

COORDENADORES

CLEYDE RODRIGUES AMORIM | VAGNER GONÇALVES DA SILVA

DOMA



SABERES NEGROS E ENFRENTAMENTO AO RACISMO

· FEUSP

Faculdade de Educação
Universidade de São Paulo

COLEÇÃO
VIRA
MUNDO

telha

DOMA



SABERES NEGROS E ENFRENTAMENTO AO RACISMO

COORDENADORES

CLEYDE RODRIGUES AMORIM | VAGNER GONÇALVES DA SILVA

DOMA



SABERES NEGROS E ENFRENTAMENTO AO RACISMO

FEUSP Faculdade de Educação
Universidade de São Paulo

COLEÇÃO **VIRA
MUNDO**

 **telha**

Coordenação:

Cleyde Rodrigues Amorim

Vagner Gonçalves da Silva

**Doma:
Saberes negros e enfrentamento
ao racismo**

Comissão Organizadora:

Cleyde Rodrigues Amorim

Vagner Gonçalves da Silva

Andréa Silva D'Amato

João Mouzart de Oliveira Junior

José Batista Franco Junior

Os grandes depositários da herança oral são os chamados “tradicionalistas”. Memória viva da África, eles são suas melhores testemunhas. Quem são esses mestres? Em bambara, chamam-nos de Doma ou Soma, os “Conhecedores”, ou Donikeba, “fazedores de conhecimento”; em fulani, segundo a região, de Silatigui, Gando ou Tchiorinke, palavras que possuem o mesmo sentido de “Conhecedor”. Podem ser Mestres iniciados (e iniciadores) de um ramo tradicional específico (iniciações do ferreiro, do tecelão, do caçador, do pescador etc.) ou possuir o conhecimento total da tradição em todos os seus aspectos. Assim, existem Domas que conhecem a ciência dos ferreiros, dos pastores, dos tecelões, assim como das grandes escolas de iniciação da savana – por exemplo, no Mali, o Komo, o Kore, o Nama, o Do, o Diarrawara, o Nya, o Nyaworole etc.

(Bâ, Amadou Hampaté. A tradição viva. In: Iskander, Z (org.) In: *História Geral da África*; Vol.1, Ática, Unesco, 1980, p.181-218)

Esta obra é de acesso aberto. É permitida a reprodução parcial ou total desta obra, desde que citada a fonte e autoria e respeitando a Licença Creative Commons indicada.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Reitor: Prof. Dr. Carlos Gilberto Carlotti Junior

Vice-reitora: Prof.^a Dr.^a Maria Arminda do Nascimento Arruda

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

Diretora: Prof.^a Dr.^a Carlota Josefina Malta Cardozo dos Reis Boto

Vice-diretor: Prof. Dr. Valdir Heitor Barzotto

EDITORA TELHA

Publisher: Douglas Evangelista

Gerente Editorial: Mariana Teixeira

Coordenação Editorial: Juliana Marinho

Projeto gráfico e diagramação: Rennan Andrade

Capa: Fernando Campos

Revisão do texto: Claudia Figueiredo

Fotografia da capa e contracapa: Jamile Santos de Oliveira

Fotografado: Daniel Gustavo Santos de Paula

Ilustrações do Miolo: Jan Brasil

Catlogação na publicação

Elaborada por Bibliotecária Janaina Ramos – CRB-8/9166

D666

Doma: saberes negros e enfrentamento ao racismo / Organizadores Cleyde Rodrigues Amorim, Vagner Gonçalves da Silva, Andréa Silva D'Amato, et al.. – Rio de Janeiro: Telha, 2023.

Outros organizadores: João Mouzart de Oliveira Junior, José Batista Franco Junior.

408 p.; 15,5 X 23 cm

ISBN 978-65-5412-232-0

1. Racismo. 2. Consciência negra. 3. Negros - Identidade racial. 4. Negros - História. I. Amorim, Cleyde Rodrigues (Organizadora). II. Silva, Vagner Gonçalves da (Organizador). III. D'Amato, Andréa Silva (Organizadora). IV. Título.

CDD 305.8036

Índice para catálogo sistemático

I. Racismo : Consciência negra

Direitos desta edição reservados à FEUSP e à Editora Telha

FEUSP

Avenida da Universidade, 308

Cidade Universitária – Butantã

05508-040 – São Paulo – Brasil

(11) 3091-2360

e-mail: spdf@usp.br

<http://www4.fe.usp.br/>

Editora Telha

Rua Uruguai 380, Bloco E, 304

Tijuca, Rio de Janeiro/RJ - CEP 20.510-052

Telefone: (21) 2143-4358

e-mail: contato@editoratelha.com.br

Site: www.editoratelha.com.br



COMISSÃO EDITORIAL

Vagner Gonçalves da Silva
Universidade de São Paulo (FFLCH)
Rosenilton Silva de Oliveira
Universidade de São Paulo (FE)
José Pedro da Silva Neto
Universidade de São Paulo (FFLCH)

CONSELHO EDITORIAL TELHA

Dra. Ana Paula P. da Gama A. Ribeiro; Dra. Camila Gui Rosatti;
Dra. Carolina B. de Castro Ferreira; Dr. Daniel Moutinho;
Dr. Hamilton Richard A. F. dos Santos; Dr. Jonas M. Sarubi de Medeiros;
Dra. Larissa Nadai; Dra. Ludmila de Souza Maia;
Dra. Maria do Carmo Rebouças; Dr. Nathanael Araújo da Silva;
Dra. Priscila Erminia Riscado; Dr. Rafael França Gonçalves dos Santos;
Dr. Rodrigo Charafeddine Bulamah; Dra. Sílvia Aguião.

CONSELHO CIENTÍFICO DA COLEÇÃO VIRAMUNDO

Carlos Yoba
Universidade Lueji A'Nkonde (Angola)

Denise Dias Barros
Universidade de São Paulo (Brasil)

Dilma de Melo Silva
Universidade de São Paulo (Brasil)

Ileana Hodge Limonta
Centro de Investigações Psicológicas e Sociológicas (Cuba)

James Lorandy Matory
Universidade Duke (Estados Unidos)

Jean-Pierre Dozon
Fundação Casa das Ciências do Homem (França)

Ligia Ferreira
Universidade Federal do Estado de São Paulo (Brasil)

Mundicarmo Ferretti
Universidade Federal do Maranhão (Brasil)

Nilma Lino Gomes
Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil)

Niyi Afolabi
Universidade do Texas (Estados Unidos)

Ricardo Alexino Ferreira
Universidade de São Paulo (Brasil)

CONTEÚDO

Prefácio	10
<i>Cleyde Rodrigues Amorim e Vagner Gonçalves da Silva</i>	
COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA, COSMOPOLÍTICAS E RESISTÊNCIAS	13
1. Ancestralidade, fotografias e memórias no culto a <i>Egún-gún</i> no Omo Ilê Agboulá (Itaparica / BA)	14
<i>Andréa Silva D'Amato</i>	
2. As práticas discriminatórias contra as religiões de matriz africana	30
<i>Elisabete da Silva Montesano</i>	
3. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Notas de uma categoria em construção entre 2010 e 2016	42
<i>José Pedro da Silva Neto</i>	
4. Notas sobre o direito à igualdade étnico-racial e à liberdade de crença e de religião	68
<i>Rita de Cássia Paulino</i>	
TERRITORIALIDADES E INSTITUIÇÕES DE ANCESTRALIDADES NEGRAS	87
5. Da cidade fantasma à cidade encantada: terreiros da Lagoinha (Belo Horizonte – MG)	88
<i>Arthur Henrique Nogueira Almeida</i>	
6. O Quilombo de Palmeira: religião e antropologia	104
<i>Diógenes Braga Ramos</i>	
7. Terreiro, quilombo e a cidade: uma reflexão sobre as poéticas de (re)existência negro-africanas em São Paulo	115
<i>Fabiana da Silva Soares e Maria Clara de Almeida Camargo</i>	
8. Sobre memórias, arquivos e pertencimentos numa Comunidade Quilombola	133
<i>José Batista Franco Junior</i>	
9. Irmandades católicas negras: uma organização afro-brasileira	148
<i>Alfredo Bello</i>	
10. A importância dos territórios e dos espaços marginais para a construção da identidade, resistência e formação crítica da juventude periférica	171
<i>Telma das Graças de Araújo Souza</i>	

ESTÉTICAS, SABERES E FAZERES (RE)CONSTRUÍDOS NAS COMUNIDADES NEGRAS	185
11. Djelis: em cena das mulheres que transmitem os saberes da terra	186
<i>Carine Rossane Piassetta Xavier</i>	
12. O bailado afro-brasileiro: questões raciais, visibilidade e a dança de mestre-sala e porta-bandeira	202
<i>Felipe Gabriel de Castro Freire Oliveira</i>	
13. Corpos arquivos ancestrais: saberes, experiências e atuações de mulheres negras no espaço de rua	219
<i>João Mouzart de Oliveira Junior</i>	
14. Enfrentamento ao racismo na literatura infanto-juvenil: diálogos entre Nilma Lino Gomes, Beatriz Nascimento e bell hooks	238
<i>Mafuane Oliveira</i>	
15. Prolegômenos de um quilombo simbólico, de um ilê de palavras: o histórico de resistência dos <i>Cadernos Negros</i>	254
<i>Oluwa Seyi Salles Bento</i>	
POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA	273
16. Estratégia de enfrentamento do racismo na/pela educação musical	274
<i>Erika Muniz da Cruz</i>	
17. Epistemicídio: a exclusão (des)velada	292
<i>Erineide Souza de Oliveira</i>	
18. Reflexões sobre a colonialidade na escola brasileira	303
<i>Renata Rodrigues da Silva</i>	
19. A aplicação da Lei 10.639/03 na busca por uma educação antirracista – avanços e retrocessos	320
<i>Rita de Cassia Mota Santos</i>	
RACISMO E SEUS ENFRENTAMENTOS	333
20. No interior da disciplina: a questão étnico-racial na geografia brasileira	334
<i>Amanda Cristina Benedetti</i>	
21. Congadas de Espadas: racismo institucional e gerais negros nas Forças Armadas brasileiras	351
<i>Derick Alves Elois</i>	
22. Branquitude, “mimimi” e relações raciais nas universidades brasileiras	368
<i>Samuel Dias Ribeiro</i>	
23. Racismo na ciência, na cultura e no imaginário social coletivo: interlocuções e entrecruzamentos estruturantes	386
<i>Simone Lima Azevedo</i>	

PREFÁCIO

Cleyde Rodrigues Amorim¹

Vagner Gonçalves da Silva²

Este livro reúne os trabalhos desenvolvidos pelas/os pesquisadoras/es participantes do curso “Tópicos de Antropologia das Populações Afro-brasileiras: Discussões sobre identidades raciais, educação e povos tradicionais de matriz africana”, ministrado por Cleyde Rodrigues Amorim, professora da Universidade Federal do Espírito Santo, como parte de suas atividades de pós-doutoramento junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, realizado entre 2020 e 2021, sob supervisão de Vagner Gonçalves da Silva, intitulado: “Povo de Axé na pós-graduação”³.

Seu objetivo é mostrar a produção recente de jovens pesquisadores em diferentes estágios da carreira acadêmica evidenciando tendências e preocupações que fazem dessa produção representativa não apenas de uma contribuição ao debate teórico, como também da necessidade sentida pelos/as autores/as de interferir no próprio processo de formulação das epistemologias acadêmicas como sistemas de poder nem sempre eficazes no sentido de transformar a realidade social sobre a qual se debruçam. Nesse sentido e sob o olhar dessa nova geração, teorização e transformação das condições de iniquidade social (aqui vistas em termos dos diversos marcadores sociais da diferença: sexo, gênero, raça etc.) não se deslindam do fazer etnográfico, nem da militância em prol dos grupos com os quais se pesquisa de forma dialógica.

1 Antropóloga, pesquisa com comunidades tradicionais de matriz africana, educação das relações étnico-raciais e religiões afro-brasileiras (DEPS, PPGMPE e NEAB/UFES). e-mail: cleyde.amorim@ufes.br CV: <http://lattes.cnpq.br/4004473327151252>

2 Antropólogo e professor da Universidade de São Paulo. Dedicou-se à produção de conhecimentos junto às populações afro-brasileiras, enfocando temas como religiosidades e suas relações com a cultura nacional. E-mail: vagnergo@usp.br; CV: <http://lattes.cnpq.br/3118236609718803>

3 Agradecemos a estas instituições (Universidade Federal do Espírito Santo e Universidade de São Paulo) pela possibilidade do desenvolvimento dessa pesquisa e das atividades relacionadas a ela.

A comissão editorial responsável pela edição da coletânea foi dirigida pelos dois organizadores e composta por um grupo de participantes do curso que leram os trabalhos e retornaram a seus autores com críticas e sugestões. Compõem esta comissão: Andréa Silva D'Amato, João Mouzart de Oliveira Junior e José Batista Franco Junior.

Os 21 artigos que compõem a coletânea foram agrupados em núcleos temáticos apenas para facilitar o fluxo de leitura. E para evitar um prefácio longo e cansativo, optamos por indicar aqui apenas a temática geral de cada um deles, já que o leitor poderá encontrar no início de cada artigo um resumo do conteúdo. Constatará, inclusive, que muitos temas se cruzam entre os núcleos, possibilitando uma leitura transversal e complementar dos artigos entre si.

Em “Comunidades tradicionais de matriz africana, cosmopolíticas e resistências”, os artigos procuram focar as experiências culturais e religiosas geradas nos terreiros como orientadoras de políticas públicas para a reivindicação de respeito e cumprimento dos direitos das populações negras. Entre eles, o de existir sem ataques derivados da intolerância religiosa e do racismo estrutural. Nesse sentido, desempenham um grande papel as leis educacionais antirracistas, que focam na diversidade étnico-racial brasileira, e a produção acadêmica feita em diálogo com os grupos etnografados, que se tornam partícipes da representação que sobre eles é construída por meio de textos e imagens.

Em “Territorialidades e instituições de ancestralidades negras”, os textos destacam a existência e a importância das comunidades negras, como as irmandades católicas, os quilombos e os terreiros, entre outros, na produção de lugares de sociabilidade e resistência, nos quais se verificam formas culturais alternativas de organização espacial, manifestações religiosas, reconstrução dos laços de pertença para além da exclusão da população negra da paisagem urbana e rural, típica da sociedade brasileira.

Em “Estéticas, saberes e fazeres (re)construídos nas comunidades negras”, os artigos abordam as expressividades e *performances* produzidas sobretudo no âmbito de campos artísticos, no sentido mais amplo, como no teatro, literatura, carnaval e outras expressões, nas quais as trajetórias de

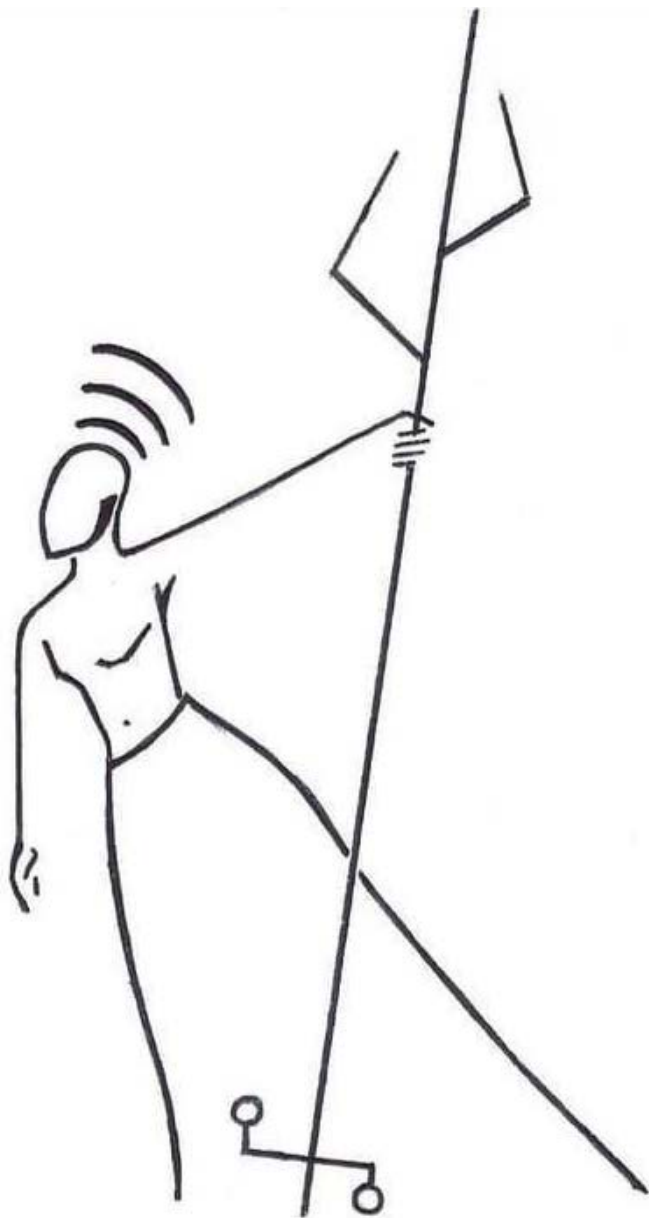
homens e mulheres negras acionam os seus repertórios de saberes entrelaçados com as formas subjetivas e sensíveis de se colocar no mundo, segundo mapas de afetos particulares e coletivos. Esses corpos negros, na qualidade de produtores de narrativas, pensamentos, ações, gestos, arte, enfim, formas de ação e resistências, questionam e desfiam o efeito perverso da invisibilidade com que costumeiramente a sociedade mais ampla lhes imputa.

Em “Por uma educação antirracista”, os artigos retomam o tema do combate ao racismo no contexto educacional por meio de transformações curriculares, como a Lei 10.639/2003, a renovação teórica e a desconstrução da epistemologia dominante pela utilização de teorias decoloniais, entre outras, e o uso de insumos pedagógicos antirracistas. Nesse sentido, educar é também um fator importante na luta contra o epistemicídio científico e cultural, que não considera a relevância dos saberes e fazeres das comunidades negras.

E, finalmente, em “Racismo e seus enfrentamentos”, os artigos apresentam um debate sobre os racismos institucionalizados e seus meandros, os quais produzem entraves, dificultando e inibindo a ascensão de pessoas não brancas a lugares de poder em ambientes diversos, tais como as Forças Armadas e as universidades, entre outros. Apresentam, ainda, a produção de conhecimento científico de jovens pesquisadores acerca da questão étnico-racial e os meios pelos quais o debate vem ocupando espaços no enfrentamento do racismo nas instituições.

Como se vê, o espectro de temas e discussões é amplo e complexo, mas a exemplo dos Doma ou Soma, os conhecedores ou produtores africanos de conhecimentos indicados no prefácio deste livro, um saber pode ser específico ou amplo, mas nunca será visto como parcial ou genérico porque nas filosofias tradicionais não existe a parte sem o todo e se aprende a olhar longe quando se sabe olhar perto.

COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA, COSMOPOLÍTICAS E RESISTÊNCIAS



Exu

1. ANCESTRALIDADE, FOTOGRAFIAS E MEMÓRIAS NO CULTO A *EGÚNGÚN* NO OMO ILÊ AGBOULÁ (ITAPARICA / BA)

*Andréa Silva D'Amato*⁴

Resumo: O objetivo desta reflexão foi compreender a relação entre ancestralidade, fotografias e memórias no culto a *Egúngún* no Omo Ilê Agboulá (Itaparica / BA), com o intuito de não confinar as fotografias à moldura da representação. Para isso, buscou as potencialidades de associação entre ausências e presenças mobilizadas no cotidiano, nos rituais, capturados no fazer etnográfico. As possibilidades da imagem e do fazer fotográfico em universos não pautados pelas certezas impostas pela visão, incluindo a câmera como um agente ativo que permeiam a proposta.

Palavras-chave: Ancestralidade; Fotografias; Memórias; Culto a *Egúngún*; Matriz afro.

Quem não sabe viver, não sabe morrer.
(Mãe Stella de Oxóssi)

A palavra que usara? Plantar.
Diz-se assim na língua de Luar do chão.
Não é enterrar. É plantar o defunto.
Porque o morto é coisa viva.
(Mia Couto)

⁴ Andréa Silva D'Amato é fotógrafa profissional e doutoranda no PPGCS - Unifesp. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2632031672149121>. E-mail: andrea@andreadamato.com.br

Domingo vai ter um caruru⁵, quer ir? Você vai na saída de Yaô⁶ ali no Lote? Hoje tem Axexê lá no Barro Branco⁷. A Rosinha vai bater para caboclo⁸ no fim da tarde, aparece lá. Cada dia era um convite diferente. Logo na primeira noite da minha primeira temporada, fui em um caruru. Era a comemoração do aniversário de três anos da Vitória, filha da minha vizinha Jucilene. No fim da festa, Celeste, a avó da aniversariante, entre gargalhadas, comentava em voz alta a agonia que foi para preparar aquilo tudo. Jogaram sal na canjica, colocaram muita água no arroz, esqueceram de servir a pipoca. No ato, Dudu exclamou que eram os Erês⁹ futucando: “quem mandou não separar o deles?”. Logo alguém lembrou que era segunda-feira e foram correndo jogar a pipoca que sobrou em cima do telhado, pedindo proteção a Omolu¹⁰.

No outro dia fui tomar banho de mar com Jamile, uma guria de 13 anos, curiosa; fez inúmeras perguntas sobre mim e minha família. Quando lhe contei que meu pai já tinha morrido, questionou se ele já era um Babá-Egún. O cotidiano no Bela Vista é assim, habitado por ancestrais, Orixás e outras presenças em agenciamentos de que participam humanos e não humanos, em que diferentes mundos se conectam e se inter-relacionam.

A experiência etnográfica em que se baseia este ensaio tem lugar no Alto da Bela Vista, ilha de Itaparica (BA), envolvendo moradores do entorno do terreiro Omo Ilê Agboulá e o culto aos ancestrais. A primeira vez que estive lá e vi um Babá-Egún foi em setembro de 2008, e quem me levou foi Ogún Ipemi, hoje meu pai de santo. Desde então se instalou em mim o desejo de desenvolver um projeto por ali.

5 Caruru é uma comida típica baiana e um prato ritualístico no candomblé, trata-se de um cozido de quiabo, camarão seco, dendê e outros ingredientes, serve-se acompanhado de outros pratos também tradicionais.

6 A saída de Yaô é um dos momentos mais importantes dentro de um terreiro de Orixá. Quando a pessoa que acabou de ser iniciada é apresentada ao público juntamente com seu Orixá.

7 Lote e Barro Branco são duas localidades próximas ao Alto da Bela Vista.

8 A expressão ‘vai bater para caboclo’ significa que será realizado um Xirê (festa, encontro) para essas entidades.

9 Considerado o meio pelo qual o Orixá se expressa com características infantis.

10 Dia dedicado a Exu e a Omolu, Orixá das varíolas, pestes e doenças, filho de Nanã; as pipocas são como as chagas de seu corpo, cobertas por vestes de palha. Oferece-se pipoca ao Orixá rogando-lhe que as doenças se afastem e para que Nanã possa trazer a saúde.

Na época eu ainda atuava como fotógrafa no mercado editorial e já frequentava o candomblé, mas ainda não era iniciada, era Abiã¹¹. Retornei algumas tantas vezes; a princípio eu pensava em desenvolver um ensaio fotográfico retratando as pessoas em seu cotidiano, e com isso alguns laços se estreitaram. Nesse meio tempo, em 2012, eu me iniciei no candomblé e o desejo se intensificou. Durante minha pesquisa de campo para o mestrado¹², em 2019, aluguei uma casa no Alto da Bela Vista e passei algumas temporadas morando na ilha, junto da comunidade.

Quando entrei no candomblé eu não poderia imaginar que meus caminhos estariam entrecruzados a tantos outros. Eu sou filha de santo de Ogún Ipemi, Babalorixá do Ilê Axé Ogunjá, localizado em Juquitiba no interior de São Paulo. Porém, eu sou a “rombona”, ou seja, a primeira filha de santo iniciada por ele. E, por tradição, tive que me “raspar” (iniciar) no mesmo terreiro onde ele recebeu o Deká¹³, no Ilê Axé Opô Aganjú, localizado em Lauro de Freitas, na região metropolitana de Salvador e comandado pelo consagrado Babalorixá Pai Obaràyí, meu avô de santo. A história de Pai Obaràyí está intimamente ligada à ilha de Itaparica e aos cultos a Egúngún, foi lá que ele nasceu e cresceu, é neto biológico de Manoel Antônio Daniel de Paula (responsável por trazer o culto ao Brasil) e filho de Pedro Daniel de Paula.

O Omo Ilê Agboulá é descendente direto de uma linhagem de antigos terreiros de culto a Egúngún estabelecidos na Ilha de Itaparica há cerca de duzentos anos. Foi fundado em 1934 pelos irmãos Olegário, Eduardo e Pedro Daniel de Paula, e tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) como patrimônio cultural em 25 de novembro de 2015. Babá-Egún ou Egúngún é a energia primária e potencializada dos ancestrais de homens que foram importantes dentro da comunidade, enquanto Egún é um

11 Abiã é a pessoa que integra a casa, mas não é iniciada, participa das atividades, porém não tem acesso aos segredos e ritos exclusivos aos iniciados. Está em fase de adequação e poderá ou não se iniciar.

12 A dissertação “TEMPOS COMPOSTOS: Babá Egún, fotografias, ancestralidade e memórias no Omo Ilê Agboulá” - orientada por Valéria Macedo e Andréa Barbosa - foi apresentada em novembro de 2020 na Unifesp (Universidade Federal de São Paulo).

13 Deká é a ordenação “sacerdotal” no candomblé, o momento que uma determinada pessoa, depois de cumprir as obrigações de sete anos, recebe autorização para abrir sua casa de santo, se isto estiver no seu destino/odu.

termo mais abrangente que designa qualquer pessoa falecida em sua forma primitiva¹⁴.

Durante os cultos, o ancestral volta para sua comunidade (Egbé) para dar conselhos e orientações, e seu retorno sempre é celebrado com festa. Diferente do culto aos orixás, no culto à Babá-Egún não existe o transe, eles se materializam. Para aparecer, dançar e se comunicar, o Egúngún precisa do Axó¹⁵, vestimenta colorida, adornada com búzios e espelhos, é uma massa de ar que preenche o traje e transforma-se no corpo do ancestral. Isto é, a roupa sagrada canta, dança, fala e interage sem que exista um corpo humano debaixo do pano, quem a habita é o próprio Egúngún.

Apenas os homens podem ser iniciados nos segredos do culto a Babá-Egún. A ancestralidade feminina, por sua vez, é homenageada de forma coletiva por meio das poderosas e respeitadas Iyá-Mi¹⁶ nas sociedades Geledés, compostas exclusivamente por mulheres, em um culto que nada tem a ver com o Egúngún. Os Babás possuem uma voz rouca e gutural, com um tom bem grave ou muito fino, ou ainda demasiadamente agudo. A fala é em Yorubá, normalmente traduzida por um Ojé (sacerdote iniciado no culto), embora muitos participantes compreendam o que os Babás dizem e conversem diretamente com eles.

A ilha de Itaparica situa-se na baía de Todos os Santos, no recôncavo baiano, distante 24km de Salvador por via marítima, e se divide em dois municípios: Itaparica e Vera Cruz. O povoado do Alto da Bela Vista, onde está o Omo Ilê Agboulá, fica na parte de cima de um morro situado na praia de Ponta de Areia, no município de Itaparica. O tempo de viagem até a capital, Salvador, dura cerca de duas horas. São dois os acessos, o trajeto inclui uma

14 Definição concedida por mestre Didi em entrevista a José Sant'anna Sobrinho (2015, p. 166).

15 O Axó é especialmente preparado, considerado sagrado e, por isso, propagador de Axé (força propulsora). Geralmente confeccionado em veludo é composto por três partes delicadamente bordadas. O Abalá, uma armação quadrada ou redonda, como se fosse um chapéu, que cobre totalmente a extremidade superior; e da qual caem várias tiras de panos coloridos. O Kafô, uma túnica de mangas compridas que acabam em luvas e pernas que acabam em sapatos, do qual também caem muitas tiras de pano da altura do tórax. E o Banté, uma larga faixa de pano presa ao Kafô. Os Babá costumam sacudir o Banté na direção dos seus descendentes para que o seu Axé seja transmitido.

16 As Iyá-Mi são a síntese da força feminina, cujo grande poder deve-se ao fato de guardar o segredo da criação, ligado diretamente ao útero e também associado à cabaça Igbá-Odù e à grande mãe Terra. De acordo com Roger Bastide (1961, p.97): “sabe-se que entre os Yorubá, o casal divino primitivo é constituído por Obatalá, o céu, e Odudua, a terra, e que da união do céu e da terra nasceram Aganjou, o firmamento, e Yemanjá, as águas. Sabe-se também que esse casal em cópula é representado por duas metades de cabaça, fechadas sobre a outra, uma figurando a abóbada celeste e a outra, a terra fecundada.”

caminhada a pé, um transporte coletivo (na maioria das vezes informal) e a travessia da baía de Todos os Santos, que pode ser feita de *ferry* (via Bom Despacho, Itaparica) ou por lanchas (via Mar Grande, Vera Cruz).

Em certa ocasião, entre minhas idas e vindas da ilha, engatei uma conversa com uma senhora no *ferry-boat*. Em uma hora de viagem ela me falou sobre sua vida, me contou sobre suas aflições de ser mãe, disse que era católica e que todos os domingos ia à missa, falou ainda sobre o marido marinho e tentou me explicar alguns pontos de crochê. Já perto do nosso destino, ela pergunta algo sobre mim, falo que sou de São Paulo, que estou ali a trabalho, que faço uma pesquisa em Ponta de Areia. Com o olhar um tanto arregalado, ela me pergunta onde fico, se é perto da praia. Quando lhe digo que vou para o Alto da Bela Vista ela retruca espantada: “*Com os macumbeiros? Ali eles fazem pacto com o diabo*”. Tento lhe explicar que não é nada disso, mas ela me ignora, se levanta e desaparece sem despedir.

A atitude demonstra as complexidades de uma realidade vivida com o racismo cotidiano¹⁷, não era de mim – pessoa branca como ela – que a senhora estava se afastando, mas dos macumbeiros (negros) que fazem pacto com o diabo. O preconceito e o desconhecimento fazem com que o culto seja interpretado de forma equivocada ou imprecisa. É certo que existe um limite e um perigo eminente nas fronteiras entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, e, por isso mesmo, deve ser cultuado com cuidado, respeito e seriedade.

A realidade entendida como dimensões de tempo convergidas no espaço de um corpo-roupa sagrado se atualiza cotidianamente e traz a concepção de existência – que no mundo Yorubá transcorre simultaneamente em dois planos: Aiyê e Orún. Os Orixá significam a possibilidade de vida simultânea no Aiyê e no Orún. Já os cultos a Babá-Egún reverenciam a morte e a ancestralidade como continuidade da existência no Orún.

Durante os festejos e aparições públicas, toda uma geração de ancestrais africanos – como Babá-Olokotun, Babá-Bakabaká e Babá-Agboulá –

17 Uso o termo racismo cotidiano de acordo com Grada Kilomba (2019): “O racismo cotidiano não é um ‘ataque único’ ou um ‘evento discreto’, mas sim ‘uma constelação de experiências de vida’, uma exposição constante ao perigo, um ‘padrão contínuo de abuso’ que se repete incessantemente ao longo da biografia de alguém – no ônibus, no supermercado, em uma festa, no jantar, na família”. (Kilomba, 2019, p. 80).

é evocada junto com os antepassados brasileiros, membros da família biológica dos sacerdotes e demais habitantes da comunidade. São inúmeros os Babá-Egúns cultuados¹⁸, a ancestralidade reverenciada nas cerimônias opera em uma espécie de produção permanente de subjetividades como um processo mais amplo, que desafia e estende os limites da própria existência humana e parece negar a morte como instauração de um tempo passado. Assim, podemos afirmar que o culto a Egúngún e sua comunidade formam uma base de resistência de uma memória negro-africana no Brasil.

“O que é história?” me perguntou o Alagbá (líder dos sacerdotes de um terreiro) Balbino Daniel de Paula, quando mostrei a ele um vídeo que gravei com alguns moradores do Alto da Bela Vista¹⁹, cujo trecho de conversa com um dos interlocutores reproduzo a seguir:

Andréa: E como você vê a sua história?

Nininho: De vender queijo? Eu vendo queijo na praia. Eu trabalho para adquirir um trocadinho, porque sem trabalhar o cara não é nada. Nós vendemos queijo na praia, vendemos cerveja. Vivemos desse jeito, lutando para se manter. Amanhã mesmo já vou descer, vou vender o meu queijinho no sábado, domingo, a semana toda, até terminar o verão.²⁰

O Alagbá assistiu atentamente à cena, depois ficou pensativo e comentou:

“Estou aqui só analisando, o que é essa coisa de história? Eu posso pedir assim: por favor me conte sua história. Ele vai olhar para mim e eu vou pedir, me conta a sua história, o que foi que você fez ontem? Ele vai dizer eu fiz isso e isso. E eu vou dizer: você está vendo, você está contando a sua história.”²¹

A indagação do Alagbá nos aponta para uma outra percepção da história e de pertencimentos; o questionamento assertivo nos direciona para histórias diversas que não estão nas páginas dos livros, mas no cotidiano de corpos

18 A lista é extensa e inclui: Babá Shoadê (Marcos, o velho), Babá Olú (Marcos Teodoro Filho), Babá Obá Marun (Manoel Antônio Daniel de Paula), Babá Obá Erin (Eduardo Daniel de Paula), Babá Obaladê (Olegário Daniel de Paula), Babá Alateorun (Pedro Daniel de Paula) – (Sant’Anna Sobrinho, 2015, p.140), além de outros como Babá Oban’la, Babá Igibolá, Babá Igilokun, Babá Afidji, Babá Abê, Babá Ajimuda, Babá Yaô e muitos mais.

19 Uma edição deste vídeo pode ser conferida em: https://vimeo.com/390151044?embedded=true&-source=vimeo_logo&owner=108414101, acesso em 21/06/22.

20 Entrevista concedida à autora em 06 de janeiro de 2019.

21 Entrevista concedida à autora em 05 de novembro de 2019.

negros. A história contada por Nininho não possui um sentido épico, fala de como ganha a vida, do sábado, domingo, semana toda, verão, e torna-se uma potência em termos de recusa de captura por uma narrativa que possa ser fixada por um pesquisador, ou qualquer um que queira fixá-la, traz um sentido de história como um fazer, e não uma representação a ser sintetizada. A captura do ordinário, do sem propósito, do comum que de alguma maneira ordena a vida, nos revela qualidades de conhecimentos transversais, vernaculares, e pode abrir espaços a novas linguagens. Como destaca Grada Kilomba, essa é uma dimensão importante dos discursos marginais e uma forma criativa de descolonização do conhecimento (Kilomba, 2019, p. 90).

No que diz respeito às histórias, Chimamanda Ngozi Adichie (2019) atenta como elas foram usadas a serviço da espoliação e calúnia dos povos colonizados, mas podem também ser meios de resistência e reparação. Desta forma “O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva” (Adiche, 2019, p. 93). Em vez de categorias transcendentais, Adichie posiciona sujeito e objeto como configurações históricas com implicações políticas. Assim, ao separar sujeito e objeto, a ciência opera hierarquizações em que a dimensão inventiva desaparece sob o manto da descoberta científica.

Em algumas ocasiões ouvi o termo “mundua”²² e o associei com a possibilidade de ancestrais femininas receberem roupas, porém muito menos vistosas do que o Axó dos Babás. Na dúvida, fui me certificar com o Alagbá e ele confirmou o equívoco, comentando: “Imagina se você escreve uma coisa dessa, como é que eu vou desmentir depois?”. Sua ponderação reverberou novamente nas assertivas de Kilomba (2019, p. 51) sobre como as falas e conhecimentos de pessoas negras vieram sendo veiculadas e interpretadas por pessoas brancas que se tornam “especialistas” nesses conhecimentos e modos de viver.

Os terreiros são espaços de circulação onde importantes conhecimentos de relações de matriz africana são partilhados, não se trata de um saber cristalizado imutável” (Braga, 1995: p. 41), as culturas orais não são estáticas. Segundo Jérôme Souty (2011), a memória das sociedades orais é

22 Mundua seria o feminino de Mandu ou Egún-Ararún (corpo que vem do orún).

uma memória assimilada e reinterpretada, ou seja, deixa o campo livre para a expressividade dos atores, fluida e movediça, a tradição oral é uma recriação permanente. O que acontece nas cerimônias aos Babá-Egún é uma atualização constante que redefine as experiências de morte e ancestralidade. As sociedades orais cultivam a arte dinâmica e viva da memória. Mas e quando esse passado foi fixado em fotografias? Quais as relações possíveis e (ini)magináveis?

A presença de fotógrafos (ou ainda a permissão de fotografias com celulares) em rituais ou festas em cultos de religiões de matriz africana é um tema delicado. No geral, cada casa faz sua regra e prevalece a autorização ou não emitida pela mãe ou pai de santo, sempre seguindo ordens e recomendações dos Orixás e ancestrais. No culto a Babá-Egún este controle parece ser ainda mais acentuado. No Agboulá, imagens não são autorizadas, nem mesmo feitas pelos Ojés ou filhos da casa, sem permissão prévia do Babá-Egún.

Nas festas das águas²³, em fevereiro, são muitos os fotógrafos que sobem o morro, mas os registros só são permitidos fora da área do terreiro. Ainda assim os Ojés se irritam com o zigue-zague dos fotógrafos cortando a fila de mulheres e a energia de Axé que ali se forma. Por conta da severa restrição, pode-se ter a falsa impressão de que são arrogantes, contra fotos ou não gostam de ser fotografados. Porém, com uma análise um pouco menos leviana e muito mais cuidadosa, podemos perceber que a soberba está no lado de trás da câmera. A questão não está na imagem em si, mas na ânsia imprudente da busca por uma “bela” fotografia e principalmente no uso desta e nas suas formas de circulação.

Embora as fotos dos Babás sejam proibidas no Agboulá, me contaram que são permitidas em alguns outros terreiros. Um dia, voltando da praia, encontrei Ícaro, um jovem Amuixan de 13 anos de idade (de nascimento, não de iniciação), que tinha ido passar o dia na casa da avó, dona Emídia, minha vizinha de frente no Bela Vista. Ele estava atento ao celular quando escutei-o falando para um guri menor: “Venha cá que eu vou lhe mostrar uma foto de Babá!”. Aproveitei a oportunidade, me aproximei e pedi para me mostrar

23 O ciclo das águas dura um mês, de 20 de janeiro a 20 de fevereiro, e o ápice é no dia 2 de fevereiro, quando presentes abençoados pelos Babás são lançados ao mar para lemanjá.

outras fotografias. Eram várias, em torno de 15 ou vinte de diversos Babás em diferentes lugares. Ícaro sabia reconhecer todos, fiquei impressionada. Perguntei se os Babás gostavam de ser fotografados, me respondeu que não, mas que se pedisse autorização, eles deixavam. Questionei se ele já tinha visto algum Babá bravo com alguém por tirar foto sem autorização. Disse que sim: “Íxi, tia, precisa de ver, Babá correu pra cima da pessoa”.

Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2015, p. 60), “A permissão para fotografar e filmar pessoas e rituais depende do tipo de relação (intimidade, confiança, reciprocidade etc.)”; os segredos, visibilidades e invisibilidades são partes da própria dinâmica do candomblé. Nos universos das religiões de matriz africana, “o que é dito, o lugar, a hora e o momento apropriado articulam-se de forma indissociável” (Silva, 2015, p. 60); de acordo com o autor, os registros fotográficos e/ou sonoros significariam uma “dissociação entre o que se diz e se faz com o com o quando se diz e se faz” (Silva, 2015, p. 60).

Porém, para além disso, em tempos passados, a invisibilidade também foi uma forma de garantir proteção e sobrevivência. Nesse contexto, a invisibilidade funcionou como uma forma de resistência contra uma sociedade opressora que negava – e nega – direitos e acessos. Assim, ao mesmo tempo que se tornavam invisíveis eram também invisibilizados. Ou melhor, tornaram-se invisíveis porque foram brutalmente apagados. Não foi uma escolha, foi uma imposição.

Desde que os navios negreiros cruzaram os oceanos, inúmeras histórias da população negra foram silenciadas, renegadas, violentadas. No que tange à fotografia, nos deparamos com a produção de uma cultura visual em que predomina o olhar do homem branco. A escravização de africanos em terras ocidentais foi talvez a maior tragédia da era moderna: estima-se que 11 milhões de pessoas tenham sido transplantadas à força da África para as Américas, e destas, cerca de cinco milhões aportaram em terras brasileiras (Schwarcz e Gomes, 2018). Além disso, fomos o último país das Américas a abolir esse sistema perverso, depois de muita batalha dos próprios escravizados, e a iconografia que emoldurou essa desventura foi feita majoritariamente por viajantes estrangeiros com uma mirada colonial. Sobre isso,

Rodrigo Lopes (2020), artista visual que pesquisa a relações entre álbuns de família, arquivo e sexualidade, observa:

A chegada da fotografia ao Brasil, na segunda metade do século 18, tornou exclusiva às famílias da alta burguesia que aqui residiam importar um costume da burguesia europeia: a construção de álbuns de família. Considerado um dos arquivos domésticos mais importantes com o qual o século 20 cresceu, é também dessa época que datam os primeiros registros fotográficos da população negra, como as fotos de amas-de-leite. A fotografia, estandarte da modernidade, esconde no avesso seu lado obscuro e indissociável: a colonialidade (Lopes, 2020, p. 33).

No século XIX, registros fotográficos foram estimulados por dom Pedro II, que era amante da fotografia e trouxe a primeira câmera da Europa em 1840, um ano após a “descoberta” do advento ser anunciada. Hanayrá Negreiros, em palestra proferida no Instituto Moreira Salles, também destaca o imenso montante de acervos fotográficos de pessoas negras no século XIX, as quais em sua imensa maioria são desprovidas de nome e referências biográficas (Negreiros, 2019)²⁴. Nesse sentido, Schwarcz afirma que o “jogo de ver e não olhar, de identificar ou deixar no anonimato, de nomear ou construir tipos faz parte de uma arquitetura bem urdida pelo conjunto de imagens da escravidão” (Schwarcz, 2018, p. 47). A autora reconhece imagens como discursos eficazes que combinam dimensões de visibilidade e de invisibilidade.

Temí Odomosu (2018)²⁵, historiadora da arte, educadora e curadora de origem britânica e nigeriana, aponta que “Os modos como olhamos para os vestígios da escravidão e do colonialismo nos torna dependentes, e mesmo implicados na mesma dor que os trouxeram à tona”, podendo re-dimensionar imagens de autoria de europeus sobre as condições de escravidão. Tais imagens denotam uma dimensão da história em que as tensões do passado permanecem vivas e a maneira como as olhamos e entendemos apontam e influenciam o nosso futuro.

Artistas visuais como Rosana Paulino e Eustáquio Neves têm dedicado suas trajetórias e trabalhos à reflexão sobre a invisibilidade e o protagonismo

24 Trecho transcrito da palestra de Hanayrá Negreiros em 2019, realizada pelo Instituto Moreiras Salles. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=St7UqauyqpM>, acesso em 21/06/22.

25 Texto apresentado nos encartes da exposição Mãe Preta, realizada em Funarte em 2018 por de Isabel Löfgren e Patrícia Gouvêa. Disponível em: <http://www.mae Preta.net/publicacao/>, acesso em 21/06/22.

nismo dos negros, unindo suas experiências de vida e memórias familiares a imagens da escravidão, subvertendo-as e criando novos possíveis. Tal qual Ayrson Heráclito e Sidney Amaral²⁶, seguidos por toda uma geração de artistas e curadores²⁷ que traçam configurações político-poéticas em planos imagéticos.

Especificamente na fotografia podemos citar Denise Camargo e Marcela Bonfim, junto a Alile Dara Onawale, Amanda Oliveira, Bárbara Copque, Bira Carvalho, Ester Cruz, Juh Almeida, Helen Salomão, Larissa Cruz, Mariana Ser, Marcelo Rocha, Roger Cipó, Rony Hernandez, Valda Nogueira²⁸, Tacun Lecy, Ursula Bahia. Mas estes são apenas alguns nomes, a relação é extensa e interminável.

Sem deixar de lado personalidades como Abdias Nascimento (1914-2011), poeta, escritor, dramaturgo, artista plástico, professor universitário, político e ativista dos direitos civis e humanos, Heitor dos Prazeres, artista plástico, estilista e músico compositor (1898-1966), Maria Auxiliadora (1935-1974) e Rubem Valentim (1922-1991), artistas plásticos, Emanuel Araújo (1940-2022), artista plástico e curador, Walter Firmo (1937), fotógrafo, e Mestre Didi (1917-2013), escultor e sacerdote do culto Egúngún.

Vale dizer que não se trata de desprezar trabalhos fundamentais desenvolvidos por fotógrafos brancos. A curadora, editora, professora e fotógrafa Denise Camargo realizou uma tese de doutorado²⁹ sobre os trabalhos de Pierre Verger, José de Medeiros e Mário Cravo Neto e há décadas desenvolve uma pesquisa sobre a imagética do candomblé, em que destaca ensaios realizados em diversos terreiros no Brasil, mostrando o envolvimento de profissionais brancos com esses espaços de resistência negra (Camargo, 2010).

26 Falecido em 2017.

27 Entre estes, alguns nomes, como: Aline Furtado, Aline Mota, Ana Beatriz Almeida, Ana Lira, Antonio Obá, Camilla Rocha Campos, Castiel Vitorino, Daniel Lima, Dalton Paula, Diane Lima, Éder Oliveira, Jaime Lauriano, Jota Mombaça, Kerolayne Kemblin / dacordobarro, Mirella Maria, Moisés Patrício, Maxwell Alexandre, Musa Michelle Mattiuzzi, Paulo Nazareth, Pedra Silva, Renata Felinto, Rodrigo Lopes, Tiago Sant'Ana, Yhuri Cruz.

28 Faleceu precocemente em um acidente em 2019.

29 Tese de Doutorado sob o título "Imagética do Candomblé: uma criação no espaço mítico-ritual", apresentada em 2010. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/publicacao/75138/imagetica-do-candomble-uma-criacao-no-espaco-mitico-ritual/>, acesso em 21/06/22.

Há não muito tempo, iniciou-se também um esforço para a “descolonização dos museus” e algumas instituições começaram a revisar seus acervos e posturas a fim de possibilitar novas narrativas³⁰. No campo editorial, a consagrada revista National Geographic, por sua vez, fez um “mea culpa” na edição de abril de 2018³¹, cuja capa da edição americana estampa a palavra *Black* sobre uma garota branca, e a palavra *White* sobre uma garota negra, e os seguintes dizeres: “Essas irmãs gêmeas nos fazem repensar tudo sobre racismo”.

A edição brasileira traz a mesma foto com os seguintes título e subtítulo: “Cor não é raça – É o que diz a ciência moderna e nos ensinam as irmãs gêmeas Márcia e Millie”. A carta editorial, a mesma em ambas as edições, assinada por Susan Goldberg, editora-chefe da revista, é intitulada: “Por décadas, nossa cobertura foi racista”. A jornalista diz que até os anos 1970 a publicação “basicamente ignorou pessoas de cor que viviam nos Estados Unidos, raramente identificando-as como algo além de trabalhadores ou empregados domésticos”. E também lembra que “indígenas de diferentes lugares do mundo foram retratados como exóticos”.

Porém, apesar de ser uma parte importante do processo, desculpas não são suficientes. No texto “Descolonizar o olhar fotográfico”, o poeta e pesquisador Rômulo Silva, doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (UECE), argumenta:

[...] este tipo de enquadramento da “branca-imagem-branca” é “uma selfie permanentemente atualizada, retroalimentada pelas objetivas, angulares, macro, olho de peixe, olho por olho”, e ainda complementa: “a cegueira que invisibiliza e, em seu reverso permanente, fixa e emoldura o Outro, é um dos cancros coloniais mais dormentes e espetacularizados”³².

30 Foi o caso de Diálogos Ausentes, evento realizado no final de 2016 e início de 2017 no Itaú Cultural. Após polêmica com um episódio de racismo envolvendo a própria instituição, a pauta foi incluída em seu planejamento. Outra ação expressiva foi a exposição Histórias Afro-Atlânticas e o conjunto de atividades envolvidas na programação, realizadas entre junho e outubro de 2018, no Museu de Arte de São Paulo – Masp e no Instituto Tomie Othake simultaneamente. E, mais recentemente, o IMS – Instituto Moreira Salles também tem realizado importantes parcerias, como o festival Feira Preta, que há 18 anos atua no fomento do empreendedorismo negro no Brasil.

31 Trecho transcrito do artigo de Patrícia Edmonds para Revista National Geographic de abril de 2018. Disponível em português em: <https://www.nationalgeographicbrasil.com/cultura/2018/03/estas-gemeas-uma-negra-outra-branca-provam-que-cor-nao-e-raca>, acesso em 21/06/22.

32 Texto criado e publicado em uma zine-coletiva organizada e composta por fotografias de coletivos, fotógrafos e fotógrafas das periferias de Fortaleza (CE) lançada e distribuída na Festa do Dia Mundial da Fotografia que aconteceu na Escola Porto Iracema das Artes em 23 de agosto de 2019.

Ademais, é fundamental lembrar, relembrar, insistir e replicar o que as vozes negras repetem com veemência: o racismo é uma problemática branca. “A desconstrução da categoria ‘branquitude’ é central para esse processo de desaprender atitudes e valores supremacistas brancos” (hooks, 2019, p. 50). São as pessoas brancas, eu incluída, que precisamos nos rever em nossa própria branquitude:

Se muitas das pessoas não negras que produzem imagens ou narrativas críticas a respeito da negritude e das pessoas negras não questionarem suas perspectivas, elas podem simplesmente recriar a perspectiva imperialista – o olhar que procura dominar, subjugar e colonizar. Isso em especial para pessoas brancas que observam e falam sobre negritude. [...] acolher e celebrar o conceito de uma subjetividade não branca. Seus modos de olhar devem ser fundamentalmente alterados. Eles devem ser capazes de se engajar na luta da militância negra pela transformação das imagens (hooks, 2019, p. 41).

As possibilidades da imagem, de seus usos e circulação e do fazer fotográfico em universos não pautados pelas certezas impostas pela visão, implicando a câmera como um agente ativo, trazem novas possibilidades e uma diferença essencial na prática fotográfica e apontam pistas para pensamentos sobre e com a fotografia, orientados por uma perspectiva não ocidental, incluindo uma cosmovisão de universos múltiplos baseados em ontologias ancestrais. Não seria uma visão única sobre o mundo, mas de um corpo atuante e em relação a diversos mundos.

Algumas teorias clássicas do conhecimento ocidental, como a escola do fotojornalismo, fundamenta o aparato fotográfico como uma extensão do corpo, a câmera funciona como uma espécie de olho que tudo vê, capaz de capturar em um instante único um presente que já se foi e o congela para o futuro. Em uma perspectiva ancestral poderíamos pensar a máquina como um corpo sensível, independente e em relação, capaz de captar uma realidade não visível e um presente em relação a múltiplos mundos como continuidades.

Os iniciados em religiões de matriz africana sabem e obedecem a relevância do não ver. Rabelo (2015) destaca como a prática no candomblé pode dar acesso a um mundo inacessível ao olhar, ensinando a ver o que é

intangível à nossa perspectiva localizada, temporal e humana. O corpo-roupa do Babá o torna visível, de modo que sua aparição instaura a não representação e exige a presença de nossos próprios corpos para que a comunicação se estabeleça. Assim como os Egúngúns, as fotografias se materializam, são feixes de luz que passam pelo orifício da câmera processados ao atingirem o sensor (ou revelados em um quarto escuro, no caso das analógicas). A aparição tanto da imagem revelada pela câmera quanto dos Babás nos coloca diante de um tempo presente, mas que carrega consigo diversas temporalidades.

As memórias contidas nas fotografias necessitam ser evocadas, como os espíritos ancestrais; não estão restritas à fotografia. A matéria da foto, matéria perecível como o corpo, toma a fotografia como ponto de partida, mas faz um deslocamento importante quando cogitamos que a constituição dos arquivos não pode ser considerada sem suas rasuras. Fotografias e ancestralidade são mediadoras nessas artes de evocar outros imanes, que se fazem presentes por sua ausência, que se fazem visíveis ao coexistirem em outro tempo-espaço.

Operar na transversalidade e considerar realidades e tempos distintos movimenta esta lógica de pensamento na qual a morte se torna o principal elemento, inclusive, para se perceber a dinâmica da vida. Nessa intrincada rede de conexões e ramificações encontramos um emaranhado de temporalidades promovendo novos sentidos e valores entre os que dele participam – os afetos oscilam, as relações se transformam e se atualizam. Passado e futuro parecem estar conjugados em um presente intenso.

É justamente nesse universo fugaz de verdades relativas que este estudo se instaura, sugerindo outros ordenamentos, conferindo-lhes novos usos e sentidos que se formam nos meandros, entre saberes e vivências, nas incompletudes interpostas entre visibilidades, invisibilidades e aparições. Cruzando fronteiras porosas e tentando contar histórias tantas, dispostas entre linhas, entre olhares, entre gestos, entre presenças e ausências, entre percepções e pulsações, atuando na instabilidade histórica e abrindo as imagens e as práticas fotográficas para suas imprevisibilidades, buscando desenhos de relações capazes de elaborar uma memória construída por rastros e afetos.

Bibliografia

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das letras, 2019. (e-book)

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade afro-brasileira: o culto de Babá Egum*. Salvador: Edufba/Ianamá, 1995.

CAMARGO, Denise Conceição Ferraz de. *Imagética do candomblé: uma criação no espaço mítico-ritual*. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas – SP (Tese de Doutorado), 2010. Disponível em: <https://bv.fapesp.br/pt/publicacao/75138/imagetica-do-candomble-uma-criacao-no-espaco-mitico-ritual/>, acesso em 21/06/22.

ELBEIN dos SANTOS, Juana. *Os nãgô e a morte: pàde, àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

FLAKSMAN, Clara. *Narrativas, Relações e Emaranhados: Os Enredos do Candomblé no Terreiro do Gantois, Salvador, Bahia*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Tese de Doutorado), 2014.

hooks, bell. *Olhares negros*. São Paulo: Elefante, 2019. (e-book)

JAGUM, Márcio de. *Yorubá: vocabulário temático do candomblé*. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

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

LOPES, Rodrigo. *Para nunca esquecer*. LAC: Fortaleza, 2020.

NEGREIROS, Hanayrá. *Roupas de preta, olhares de branco: indumentária e imagens coloniais*. Instituto Moreira Salles, Youtube, 10/12/2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=St7UqauyqpM>. Acesso em 21/06/22.

ODUMOSU, Temi. O que cabe em nosso olhar. In: *Mãe preta: exposição e pesquisa de Isabel Löfgren e Patricia Gouvêa*. São Paulo: FUNARTE, 2018. Disponível em: <http://www.maepreta.net/publicacao/>. Acesso em 21/06/22.

RABELO, Miriam C. M. *Enredos, feitura e modos de cuidado: dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA, 2014.

RABELO, Miriam C. M. Aprender a ver no candomblé. In: *Horizontes Antropológicos*, ano 21, n. 44, (p. 229-251), jul./dez. Porto Alegre, 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200010>. Acesso em 21/06/22.

SANT'ANNA SOBRINHO, José. *Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro*. Salvador, EDUFBA, 2015.

SCHWARCZ, Lilia e GOMES, Flávio. *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo, Companhia das Letras, 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

2. AS PRÁTICAS DISCRIMINATÓRIAS CONTRA AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA

*Elisabete da Silva Montesano*³³

Resumo: As raízes e princípios filosóficos, sociológicos, históricos, econômicos, antropológicos e religiosos estão intimamente ligados à formação da democracia e da cidadania. Embora a legislação brasileira garanta aos cidadãos o direito de culto, diuturnamente somos surpreendidos pelos noticiários de ataques às casas de cultos de matriz africana. Ora, se somos um Estado laico, a ordem jurídica com relação aos direitos e garantias constitucionais deveria ser colocada em prática nos casos concretos de intolerância religiosa. Pensamos em preservar a ordem jurídica com relação aos direitos e garantias constitucionais que já foram alcançados, e ao mesmo tempo sinalizar com políticas que valorizem o pluralismo religioso e cultural dos povos tradicionais.

Palavras-chave: Racismo; Religião; África; Direitos Humanos

33 Mestranda em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades na FFLCH-USP, com pesquisa sobre as religiões de matriz africana. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6560628215224852>. E-mail: bete-montesano@usp.br

Introdução

Os negros africanos, embora subjugados e escravizados, nunca desistiram de suas tradições. Era preciso resistir nas senzalas, inclusive se fossem levados ao pelourinho. Um povo só é de fato escravizado se sua cultura o for.

Então eles continuaram a cultuar seus orixás, posto que fossem suas crenças religiosas. Só que havia forte oposição da Igreja Católica, uma vez que ela classificava esses cultos como pagãos.

E foi assim que os escravos criaram uma maneira de disfarçar o motivo das festas religiosas que promoviam.

Aos santos católicos foi dado o nome do orixá correspondente. E foi assim que Exu se tornou Santo Antônio, Ogum passou a ser São Jorge, e Oxossi, São Sebastião. No entanto, as divindades africanas nunca foram e nunca representaram os santos da Igreja Católica; para os povos de matriz africana eles continuaram sendo Exu, Ogum e Oxossi.

Segundo o Ministério dos Direitos Humanos, o número de reclamações de preconceito religioso por meio do Disque 100 vem se multiplicando desde 2011.

Nos últimos anos vemos diuturnamente nos noticiários relatos de casos de ataques aos terreiros de umbanda e candomblé.

Claro que os ataques vêm ocorrendo desde o Brasil Colônia e no Império, pela Igreja Católica; na República, pelo Estado; e nos últimos trinta anos, por grupos neopentecostais, e, mais recentemente, por traficantes evangelizados.

As religiões de Matriz Africana sofrem preconceito de forma disseminada pela sociedade – virou um comportamento social baseado, fundamentalmente, no racismo.

Infelizmente, percebemos que esse pensamento se reflete também nas manifestações culturais de identidade africana, tais como o samba, a capoeira, a congada.

Manifestações culturais de identidade africana são frequentemente relacionadas ao demônio ou a atos impuros ou até mesmo imorais. Ainda que a lei já permitisse cultos de todas as fés desde 1824, as celebrações se-

guiram sendo feitas com discrição. O racismo jamais deu trégua, turbinando o preconceito contra os credos e ritos da África.

Constitucionalmente, o país é laico, mas faltam condições para que as diferentes correntes religiosas possam conviver em harmonia.

No entanto, nos últimos anos vemos um número crescente de ataques aos templos de religiões de matriz africana, e quais as medidas práticas e legais que vêm sendo tomadas pelo Estado para que não haja mais ataques, agressões e afronta às leis que garantem ao cidadão o direito de culto independente da denominação religiosa?

As Religiões Afro-Brasileiras

As casas de religião de matriz africana, conhecidas popularmente como povos de terreiro, enfrentam desafios que dizem respeito a sua existência e permanência na qualidade de espaço sagrado. Os negros africanos, embora subjugados e escravizados, nunca desistiram de suas tradições.

Apesar de todo esse quadro de penúria e abandono jurídico, a população negra vem resistindo ao longo dos anos, enxergando a fé e a ancestralidade como sendo uma ferramenta de resistência, fazendo com que estrategicamente se ampliassem os laços de afetividade e sobrevivência.

A base do meu projeto de pesquisa versa sobre as práticas discriminatórias nas religiões de matriz africana.

Este projeto tem como objetivo investigar casos concretos de terreiros que foram atacados no Brasil, nos últimos dez anos, e quais as soluções dadas pelos órgãos competentes para inibir as práticas discriminatórias.

Ao iniciar meus estudos pude perceber que, de certa forma, estão interligadas a cultura, a religião e a política. No entanto, quando o Estado tenta de alguma forma suprimir os costumes ou tradições culturais de um povo, ele está dizimando um povo que traz com ele suas próprias histórias, princípios, costumes e cultura.

Quando extinta uma cultura, perde-se com ela em primeiro lugar sua língua, e, em segundo lugar, sua religião.

As raízes e princípios filosóficos, sociológicos, históricos, econômicos, antropológicos e religiosos estão intimamente ligadas à formação da

democracia, da cidadania, e, conseqüentemente, à formação conceitual dos direitos humanos.

Embora a legislação garanta aos cidadãos o direito de culto, nos últimos anos somos surpreendidos, conforme visto nos noticiários, pela ocorrência de ataques às casas de cultos de matriz africana, e isso ocorre em todo território nacional, de forma indiscriminada e rotineiramente.

Infelizmente, a intolerância religiosa ainda é uma realidade que associa comunidades em todo o mundo. No Brasil, esse problema está relacionado majoritariamente ao racismo, pois a intolerância religiosa é praticada, em maior escala, contra os adeptos das religiões de matriz africana.

A motivação para os ataques está relacionada às práticas discriminatórias e racistas, instituídas, inclusive, por outras religiões.

A Igreja Católica, nesse novo contexto político-religioso, guardou sua posição historicamente ambígua: pois, de fato, enquanto alguns padres e bispos se expressavam publicamente contrários às religiões afro-brasileiras, o trânsito entre terreiro e igreja sempre foi intenso. A partir dos anos 1970, a Igreja aproxima-se oficialmente dos sacerdotes afros, culminando, atualmente, em algumas parcerias institucionais e políticas. (Oliveira, 2019, p. 202)

Neste diapasão:

Se os católicos e protestantes históricos assumem uma posição mais respeitosa para com os cultos afros, boa parte dos líderes neopentecostais tende a assumir uma posição mais combativa, e sintetizou esses ataques que se dão:

1) no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo; 2) agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros; 3) ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos dessas religiões existentes em tais espaços; 4) ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras; 5) ataques decorrentes das alianças entre igrejas e políticos evangélicos e, finalmente, 6) as reações públicas (políticas e judiciais) dos adeptos de religiões afro-brasileiras. (Silva, 2007, p. 10)

Nesse caso, a intolerância religiosa carrega uma vontade de anular a crença associada aos povos originários da África.

“A análise de 2017 aponta que a maioria das vítimas de intolerância é de religiões de origem africana, com 39% das denúncias. Lideram o ranking umbanda (26 casos), candomblé (22) e as chamadas matrizes africanas (18). Depois, vêm a católica (17) e a evangélica (14). (veja.abril.com.br/brasil)

A omissão do Estado em aplicar os dispositivos legais para inibir as práticas racistas faz com que as religiões de matriz africana venham ser discriminadas e não reconhecidas como instituições legalizadas com seus direitos e obrigações, assim como as demais religiões cultuadas no Brasil.

Importa destacar que no âmbito jurídico podemos perceber que a intolerância religiosa anda junto com o racismo.

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE (2010): “Em termos numéricos, os adeptos das religiões afro-brasileiras são, em sua maioria, negros e das classes sociais C e D.”

A religião foi um meio de demarcar o poder político e controlar a população. Houve, inclusive, um período em que os cristãos foram perseguidos e criminalizados no Império Romano. Hoje, o pensamento republicano e, em especial, a democracia impedem que, ao menos teoricamente, exista um vínculo direto entre Estado e religião, formando o que chamamos de Estado laico.

Segundo os levantamentos estatísticos da Revista Carta Capital:

“25% de todos os agressores são identificados como brancos e 9% das ocorrências dizem respeito a atos praticados dentro de casa. A maior parte das vítimas de intolerância é composta por adeptos de religiões de matriz africana.

Os católicos (64,4% dos brasileiros) registram 1,8% das denúncias de intolerância, e os protestantes (22,2% da população) registram 3,8% das denúncias.

Ao mesmo tempo, os adeptos de religiões de matriz africana (candomblé, umbanda e outras denominações), que, juntos, representam 1,6% da população brasileira, também representam cerca de 25% das denunciante de crimes de ódio e intolerância religiosa.”

A Violência Religiosa × Poder Judiciário

A violência religiosa vai contra os ditames legais, principalmente pelo fato de a Constituição Federal definir o Brasil como sendo um Estado Laico (laicidade e laicismo), e de como a questão religiosa é tratada no espaço público, como os conflitos religiosos são dirimidos pelo Estado, que muitas vezes compreende o fenômeno como ato de menor importância, ou que deve ser resolvido na esfera privada, individual.

Essa percepção diminui a esfera de debate desses conflitos, que na verdade deveriam ser tratados como de extrema importância, pois os atos de violência religiosa são crimes de ódio que ferem a liberdade e a dignidade humana. A liberdade religiosa e a de culto são direitos humanos fundamentais garantidos por vários documentos internacionais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto San José da Costa Rica), e nacionalmente pela Constituição Federal, compreendendo assim que a liberdade de escolher, viver e cultivar ou não uma religião compõe o núcleo de direitos que garantem uma vida digna a cada cidadão brasileiro, e, por isso, tais direitos devem ser tratados com igual importância e consideração frente aos demais direitos, justificando ainda mais a necessidade de reparação quando violados.

É nesse contexto que se faz necessário aprofundar-se a discussão de qual Estado laico temos e qual devemos ter. Existe uma diversidade de possibilidades de combinações para definirmos essa relação Religião e Estado, sendo urgente para o Brasil se aprofundar nas discussões e pesquisas sobre a temática. As decisões políticas proferidas pelo Estado representam um posicionamento claro nessa questão quando são consideradas leis como a de imunidade tributária, ensino religioso, objeção de consciência por motivação religiosa nas unidades públicas de saúde e a assistência religiosa, em unidades de internação coletiva civis e militares.

Desta forma surgem alguns questionamentos: Por que as vítimas não registram denúncias? Não procuram a justiça? Por que poucas matérias são veiculadas? Seria por conta da estrutura de atendimento precária, por medo ou por considerar que não há efeitos no combate à violência religiosa?

O que fazer quando o próprio poder judiciário não reconhece as religiões de matriz africana como sendo uma religião, pois geralmente os tribunais de primeira instância negam os pedidos de antecipação de tutela?

O juiz Eugenio Rosa de Araújo, da 17ª Vara Federal do Rio, argumentou que “manifestações religiosas afro-brasileiros não se constituem religião” (<https://oglobo.globo.com/brasil/>). A decisão diz ainda que essas práticas não contêm traços necessários de uma religião. O Ministério Público já reapresentou a ação, criticando as afirmações do magistrado.

De acordo com o Portal Geledés:

“Desde 2007, o 21 de janeiro foi instituído como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Em 2021, 14 anos após a instituição da data, o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MDH) recebeu 586 denúncias de intolerância religiosa, um aumento de 141% em relação ao ano anterior, que teve 243 denúncias.

O estado que registrou o maior número de denúncias foi o Rio de Janeiro, com 138, seguido por São Paulo, com 110. No que diz respeito ao sexo das vítimas, a maioria é constituída por mulheres, que somam 382 denúncias (65,19%). Os homens foram 130. Outras 74 vítimas não declararam seu gênero.

Ainda de acordo com o (MDH), a maioria das vítimas e dos suspeitos recebem até 1 salário-mínimo, indicando que a população mais pobre é a mais atingida pela prática.”

Alguns casos que envolviam o direito fundamental à liberdade religiosa chegaram ao Supremo Tribunal Federal. Ao longo dos anos, essas ações chegaram até ao Tribunal devido ao fato de se tratar de competência do STF discussões sobre a constitucionalidade de determinadas leis ou julgados.

Observa-se então que caberá ao intérprete dos fatos e da norma, no contexto global em que se insere, no exame de casos concretos, no controle difuso de constitucionalidade e legalidade, nas instâncias próprias, verificar se ocorreu, ou não, com o proselitismo, desvirtuamento das finalidades da lei. Por esse modo, poderão ser coibidos os abusos.

A liberdade religiosa, na condição de direito subjetivo, assegura tanto a liberdade de confessar (ou não) uma fé ou ideologia quanto gera direitos à proteção contra perturbações ou qualquer tipo de coação oriunda do Estado ou de particulares. E, ainda, objetivamente, tais liberdades fundamentam a

neutralidade religiosa e ideológica do Estado, como pressuposto de um processo político livre.

Um exemplo recente foi o julgamento em 28/03/2019, pelo STF, do recurso extraordinário nº 494.601; por unanimidade de votos, o (STF) entendeu que a lei do Rio Grande do Sul que permite o sacrifício de animais em ritos religiosos é constitucional.

A Constituição Federal de 1988 trouxe significativas contribuições para a proteção do livre exercício das crenças e cultos existentes no Brasil, país laico e democrático. Conjugado à garantia constitucional, o Estatuto da Igualdade Racial fortaleceu os contornos legais do que se pode chamar liberdade religiosa.

No universo das manifestações religiosas encontramos as religiões de matriz africana, que apresentam um elemento dogmático peculiar – trata-se da prática do sacrifício em seus rituais de animais, também denominada sacralização ou imolação, que faz parte das suas liturgias fundamentais, portanto, protegida pela Constituição Federal e pelo Estatuto da Igualdade Racial.

Conclui-se, portanto, que à luz do sistema jurídico brasileiro inexistem qualquer objeção ao sacrifício religioso de animais. Os discursos ideológicos forjados em nome da defesa dos direitos dos animais, neste embate específico, assumem contornos de intolerância religiosa, posto que cuida de tentar proibir, através do Poder Legislativo, apenas o sacrifício ritual de animais não humanos nas liturgias das religiões afro, mas não se opõe ao sacrifício ritual que alimenta a lucrativa indústria de produtores da chamada carne branca, que serve ao mercado israelita e muçulmano.

Considerações Finais

Percebemos um pequeno avanço legislativo, na tentativa de combater a intolerância e o racismo.

No entanto, não vemos qualquer enquadramento efetivo nos casos de ataques às casas de candomblé e umbanda.

Em momento de constrição motivada pelo isolamento social por causa da pandemia do coronavírus, cada religião manifesta a fé de maneira própria.

No entanto, as religiões de matrizes africanas ou afro-brasileiras nem sempre puderam usufruir o direito de livre profecia da fé, prevista na Constituição Federal de 1988.

No início da pandemia, entendemos que, além da intolerância, trata-se na verdade de atos racistas. O que acontece hoje com as religiões de matrizes africanas, com os povos tradicionais, são práticas de puro racismo.

Não podemos considerar como intolerância, pois a *intolerância* é quando a pessoa se afasta daquilo que não tolera, não suporta, mas, quando as pessoas têm atitudes agressivas, atitudes extremamente violentas e atacam, e esse ataque provoca a destruição e a violência, esses atos são racistas.

Não podemos deixar de mencionar que as práticas racistas ultrapassam todo e qualquer tipo de intolerância, é muito mais do que não tolerar, mas sim um ato de extirpar da sociedade as tradições religiosas afro-brasileiras.

Nesse contexto, ao longo da história do Brasil, as religiões afro-brasileiras foram submetidas não apenas à marginalização social, mas também à repressão e omissão do Estado, quando este não atua de forma eficaz e afirma que se trata apenas de casos isolados.

Essas práticas discriminatórias contra as religiões afro-brasileiras, cometidas pelo Estado, muitas vezes de forma comissiva ou omissiva, se fizeram presentes e atuantes por meio do aparato jurídico, político, social, e das instituições de segurança pública, tais como a polícia militar, polícia civil, polícia judiciária e polícia federal.

Embora atualmente assuma outras roupagens, o racismo religioso segue sendo reproduzido reiteradamente pelo poder público, como uma espécie de círculo vicioso de manutenção e perpetuação dos atos racistas atra-

vés da repetição do passado, sendo defendido diuturnamente como se fosse uma questão de segurança pública ou até mesmo uma questão de segurança nacional, perseguindo as casas, seus líderes religiosos, além de pessoas iniciadas ou não que frequentam ou simplesmente simpatizam com as religiões afro-brasileiras.

Além das formas de violência que se manifestam materialmente, ou seja, a destruição dos terreiros, e a evidente perseguição às pessoas que frequentam, o racismo contra as religiões afro-brasileiras também se expressa a partir da suposta proteção e tutela de outros bens jurídicos.

Um exemplo clássico disso é o discurso da poluição sonora supostamente provocada pela utilização de atabaques durante as práticas litúrgicas de matriz africana. Ora, mas os cultos de outras religiões emitem sons de mesma ou maior intensidade, por meio de aparelhos mecânicos ou, ainda, sinos! Vejam que o que aparentemente parece proteção da sociedade contra sob a égide da lei do silêncio, só tem aplicabilidade para as religiões afro-brasileiras, para as demais liturgias não se enquadra.

Recentemente nos deparamos com uma situação absurda em que uma mãe na cidade de Araçatuba, interior de São Paulo, perdeu a guarda de sua filha em decorrência de ter autorizado a iniciação da criança em sua religião; óbvio que se tratava de iniciação no candomblé. O espanto é que a Justiça concedeu uma liminar e retirou a guarda da criança de sua mãe, sem sequer ouvir a mãe, ou mesmo investigar o que havia ocorrido.

Importa salientar que não houve indício de maus-tratos ou qualquer outra forma de abuso, o que foi constatado inclusive por laudo pericial.

Diante de tudo que sinteticamente se expôs até aqui, notam-se a gravidade e a persistência do racismo devido ao fato do não reconhecimento das religiões afro-brasileiras como instituições religiosas de direito e, como tal, resguardadas pela Constituição Federal, o que deveria gerar o reconhecimento e o cumprimento das leis, bem como dos poderes democráticos constituídos na perspectiva de aglutinadora de identidades religiosas, raciais e culturais.

Bibliografia

CARDOSO, Francilene. Racismo e necropolítica: a lógica do genocídio de negros e negras no Brasil contemporâneo. Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Revista de Políticas Públicas, vol. 22, pp. 949-968, 2018.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. Terreiros de Candomblé como Comunidades Tradicionais Africanas. In: SILVA, Vagner G. da & OLIVEIRA, Rosenilton S. de & NETO, Jose Pedro da Silva (orgs) - Alaiandê Xirê- Desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI. São Paulo, FEUSP. P.198-223 Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/435/385/1530-1>

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e Identidade Cultural Negra: Católicos, Afro-Brasileiros e Neopentecostais. In: SILVA, Vagner G. da & OLIVEIRA, Rosenilton S. de & NETO, Jose Pedro da Silva (orgs) - Alaiandê Xirê- Desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI. São Paulo, FEUSP. P. 224 – 271 Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/435/385/1530->

SILVA, Vagner G. da. Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). In: Revista USP. São Paulo, USP-CCS, n. 55 2002. (pp. 82-111).

Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/diversidade/a-intolerancia-religiosa-nao-vai-calar-os-nossos-tambores>

Disponível em: <https://ponte.org/o-que-e-necropolitica-e-como-se-aplica-a-seguranca-publica-no-brasil>

Dados do IBGE-2010: http://web.archive.org/web/20120516022033/http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicsoais2010/SIS_2010.pdf.

Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/brasil/mpf-recorre-de-decisao-da-justica-que-nao-reconhece-umbanda-candomble-como-religioes-12507234>>.

Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/denuncias-de-intolerancia-religiosa-cresceram-141-no-brasil-em-2021/>>

3. POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA: NOTAS DE UMA CATEGORIA EM CONSTRUÇÃO ENTRE 2010 E 2016

*José Pedro da Silva Neto*³⁴

Resumo: Este artigo discute a categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, cunhada no I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Como se trata de uma categoria em construção nas produções acadêmicas e nas políticas públicas, pretendemos apresentar alguns dos seus sentidos, seus principais articuladores e o campo político, ideológico e conceitual no qual tem sido debatida entre 2010 e 2016.

Palavras-chave: Racismo; População afro-brasileira; Povos e comunidades tradicionais de matriz africana; Política pública.

³⁴ Mestrando em Antropologia Social pelo PPGAS-USP. E-mail: inatobi@usp.br. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0558573375443892>. <https://orcid.org/0000-0002-7062-2441>. Trabalho realizado com apoio da Capes.

Introdução

A escravização de seres humanos, a diáspora “africana” forçada (Gilroy, [1993] 2012; Matory, 2005; Hall, 2009) e todo o decorrente marcado pelas diferentes formas de violência sobre a população negra e seus descendentes, é referência para a compreensão do processo de desterritorialização e desconstrução das identidades dos povos trasladados ao Brasil.

Para a compreensão do processo de desterritorialização, desconstrução e “reterritorialização” (Sodré, 1988, p. 50), a partir do patrimônio sociocultural, são referências as identidades dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana no Brasil.

O conjunto dos povos africanos trasladados para o Brasil e as suas diversas variações e denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos originários, representam o contínuo civilizatório dos africanos fora de seu continente originário, constituindo territórios próprios (Silva Neto, 2016, p. 25).

Entende-se por comunidades tradicionais os territórios ou casas tradicionais constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação destas com as populações originárias e com o meio ambiente. São espaços públicos ou privados caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade, pela relação sustentável com o meio ambiente, onde estão preservados também práticas tradicionais alimentares e de saúde (Silva Neto, 2016, p. 25).

O racismo, estrutural, entendido como a “crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural” (Munanga, 2003), é, sem dúvida, a principal violência por que passam historicamente os povos tradicionais de matriz africana, pois frequentemente afere que a população negra e tudo relacionado a ela não são detentores de humanidade, como afirmaram Frantz Fanon (2005 [1961], 2008), Sueli Carneiro (2005), Paulo Cesar Pereira de Oliveira, (2011a), entre outros.

Entendendo esses territórios para além dos aspectos físicos e geográficos, em uma definição que contemple a cultura, as representações e todos os valores ancestrais nelas contidos, esse pertencimento define quem é e quem não é, quem pertence e quem não pertence ao universo que é expresso, além do espaço físico, tanto pelas formas simbólicas, culturais, pela língua, quanto pelas inúmeras práticas, tecnologias e atividades concretas.

Nesse sentido, os terreiros são exemplares desses territórios.

O terreiro [...], afigura-se como a forma social negro-brasileira por excelência, porque além da diversidade existencial e cultural que engendra, é um lugar originário de força ou potência social para uma etnia que experimenta a cidadania em condições desiguais. Através do terreiro e de sua originalidade diante do espaço europeu, obtêm-se traços fortes da subjetividade histórica das classes subalternas no Brasil (Sodré, 1988, p. 19).

É justamente a mediação, a ampliação do espaço para outros aspectos e sentidos da existência, para além da propriedade privada, que dão significados e sentidos para os diferentes territórios tradicionais de matriz africana. Como afirma Vagner Gonçalves da Silva (1994, p. 63), “A organização espacial dos terreiros, ao reunir em um mesmo espaço o local de moradia e de culto dos negros, reintroduziu, em escala pequena, os padrões africanos”.

Uma mediação que inclui, indissociavelmente, o material e imaterial, o tangível e intangível, o cosmo e o outro, o próximo, o dotado de possibilidades de ações e de respostas, ou seja, os terreiros como “epicentros de uma experiência sociocultural singular no Brasil” (Silva, 2021, p. 293).

Entender conceitualmente o compêndio civilizatório ou *princípios civilizatórios* para além da religiosidade ou religião, no qual esta importante parcela da população brasileira atua, direcionará uma melhor opção para a ausculta e, por consequência, possibilitará elaborar políticas públicas mais adequadas.

Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: Alguns marcos legais, institucionais e sociais

As chamadas religiões de matriz africana ocuparam um lugar subalternizado e punitivo desde o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição no período do domínio português, na Constituição do Brasil Império de 1824, na Constituição do Brasil republicano de 1891, incluindo o Código Penal Republicano, que determinou o crime de espiritismo, magia e sortilégios e o de curandeirismo (Silva, 2019, p. 226).

Somente em 1988, na seção dedicada à cultura, a Constituição “Cidadã” da República Federativa do Brasil estabeleceu, no Capítulo III, Seção II - Da Cultura, artigo 215, inciso 1º que:

O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional. (Brasil, 1988.)

Ainda no mesmo capítulo e seção citados acima, ressalta-se no artigo 216:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico.

§ 1º O poder público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem.

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos. (Brasil, 1988.)

Estes enunciados foram as bases legais iniciais para a construção de políticas públicas direcionadas aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana (MAF)³⁵, mas que só sairão do papel a partir de 2013 com o I Plano.

Em relação à participação social, as iniciativas para construção e efetivação de políticas públicas levam em consideração as motivações das ações antirracistas das organizações do movimento negro nacional, além do reconhecimento, pelo governo federal a partir de 2003, com a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva, das injustiças e das discriminações raciais vividas pela população afro-brasileira.

Nesse processo, dois importantes marcos foram a “Marcha Zumbi contra o racismo, pela cidadania e pela vida” (1995), em Brasília, e a “III Conferência mundial contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e formas correlatas de intolerância” (2001), em Durban (África do Sul). (Bernardo, Maciel, Figueiredo e Silva Neto, 2017, p. 16-17.)

A partir da Conferência de Durban, evidencia-se a importância de ações concretas na área educacional e cultural, visando ao combate ao racismo, à discriminação racial e à xenofobia. Uma das respostas, como exemplo, do Estado brasileiro, após amplos debates com a sociedade civil, foi à promulgação da Lei 10.639/2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”.

Estes objetivos estão de acordo com a afirmação de Munanga (2002), ao declarar que, para combater o racismo no Brasil:

[...] e, conseqüentemente, reduzir a exclusão do negro na sociedade, não bastam discursos apaixonados. É necessária a implementação de políticas especiais e pontuais, ou seja, de políticas de ação afirmativa, de ação positiva ou, como preferem outros, políticas de discriminação positiva ou políticas compensatórias.

35 A partir deste ponto usarei a sigla MAF ao me referir aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

No plano internacional, o Brasil assinou, durante a Conferência das Nações Unidas sobre o meio ambiente e o desenvolvimento realizada em 1992, a Convenção da Diversidade Biológica (CDB), a qual propunha medidas para assegurar a conservação da biodiversidade e seu uso sustentável e a Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho – OIT em 1989, promulgada por decreto presidencial em [2002] 2004, estabelecendo que:

Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade (Brasil, 2004)

No plano institucional, a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir/PR), em 2003, possibilitou a Fundação Cultural Palmares (FCP) do Ministério da Cultura, criada anteriormente em 1988, atuar prioritariamente para o cumprimento de sua missão institucional, ou seja, a salvaguarda da cultura afro-brasileira. Até 2003 a FCP, ligada ao Ministério da Cultura (MinC), era o único e solitário órgão governamental federal que tratava sobre as questões afro-brasileiras no Brasil.

Com a criação da Seppir/PR, naquele momento órgão com *status* de ministério vinculado à Presidência da República, e sua Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais (Secomt), a FCP deixa de estar absurdamente sobrecarregada, e abre-se institucionalmente a possibilidade da construção de políticas públicas para os MAF no Brasil.

Diante do exposto, somente em 2007, a partir do Decreto nº. 6.040, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), que de fato o Estado brasileiro, as organizações da sociedade civil e lideranças tradicionais de matriz africana iniciam pactuação e construção que culminaram em 2013 para a efetivação do I Plano, coordenado pela Secomt da Seppir/PR.

Antes do I Plano

O diálogo nacional de políticas públicas específicas para os MAF foi balizado especificamente a partir de dois marcos.

O primeiro decorreu de uma histórica articulação de autoridades e lideranças tradicionais de matriz africana a partir da II Conferência Nacional de Cultura (2010), e o segundo, no transcorrer da “Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro” ocorrida entre 28 e 30 de novembro de 2011 em São Luís, Maranhão.

Interessante notar que as definições de “autoridade” e “liderança” para definir o protagonismo de sujeitos individuais partiram das noções veiculadas nas/pelas próprias comunidades nas quais são os mais velhos investidos da autoridade que a ancestralidade e suas comunidades lhes conferem, assim como as lideranças são constituídas em observância à hierarquia própria dos territórios e das casas tradicionais (Silva Neto, 2016, p.25). Alargou-se para além da religião e religiosidade a compreensão de uma ideia disseminada na sociedade em geral expressa nas nomenclaturas: pai ou mãe de santo.

O primeiro marco foi na construção, coesão e pactuação de um grupo heterogêneo de lideranças tradicionais de matriz africana a partir da II Conferência Nacional de Cultura realizada em 2010 em Brasília (DF). Este grupo inicial foi composto por atores atuantes no campo da cultura negra de dez estados brasileiros, ligados às diversas organizações do movimento negro institucionalizado, às vezes a mais de uma, mas que quase não tinham voz nos fóruns dedicados às questões relacionadas aos MAF.

Os movimentos negros, academias, partidos políticos e a maior parcela da população nacional sempre olharam para os MAF como parceiros “menores” e/ou “irrelevantes”. No campo dos movimentos, por exemplo:

Ainda na década de 1930, os líderes da Frente Negra Brasileira, que se viam como devotos católicos, apelavam aos seus filiados que se afastassem das “macumbas”, uma vez que viam nelas antros do atraso e de perdição. Posteriormente, ocorreu toda uma reavaliação de tais práticas religiosas e culturais. O quilombo e o candomblé tornar-se-iam os exemplos mais importantes da “resistência cultural negra” e, dessa forma, símbolos máximos da “identidade negra”. (Hofbauer, 2011, p. 68)

Na academia³⁶, mais um exemplo trazido por Hofbauer sobre a perspectiva de Roger Bastide, onde: “[...] O cientista francês diferencia dois tipos de “resistência negra” no Brasil – a cultural e a política –, que ele via como antagônicas e, de certa forma, excludentes (Bastide, 1985, p. 74)” (Hofbauer, 2011, p. 39).

Este olhar é unânime e destacado, por exemplo, na consulta pública para a construção do I Plano Nacional para Cultura Afro-Brasileira, que teve contribuições por meio web e presenciais de vinte estados e Distrito Federal. O I Colegiado Setorial de Cultura Afro-Brasileira do CNPC/MinC, eleito e 100% composto por lideranças tradicionais de MAF que se reuniam desde a II Conferência, destacou em 2015 que:

[...] a indicação do descaso, do reducionismo e do fortalecimento de estereótipos impostos aos fazedores e grupos em estados onde se concentram grande número de afro-brasileiros. Não existe quase nenhuma política pública institucional específica para os segmentos da cultura afro-brasileira em todas as regiões do país consultadas. Existem, em algumas cidades, conselhos e comissões oficializadas pelo poder público, que não conseguem, de fato, construir políticas públicas para o segmento afro-brasileiro. Ficam restritas a realizações de eventos pontuais, geralmente em datas comemorativas e/ou em festividades, como o carnaval, onde a arte e a cultura afro-brasileira são tratadas apenas como exóticas e populistas (Brasil, 2015, p. 14).

Mesmo após a redemocratização foi imposto aos MAF participações restritamente no campo das religiosidades, onde só apareciam quando autorizados os símbolos, roupas, indumentárias, instrumentos, entre outros, totalmente desprovidos de seu profundo significado e conteúdo, incluindo ainda a “inculturação” do movimento negro da Igreja Católica³⁷.

A partir da articulação, compreensão e organização pessoal das autoridades tradicionais de matriz africana, imbuídas pelos *princípios civilizatórios* de matriz africana, é que o governo federal e as instituições, inclusive dos movimentos negros, foram pressionados a alargar a compreensão do que “nós somos” e da importância do desenvolvimento de políticas públicas de estado para além da relação com o sagrado.

36 Para detalhamento sobre o tema entre 1900 e 1960 ver Vagner Gonçalves da Silva (2002).

37 Para o aprofundamento do tema sobre religião e identidade negra veja Oliveira (2016) e Silva (2019).

O grupo de lideranças organizadas desde a II Conferência Nacional de Cultura (2010) ampliou-se na construção da Comissão Nacional de Organização da Oficina Nacional de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiro instituída pela Portaria nº 28 de 12 de agosto de 2011 (Brasil, 2012) que organizou e delimitou os caminharos aos governos na I Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro (2011). Foram centenas de autoridades tradicionais participantes neste encontro e, a partir daí, ampliou-se ano a ano em outros encontros menores, aproveitando agendas em comum, não só relacionadas ao campo da cultura, mas também da segurança alimentar e nutricional, saúde, meio ambiente, promoção da igualdade racial, mulheres, juventude, entre outras.

O êxito, pouco falado, da Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiro, organizada em parceria entre a sociedade civil e a Secretaria da Cidadania Cultural do Ministério da Cultura (SCC/MinC), Fundação Cultural Palmares do Ministério da Cultura (FCP/Minc), Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional do Ministério da Cultura (Iphan/MinC), Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (Seppir/PR), Secretaria Nacional da Juventude da Presidência da República (SNJ/PR), Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão (Secma) e Secretaria Extraordinária de Igualdade Racial do Maranhão (Seir/MA) certamente foi a elaboração de propostas específicas para os MAF, a partir de nós com a articulação de entidades nacionais institucionalizadas do chamado movimento negro e das poucas que já vinham desenvolvendo ações junto aos MAF.

Nesse sentido, como apontou Tozi:

A partir dos anos 2000, com a implementação de um projeto de governo popular, os espaços de participação social foram ampliados e se consolidaram como os instrumentos de gestão de políticas públicas para segmentos sociais historicamente excluídos da gestão do Estado brasileiro (Tozi, 2016, p.7).

Na Oficina, algumas lideranças de matriz africana integrantes da comissão organizadora³⁸ representando a sociedade civil, por exemplo, Paulo Cesar Pereira de Oliveira (Pai Paulo Ifatide), da cidade de Ribeirão Preto, SP, já trazia publicamente o debate para ampliar a ideia reducionista contida na categoria “terreiro” para MAF, principalmente no debate com as esferas governamentais. Assim, apesar de a terminologia Povos de Terreiro estar presente no título da Oficina, podemos encontrar a discussão de sua ampliação para MAF publicada no relatório final, como:

Os chamados terreiros são territórios sagrados para os **povos de matriz africana**. [...] Trata-se de espaços de acolhimento e resistência que deflagram a expressividade sobre os aspectos rituais, míticos, religiosos, sociais e culturais, [...]. Além de suas funções religiosas, essas casas são importantes também por sua contribuição para a promoção de coesão social, da sustentabilidade e da saúde psíquica das comunidades onde estão situadas. [...] (Brasil, 2012, p.12, grifo nosso.).

O I Plano MAF

A partir de 2011, no primeiro mandato de Dilma Rousseff como Presidente da República, tendo Luiza Bairros (1953-2016) como ministra-chefe da Seppir/PR e Silvany Euclênio como Secretária Nacional de Políticas para Comunidades Tradicionais - Secomt da Seppir/PR, é que o I Plano começa a tomar forma no governo federal.

Até o lançamento do I Plano, em 2013, três momentos organizados pela Secomt podem ser considerados como marco neste processo. O primeiro, uma reunião realizada nos dias 25 e 26/07/2011, no Rio de Janeiro, com a presença de Muniz Sodré, Makota Valdina Pinto, Paulo César Pereira de Oliveira, Sérgio Ferretti, Silas Nogueira, Silvany Euclênio e Nilo Nogueira³⁹.

O segundo foi a primeira audição pública no seminário intitulado “Territórios das Matrizes Africanas no Brasil” ocorrido em Brasília nos dias 14 e

38 Algumas destas lideranças de MAF, como Luiz Carlos Menezes Dantas - BA (Pai Lula Dantas), Maria Lúcia Góes Brito - BA (Mãe Lúcia), Oneide Monteiro Rodrigues - PA (Mametu Nangetu), Marcia Dória Pereira - RJ (Mãe Márcia de Oxum), Paulo Cesar Pereira de Oliveira (Baba Paulo Ifatide) e Valmir Ferreira Martins - RS (Baba Diba de Yemoja), foram posteriormente eleitas integrantes do primeiro Colegiado Setorial de Cultura Afro-Brasileira do CNPC/MinC. Aderbal Moreira Costa - RJ (Aderbal Axogun), Maria Elizabeth Santiago de Oliveira - PE (Mãe Lúcia de Oya) e Maristela Tomás dos Santos - SE são também outras autoridades tradicionais que disseminaram o conceito de MAF.

39 Fragmentos desta reunião podem ser acessados no artigo de José Pedro da Silva Neto (2019).

15/12/2011, logo após a Oficina do Maranhão, que terminou em 30/11/2011. A ação contou com a presença de 42 lideranças tradicionais de diferentes regiões do país e de diversas matrizes, bem como acadêmicos e gestores, além da Seppir/PR de outros quatro ministérios (Ministério do Trabalho e Emprego, Ministério do Desenvolvimento Social, MinC [Fundação Cultural Palmares e Secretaria de Cidadania Cultural], Secretaria Nacional da Juventude e Secretaria Geral-PR).

O objetivo continuou sendo produzir subsídios para a elaboração de políticas públicas para o MAF. Afora um rico e profundo debate sobre o tema entre os presentes, houve a apresentação a partir de quatro *slides* do professor Jayro Pereira de Jesus (Egbon Ògiyán Kalafó Olorode) e um texto de Paulo Cesar Pereira de Oliveira (Pai Paulo Ifatide), intitulado “Povos Tradicionais de Matriz Africana”, que dizia:

[...] busca-se aqui uma perspectiva que considera a visão africana e valores presentes em praticamente todas as culturas dos povos vítimas da escravidão ocidental, valores esses que, de certa forma, são capazes de compor alguma unidade dessas culturas em que pese todos os esforços para suas fragmentações e destruição (Oliveira, 2011b).

A partir dos esforços da Secomt, em 2011 e ao longo de 2012 houve dezenas de reuniões e atividades entre diversas lideranças, representantes dos movimentos negros e gestores de ministérios. A sistematização de todos estes momentos irá culminar em um documento produzido por Silas Nogueira, intitulado “Os povos tradicionais de matriz africana: elementos para a definição e conceituação”.

E, finalmente, o terceiro marco foi a criação do Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) instituído pela Portaria nº138, de 6 de dezembro de 2012, da Seppir/PR. O GTI foi composto por 11 órgãos federais (Seppir/PR, MDS, MMA, MinC, FCP, Iphan, MEC, MS, MPOG, SDH e Embrapa).

O I Plano foi lançado no dia 29/01/2013 na Esplanada dos Ministérios em Brasília, DF, no Salão Negro do Palácio da Justiça, com a presença de cerca de trezentas pessoas, na sua grande maioria lideranças e autoridades tradicionais de matriz africana de todo o Brasil, além de ministros, chefe de estado e parlamentares.

Coordenado pela Secomt da Seppir/PR, em parceria com dez órgãos federais, as iniciativas e metas do I Plano foram distribuídas em três eixos estratégicos: (i) Garantia de Direitos, (ii) Territorialidade e Cultura e (iii) Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável, num total de dez objetivos, 19 (dezenove) iniciativas e 57 (cinquenta e sete) metas, com 57% delas parcial ou completamente executadas (Silva Neto, 2019, p. 109).

Além de Silvany Euclênio, secretária da Secomt, o I Plano foi sistematizado por Bárbara Oliveira, Luana Lazzeri Arantes⁴⁰, Waldemir Rosa e Marcelo Vilarino, todos integrantes naquele momento da Secomt – Seppir/PR.

A composição de uma das mesas de lançamento do I Plano refletiu o intento em abarcar toda a diversidade de MAF presente no Brasil. Estiveram representados os povos jeje, bantu e iorubá, respectivamente nas falas das lideranças de Buda de Bobossa, Makota Zimewanga Valdina Pinto e José Ribamar Feitosa Daniel.

A partir de então nos parece que finalmente houve aceitação dos movimentos negros no Brasil sobre a necessidade e importância de construção de políticas públicas para MAF não somente a partir da faceta religiosa, tanto que, ano a ano, a partir do I Plano foram construídos municipal e estatualmente conselhos, fóruns e projetos de lei baseados não mais somente a partir dos aspectos do sagrado afro-brasileiro.

Um grande exemplo disso foi a Plenária dos Povos e Comunidades Tradicionais Matriz Africana realizada nos dias 04 e 05 de julho de 2013, como espaço de articulação preparatório para a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (III CONAPIR), que ocorreu em novembro de 2013. A plenária, que foi organizada pela Secomt, contou com a participação de 160 lideranças de Matriz Africana representando 71 (setenta e uma) entidades Tradicionais de Matriz Africana de 27 estados e do Distrito Federal, com a eleição de 71 delegados nacionais para a III Conapir. Apesar de a conferência de igualdade racial possuir instâncias municipais e estaduais, este foi o único momento durante todas as suas edições que ocorreu uma plenária nacional deliberativa exclusiva para o MAF. Na ocasião, que contou também com a pre-

40 Antropóloga que, como gestora do MDS, em 2010 organiza a pesquisa e publicação junto com Mônica Rodrigues, intitulada Alimento: Direito Sagrado: Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros. Brasília, DF: MDS; 2010.

sença da presidenta Dilma Rousseff, foi lido por Makota Valdina Pinto e aprovado por unanimidade na plenária um texto produzido por inúmeras lideranças de MAF, chamado “Povos Tradicionais de Matriz Africana” (Anexo I).

O texto teve como seu principal objetivo nacionalizar o debate sobre MAF para além das chamadas políticas de igualdade racial, e surtiu efeito, pois foi levado por lideranças e autoridades tradicionais de MAF para instâncias municipais e estaduais preparatórias, não específicas para MAF, da III Conapir. A antropóloga Mariana Ramos de Moraes analisa e registra, por exemplo, o caso de Belo Horizonte, onde o mesmo texto foi apresentado:

Ainda em 2013, porém, houve um indicativo de mudança, ao menos no espaço de debate constituído pela Cepir belo-horizontina. [...] Dikota Djanganga, [...] solicitou que fosse incluído nas pastas entregues aos participantes da conferência municipal um texto contendo a nova terminologia a ser adotada [...] (Moraes, [2015] 2018, p. 294).

Conforme apontamos neste artigo, antes mesmo do seu lançamento e durante a execução do I Plano, a Secomt, a partir do pleito de lideranças de MAF, buscou construir espaços para avaliação e divulgação do I Plano, bem como a disseminação do conceito de MAF.

Um destes momentos organizados por Silvany Euclênio, à frente da Secomt, realizado em Brasília nos dias 4 e 5/12/2014, com o apoio do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD-ONU), Ministério da Justiça, Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República – SDH-PR e Companhia Nacional de Abastecimento (Conab), foi o seminário “Racismo e Tradições Africanas no Brasil”, com a presença de aproximadamente sessenta lideranças tradicionais de matriz africana de todo o Brasil. O seminário teve como objetivos:

- Promover o diálogo entre governo e sociedade civil a respeito da incidência do racismo sobre as tradições africanas no Brasil

- **Refletir sobre as diversas formas de manifestação da violência racial**, simbólica e física contra as tradições africanas no Brasil;

- Contribuir para o fortalecimento institucional das lideranças e entidades tradicionais de matriz africana, na relação com o Estado e outras instituições;

- Estabelecer diretrizes para elaboração de políticas públicas e propor ações para a atuação do Estado no combate ao racismo e na promoção e valorização das tradições africanas no Brasil (Brasil, 2014, grifos do impresso).

Os debates, além de uma mesa de abertura governamental, foram divididos em quatro painéis: Racismo institucional e tradições africanas no Brasil; Mídia e tradições africanas no Brasil; Tradições alimentares, ambientais e de saúde; e Da violência simbólica à violência física, com as falas de Aderbal Moreira Costa, Bárbara Oliveira Souza, Carlos Alberto Júnior, Clébio Correia de Araújo, Gabriel de Carvalho Sampaio, José Pedro da Silva Neto, Lúcia Maria Crispiniano da Silva, Muniz Sodré, Octávio Penna Pieranti, Regina Barros Goulart Nogueira e Romilson de Castro Madeira.

Em texto da justificativa do *folder* de divulgação do mesmo seminário, escrito por Silvano Euclênio e Paulo Cesar Pereira de Oliveira (Baba Paulo Ifatide), destaco um parágrafo que, em minha opinião, foi e continua sendo amplamente fundamental em toda trajetória de construção do conceito de MAF:

Este estado de denegação e reificação das africanidades subsistentes no Brasil, constitui a faceta mais atroz do racismo, que se sustenta exatamente na hierarquização dos grupos, na valorização negativa dos atributos, do modo de ser e viver do grupo populacional oprimido, negando a sua própria humanidade, posto que produzir cultura é um predicado essencialmente “humano” (Brasil, 2014).

Ainda na presidência de Dilma Rousseff, em 01/01/2015 a ministra Lúiza Bairros deixa a Seppir/PR, que passa a ser comandada pela ministra Nilma Lino Gomes, e com isso Silvano Euclênio retira-se da Secomt para a entrada de Givânia Maria da Silva. Na Secomt estabeleceu-se um processo de transição em que as ações relacionadas a MAF foram continuadas. No mesmo ano cria-se o Grupo de Trabalho Interministerial para a elaboração, monitoramento e avaliação do II Plano Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de Terreiros (2016-2019), e implementam-se duas consultorias que só terão seus produtos publicados em 2016: uma elaborada por Christiane Falcão, Luana Lazzarri Arantes, Silvano Euclênio e Desirée Tozi, que foi o Guia orientador para mapeamentos junto aos povos e comunidades tradicionais de matriz

africana (Falcão et al., 2016), e o outro foram o Caderno e a Cartilha Conceitual: povos e comunidades tradicionais de matriz africana.

As publicações em elaboração desde 2015 passam por alterações no *status* da Seppir, que é extinta e deixa de ser ministério em 02/10/2015, sendo incorporada ao recém-criado Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos do Brasil, que terá com sua ministra Nilma Lino Gomes, e incorpora toda a estrutura da antiga Secomt, inclusive com a permanência de Givânia Maria da Silva. Em 12/05/2016 ocorre o Golpe em que a presidenta Dilma Rouseff é afastada, e com isso a saída da ministra Nilma Lino Gomes.

Em 31/08/2016, dia da posse do vice-presidente Michel Temer, é extinto o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos do Brasil. A Seppir, ainda sem *status* de ministério, e consequentemente a Secomt são transferidas para o Ministério da Justiça, cujo ministro era Alexandre de Moraes.

Apesar de toda essa turbulência política governamental e do golpe de Estado, o marco conceitual de MAF não sofreu nenhum tipo de alteração de conteúdo.

Marco Conceitual de MAF e seus escritores

A partir de processo seletivo ingressei em 2015 na consultoria Prodoc PNUD-ONU BRA 13/020, onde sistematizei e organizei os registros produzidos⁴¹ em reuniões, seminários e oficinas, organizados pela Seppir/PR e outros órgãos federais, e outros documentos, tais como instrumentos de

41 Alguns deles: Seminário “Territórios das matrizes africanas no Brasil - Povos Tradicionais” (2011); IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, MDS (2011); Oficina de Trabalho “Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” (2012); Reunião de trabalho com Lideranças Tradicionais de Matriz Africana (2012); Plenária preparatória dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana para a III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2013); III Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial (2013); III Conferência Nacional de Cultura, MinC (2013); Seminário Segurança Alimentar e Nutricional dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2014), entre outros.

gestão do governo federal⁴², Marcos Legais⁴³ e Documentos⁴⁴ gerados a partir de várias instâncias de participação social⁴⁵, como Conselhos e Conferências entre os anos de 2010 e 2016, que culminaram no Caderno e Cartilha: povos tradicionais de matriz africana publicados em 2016 pelo Ministério da Justiça e Cidadania.

As publicações, elaboradas em dois formatos para que pudessem ser atingidos públicos diferenciados, tiveram a revisão feita por Carolina Carret Hofs, Desirée Tozi e Fernanda Martins; fotografias de Fernanda Ayodele Procópio, Sandra Campos e Felipe Torres; e a coautoria de Aulo Barretti Filho, Buda de Barbosa, Júlio Santana Braga, Makota Valdina Pinto, Muniz Sodré, Paulo César Pereira de Oliveira, Regina Goulart Nogueira, Silas Nogueira, Silvano Euclênio, Tião Soares, Vilma Piedade e Wanderson Flor do Nascimento.

Por conta de uma obrigatoriedade burocrática, os impressos mencionaram aqueles que o escreveram como colaboradores (Silva Neto, 2016, p.

42 Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PNPIR); Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (PNSIPN); Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI); Plano Plurianual (PPA) (2012-2015) (2016-2019); I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2012-2015); Plano Nacional de Cultura (2012); III Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH 3) (2010); I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (2012-2015) Diretrizes Curriculares para Educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana (2004), entre outros.

43 Constituição Federal de 1988 – artigos 3º, 4º, 5º; 215 e 216; Lei nº 9.459 de 13 de maio de 1997 sobre a injúria racial; Lei No 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”; Lei Nº 10.678, de 23 de maio de 2003, que cria a SEPP/PR; Decreto Nº 4.886 de 20 de novembro de 2003, que institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial; Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho; Decreto nº 6.040 de 07 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; Decreto nº 6.177 de 01 de agosto de 2007, que promulga a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - UNESCO; Portaria nº 992 de 13 de maio de 2009, que institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra; Decreto Nº 6.872, de 4 de junho de 2009, que institui o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial; Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010 que institui o Estatuto da igualdade Racial; Decreto 7.272, de 25 de agosto de 2010, que define as diretrizes e objetivos da Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, entre outros.

44 Exposição dos Motivos do Colegiado de Culturas Afro-Brasileiras para ampliação da representação das culturas afro-brasileiras no Conselho Nacional de Política Cultural, nos conselhos estaduais e municipais de cultura e demais instâncias de participação e controle social do Sistema Nacional de Cultura, aprovada pelo Conselho Nacional de Política Cultural em sua 19ª Reunião Ordinária realizada em Brasília no dia 20 de junho de 2013; Interfaces da Cultura Negra e os Povos Tradicionais de Matriz Africana - Elementos para Definição e Conceituação (Colegiado Setorial de Cultura Afro-Brasileira do Conselho Nacional de Políticas Culturais do Ministério da Cultura), aprovadas em reunião realizada no Encontro de Culturas Populares e Tradicionais, 01 a 06 de outubro de 2013, São Paulo, SP), entre outras.

45 Resoluções da I, II e III Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial, 2005, 2009, 2013, respectivamente; Pré-Conferência Nacional de Cultura Afro-Brasileira, 2009, FCP/MinC; Oficina Nacional para elaboração de Políticas Públicas de Cultura para Povos Tradicionais de Terreiros, Ministério da Cultura, 2011; Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil – Povos Tradicionais de Terreiro, Seppir, 2011; IV Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, 2011, MDS; III Conferência Nacional de Cultura, MinC, 2013, entre outras.

3), foi o formato possível, e nosso desejo aqui é registrar adequadamente o que fizemos como um povo, já que a totalidade das autorias são povo de MAF.

Considerações finais

O debate sobre os componentes distintos e iguais nas categorias *religião* e *cultura* é ontológico desde o surgimento das ciências humanas. Entre continuidades e rupturas, a troca, oposição ou junção entre elas ainda está longe de um ponto final. No Brasil, as mesmas categorias acrescidas ao componente étnico-racial negro ou afro-brasileiro é fruto de estudos até hoje, como exemplos, desde Roger Bastide ([1960]1989), Vagner Gonçalves da Silva (2000), Jocélio Teles dos Santos (2005), Mariana Ramos de Moraes ([2015] 2017), entre outros.

O antropólogo Rosenilton Silva de Oliveira aponta:

Pensar, portanto, as religiões afro-brasileiras nos termos de *povos tradicionais de matriz africana*, segundo os próprios agentes religiosos, permitiria escapar desta encruzilhada entre *religião* e *cultura*, já que, enquanto povo tradicional, estes dois universos seriam apenas elementos constitutivos. No plano discursivo e, sobretudo, no debate com o poder público, esta nova gramática de identificação pode apresentar alguns ganhos. Entretanto, na esfera religiosa, ela mostra-se insuficiente para lidar com a relação entre terreiros e igrejas (Oliveira, 2019, p. 218).

Os ganhos foram finalmente a existência e execução de um I Plano não restrito às questões relacionadas somente às religiosidades, a um único território ou “nação”, ou ainda circunscrito à governabilidade de um ministério. O I Plano, por exemplo, atendeu oito vezes 14 mil famílias dos povos de MAF entre 2013 e 2015 com a distribuição de alimentos. E, de fato, concorrendo com Oliveira, a categoria proposta objetiva-se no debate com o Estado em busca da mais rápida aplicabilidade possível, visto que, no campo das chamadas religiões, algum tipo de mudança levaria dezenas de anos, além de continuar subalternizando os povos de MAF.

O objetivo da categoria MAF é o desvelar para o Estado e para a sociedade a sua real dimensão, os *marcos e bases civilizatórias* que compõem seu léxico, sem prejuízo das autoidentificações (Silva Neto, 2019, p. 95). Os *valores civilizatórios* que “não produzem uma crítica a esta classificação”

(Silva, 2019, p. 238) acadêmica eurocentrada propõem-se enfrentar, a partir desta terminologia, o racismo. Silvany Euclênio diz: “Para o racista é mais impactante ouvir que possuímos valores ou princípios civilizatórios” do que escutar que somos formadores de uma cultura.

A compreensão acerca da incidência do racismo sobre os povos de MAF, sejam seus integrantes negros ou não negros, é princípio fundante deste conceito em construção, mesmo que para possibilitar um maior entendimento e propiciar um debate mais didático seja necessário adjetivá-lo como: religioso, recreativo, científico, cultural, estatal, geriátrico, carcerário, obstétrico, entre outros.

Afinal, nas tradições oriundas do continente africano, as estratégias de lidar com a unidade e com a multiplicidade são diametralmente opostas às do Ocidente (Flor do Nascimento, 2012).

Para as políticas públicas não é unânime e muito menos deveria ser que um quilombola deve obrigatoriamente pertencer aos povos de MAF, ou que para um quilombo ser chamado assim é fundamental existir um terreiro de candomblé ou umbanda. Por outro lado, o conceito de povos de MAF compreende que todos seus os territórios:

[...] Foram e ainda são quilombos as comunidades de terreiro que ao longo da história do negro no Brasil mostraram ter sido o lócus de engendramento por suas características especiais de útero mítico, que possibilitou a reaglutinação dos elementos fundamentais para a manutenção do negro enquanto grupo e cultura. (Sodré, 1988, p. 56)

Por fim, às vésperas de um possível retorno da possibilidade de elaborarmos e executarmos políticas públicas de MAF no Brasil, a partir das eleições majoritárias de 2022, eu me propus fundamentalmente aqui a registrar e relembrar, muito mais que analisar, alguns marcos e protagonistas deste processo em construção, para não esquecer e não buscar reinventar rodas que já estão a girar, pois afinal isto é um *princípio civilizatório* negro de MAF chamado ancestralidade.

Igualmente frisar que o conceito de MAF não é exclusivo e nem propriedade de uma única pessoa ou instituição, mas de um povo. Como enfatiza

Paulo Cesar Pereira de Oliveira (Baba Paulo Ifatide), em entrevista concedida a mim em 07/05/2022:

Desde o primeiro momento que conversamos com a ministra Luiza Bairros, cobrando políticas públicas para os povos tradicionais de matriz africana, apontamos como essencial a sistematização do conceito, para superar o reducionismo imposto pelo termo "religião", e recuperar a real dimensão civilizatória desta população.

A princípio, a própria ministra relutou, achando que nosso interesse fosse a criação de mais uma entidade. Explicamos que não, que não seria um conceito de propriedade de alguém e nem para fortalecimento de uma organização específica. Que seria um instrumental de luta contra o racismo e de fortalecimento das lutas dos povos tradicionais de matriz africana.

Ela entendeu a proposição e autorizou a Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais a iniciar uma articulação nacional para a sistematização do conceito, e também para elaborar políticas públicas específicas, resultando no Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos Tradicionais de Matriz Africana e em outros documentos oficiais.

Nos alegra ver como a sociedade civil organizada se assenhorou do conceito PTMAF, e vem ampliando sua dimensão.

Bibliografia

ARANTES, Luana Lazzeri. RODRIGUES, Mônica. (Orgs.) *Alimento: Direito Sagrado: Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros*. Brasília, DF: MDS; 2010.

BASTIDE, Roger. ([1960] 1989). *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 3ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira.

BERNARDO. Teresinha. MACIEL. Regimeire Oliveira. FIGUEIREDO. Janaína de. SILVA NETO. José Pedro da. (Orgs.). *Racismo e educação: (des)caminhos da Lei nº 10.639/2003*. 1. ed. Educ/Fapesp, São Paulo. 2017.

BRASIL, (2003). Medida Provisória nº 111, de 21 de março de 2003, convertida na Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003. Cria a Secretaria Especial de

Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. DOU de 23/02/2003.

BRASIL. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Diário Oficial da União: Brasília.

BRASIL. (2002) Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. Aprova o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes. DOU de 21/06/2002 (nº 118, Seção 1, pág. 2), 2002.

BRASIL. (2003). Lei n.10.639/2003. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”.

BRASIL. (2004). Decreto Presidencial nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. DOU de 20/04/2004.

BRASIL. (2007). Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. DOU de 08/02/2007.

BRASIL. (2012). Ministério da Cultura. Secretaria da Cidadania e da Diversidade Cultural. *Oficina Nacional de Elaboração de Políticas Públicas de Cultura para os Povos Tradicionais de Terreiros: Relatório Final*. Brasília: MinC, 2012.

BRASIL. (2013). Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*. Brasília: Seppir/PR-Secomt, 2013.

BRASIL. (2014). Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Seminário “Racismo e Tradições Africanas no Brasil”*. Brasília: Seppir/PR-Secomt, 2014.

BRASIL. (2015). Ministério da Cultura. Conselho Nacional de Políticas Culturais. *Plano Nacional para Cultura Afro-Brasileira. Colegiado Setorial de Cultura Afro-Brasileira*. Brasília: CNPC/MinC e FCP/MinC, 2015.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FALCÃO, Christiane. ARANTES, Luana Lazzeri. EUCLÊNIO, Silvany. TOZI, Desirée. (2016). *Guia orientador para mapeamentos junto aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana*. Ministério da Justiça e da Cidadania, SEPPPIR, PNUD/ONU. Brasília, DF, 2016.

FANON, Frantz. (2005). *Os Condenados da Terra*. Juiz de Fora: UFJF [1961, 2002].

FANON, Frantz. (2008). *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. (2012). *Jindengue - Ọmọ-kékeré*: Notas desde alguns olhares africanos sobre infância e formação. In: XAVIER, Ingrid Müller; KOHAN, Walter Omar (Org.). *Filosofar: aprender e ensinar*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p. 41-51.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34, 2012.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2009.

HOFBAUER, Andreas. (2011). Uma história de branqueamento ou o negro em questão. *Dominação e contrapoder o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado* Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5. Brasília, janeiro-julho de 2011, pp. 37-79.

MATORY, J. Lorand. *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble*, Princeton, NJ/Oxford, Princeton University Press. 2005.

MORAIS, Mariana Ramos de. ([2015] 2018). *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas.

MUNANGA, Kabengele. (2003). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. *Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, Penesb-RJ, 05/11/03* Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>>.

OIT. (1989). Convenção nº 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho.

OLIVEIRA, Paulo Cesar Pereira de. (2011a). *Degravação da reunião organizada pela SECOMT da SEPPIR/PR, nos dias 25 e 26 de julho de 2011*, Rio de Janeiro, com as seguintes participações: Muniz Sodré, Valdina Pinto, Paulo Cesar Pereira de Oliveira, Sérgio Ferretti, Silas Nogueira, Silvany Euclênio e Nilo Nogueira.

OLIVEIRA, Paulo Cesar Pereira de. (2011b). Povos Tradicionais de Matriz Africana. *Degravação do seminário "Territórios das Matrizes Africanas no Brasil"* organizada pela SECOMT da SEPPIR/PR ocorrido em Brasília nos dias 14 e 15/12/2011.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. (2016). *Orixás a manifestação cultural de deus: um estudo das liturgias católicas inculturas*. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Mar de ideias, 2016.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. (2019). Terreiros de Candomblé como Comunidades Tradicionais Africanas. In: SILVA, Vagner G. da & OLIVEIRA, Rosenilton S. de & SILVA NETO, Jose Pedro da (orgs) - *Alaiandê Xirê - Desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI*. São Paulo, Feusp, 2019. p.198-223

SANTOS, Jocélio Teles dos. (2005). *O poder da cultura e a cultura no poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador: Edufba.

SILVA NETO, José Pedro da. (2016). *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: caderno de debates*. Ministério da Justiça e da Cidadania, Seppir, PNUD/ONU. Brasília, DF, 2016.

SILVA NETO. José Pedro da. (2019). *Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: visgo para combater o racismo*. In Centro Sérgio Buarque de Holanda. No. 12, ano 13, maio 2019. p. 91-120.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (1991). A crítica Antropológica Pós-moderna e a Construção Textual da Etnografia Religiosa Afro-brasileira. *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*, 1(1), 47-60.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (1994). *Candomblé & Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 1a. ed. São Paulo: Editora Ática.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (2000). *O antropólogo e sua magia. Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. 1a. ed. São Paulo: EDUSP.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (2002). Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). In: *Revista USP*. São Paulo, USP-CSP, n. 55 (pp.82-111), 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (2019). Religião e identidade cultural negra: católicos, afro-brasileiros e neopentecostais. In: SILVA, Vagner G. da & OLIVEIRA, Rosenilton S. de & NETO, Jose Pedro da Silva (orgs) - *Alaiandê Xirê- Desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI*. São Paulo, Feusp, 2019. p. 224 a 240.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (2021). *Terreiros Tombados em São Paulo: Laudos e Reflexões sobre a Patrimonialização de Bens Afro-brasileiros*. 1. ed. São Paulo: Leonardo Miyahara, 2021.

SODRÉ, Muniz. (1988). *O Terreiro e a Cidade*. Petrópolis-RJ: Vozes, [1988] 2002.

TOZI, Desiree Ramos. (2016). *Representação Tradicional e Representatividade de Socioestatal de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – O I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (2013-2015)*. Trabalho de conclusão de curso apresentado como parte dos requisitos para obtenção do título de especialista em Gestão Pública. Brasília, DF, 2016.

ANEXO I

Povos Tradicionais de Matriz Africana

Buscando uma estratégia para o diálogo sobre as políticas públicas para o segmento da população negra conhecido no Brasil como “afro-religiosos”, remetemos ao decreto 6040/2007, que estabelece a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais, cujas definições e objetivos respondem às pautas colocadas pelas lideranças dos chamados “terreiros”.

O artigo 3º, inciso I, do referido Decreto define como Povos e Comunidades Tradicionais os “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição”.

Em todo o território tradicional, incluindo os chamados “terreiros” ou “roças”, são vivenciados valores civilizatórios e tradições, incluindo a relação com o sagrado, mas não somente. Esse reducionismo das práticas tradicionais de matriz africana apenas a “religião” nega a real dimensão histórica e cultural dos territórios negros constituídos no Brasil, e, ainda nos coloca diante de uma armadilha, a do Estado Laico, que na prática ainda está longe de ser real, mas o É quando está em “risco” a hegemonia cultural eurocêntrica no país.

Ademais, concordamos plenamente que o Estado deve SER LAICO, para toda e qualquer manifestação religiosa, garantindo sua liberdade de existir, mas não promovendo-a. Entretanto, é dever do Estado promover e valorizar as diversas tradições que formam o país.

Assim sendo, no processo de elaboração do I Plano de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, no diálogo que mantivemos com o governo e outras lideranças de matriz africana, desde dezembro de 2011, algumas expressões e conceitos foram se materializando e estão presentes no documento. Seguem algumas:

Povos Tradicionais de Matriz Africana – referindo-se ao conjunto dos povos africanos para cá transladados, e às suas diversas variações e

denominações originárias dos processos históricos diferenciados em cada parte do país, na relação com o meio ambiente e com os povos locais;

Comunidades Tradicionais de Matriz Africana – Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação destas com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade.

Autoridades Tradicionais de Matriz Africana – são os mais velhos, investidos da autoridade que a ancestralidade lhes confere;

Lideranças Tradicionais de Matriz Africana – demais lideranças constituídas dentro da hierarquia própria das casas tradicionais;

Intolerância Religiosa – expressão que não dá conta do grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana. Esta violência constitui a face mais perversa do racismo, por ser a negação de qualquer valoração positiva às tradições africanas, daí serem demonizadas e/ou reduzidas em sua dimensão real. Tolerância não é o que queremos, exigimos, sim, respeito, dignidade e liberdade para SER e EXISTIR;

Expressões Culturais de Matriz Africana – trata-se das muitas manifestações culturais originárias das matrizes africanas trazidas para o Brasil: reisado, congada, moçambique, capoeira, maracatu, afoxé, blocos afro, dança afro etc.

4. NOTAS SOBRE O DIREITO À IGUALDADE ÉTNICO-RACIAL E À LIBERDADE DE CRENÇA E DE RELIGIÃO

*Rita de Cássia Paulino*⁴⁶

Resumo: O presente trabalho é um estudo jurídico sobre a igualdade étnico-racial e um dos sistemas de sua violação: o racismo religioso. O foco são a população negra brasileira e as religiões afro-brasileiras à luz da Constituição Federal de 1988. Essa população e religiões são historicamente discriminadas no Brasil. No entanto, a correlação direta entre a igualdade étnico-racial e o racismo religioso tal como tratados na Constituição Federal de 1988 ainda é campo a ser explorado, sob pena do direito se perpetuar como mero instrumento de legitimação da dominação e da barbárie.

Palavras-chave: Direitos Fundamentais e Humanos; Direito à Igualdade de Crença e de Religião; Direito à Igualdade Étnico-racial; População Negra.

⁴⁶ Doutoranda em Direitos Humanos no Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo – USP. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3001931981637636>. E-mail: rcpaulino2001@usp.br

Introdução

A despeito das históricas violências étnico-raciais praticadas desde o Brasil Colônia até os dias de hoje contra a população negra e as religiões afro-brasileiras, comprovadas reiteradamente em diversas esferas e estudos, ainda é corrente no Brasil casos de racismo religioso serem considerados (e, por conseguinte, indevidamente tratados) como se fossem de intolerância religiosa desvinculada de quaisquer considerações sobre raça e racismo.

O racismo religioso é uma das expressões do racismo (Silva Júnior, 2007, p. 303 e 315-317) em suas vinculações com a hierarquização de seres humanos, mormente as falaciosas hierarquias intelectual, cultural, moral etc.

Racismo pode ser definido como um complexo sistema de dominação étnico-racial que pretende se legitimar e hegemonizar apregoando uma falaciosa existência e hierarquização das raças humanas e a superioridade da raça branca, supostamente por pretensas inatas características físicas, intelectuais, estéticas, morais, culturais etc. (Munanga, 2004).

É uma tecnologia, uma ideologia, um sistema de dominação étnico-racial (Almeida, 2019, p. 22-37) criado ao longo dos tempos (caráter histórico) para garantir a aquisição e a manutenção, em toda oportunidade e em cada aspecto da vida em sociedade, de todo tipo de vantagem, privilégio, satisfação, respeitabilidade social tão-somente para o grupo racial que se autodeclarada superior, à custa de discriminação sistemática dos grupos subalternizados assegurada pelo poder político de controle do Estado e demais instituições sociais (caráter político).

É, por definição, portanto, um processo implacável de quebra da igualdade, pela divisão forjada do conjunto da sociedade em diferentes grupos racializados, com um se autocolocando no patamar superior e auferindo todos os ganhos, privilégios, satisfação, respeito social, e todos os demais, por meio dessas violências históricas, mantidos subalternizados, suportando todos os danos, ônus, dissabor, desrespeito social (Moreira, 2020, pp. 686 e ss.).

Processo complexo e sofisticado, o racismo é violência que se desenvolve e desenvolve em múltiplos processos históricos de desqualificação de seres humanos (física, intelectual, psíquica, estética, moral, cultural, econô-

mica etc.) nos termos do demonstrado por Munanga (2004), de modo que se pode falar em racismos no plural. Daí a vertente racismo religioso, qual seja, o procedimento do processo de dominação étnico-racial fundado na hostilidade, no sistemático e implacável rebaixamento intelectual, cultural, moral, econômico, no desrespeito social, em todo tipo discriminação, agressão, profanação, ataque étnico-racial, historicamente impostos no campo das religiosidades. Não se confunde, portanto, com intolerância religiosa desvinculada de considerações de raça e racismo.

Por todas essas características, os racismos, e no caso do presente estudo, o racismo religioso, são a antítese da igualdade étnico-racial.

No âmbito jurídico, a questão da igualdade étnico-racial foi tratada amplamente na Constituição Federal de 1988, resultando na expressa vedação do racismo em todas as suas vertentes, expressões e modalidades (art. 4º, inc. VIII; art. 5º, inc. XLII) e na ampla positividade da igualdade étnico-racial, reconhecidos todos os seus sentidos e conteúdos (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput*, incs. XLI e XLII; e §§ 2º e 3º).

Racismo e igualdade étnico-racial na Constituição Federal de 1988: uma primeira aproximação

A Constituição Federal de 1988 se distingue na história do constitucionalismo brasileiro: produzida pela Assembleia Constituinte de maior participação popular, resultou em celebração de pacto de defesa intransigente da dignidade da pessoa humana (art. 1º, inc. III) e em marco na positividade dos direitos fundamentais como seu corolário, reconhecidos e declarados de forma ampla (civis, políticos, sociais, difusos) ao longo de todo texto, positivado, ademais, que o Estado brasileiro existe em função de seu reconhecimento, respeito, promoção e proteção (Silva Júnior, 2002; Paulino, 2010, pp. 72-74).

Nesse importante contexto para toda a sociedade brasileira, impulsionada pelas lutas por reconhecimento dos movimentos sociais, dentre os quais de direitos humanos da população negra (Santos, 2015), a questão da igualdade étnico-racial evoluiu no Texto Constitucional de 1988 (Silva Júnior, 2002).

Em retílineo compromisso com o rompimento com as violações históricas, para além do sujeito de direito abstrato, crianças, adolescentes e jovens (art. 227); idosos (art. 230); mulheres (art. 5º, inc. I); indígenas (art. 241); minorias étnico-raciais (arts. 3º, inc. IV; 242, § 1º); deficientes (arts. 7º, inc. XXXI; 23, inc. II; 24, inc. XIV; 37, inc. VIII; 203, incs. IV e V; 208, inc. IV; 227; inc. I), dentre outras minorias históricas, foram nominalmente reconhecidos como plenos sujeito de direito.

Ao regular as relações étnico-raciais, o legislador constituinte empregou expressamente os termos cor (art. 3º, inc. IV), discriminação (art. 3º, inc. I; art. 5º, incs. XLI; art. 227, *caput*), etnia (art. 242, § 1º), identidade (art. 216), raça (art. 3º, inc. IV), racismo (art. 4º, inc. VIII; art. 5º, inc. XLII), preconceito (Preâmbulo e art. 3º, inc. IV), vocábulos afetos à questão étnico-racial no país ora mencionados sem caráter exaustivo.

A igualdade étnico-racial (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput*, incs. XLI e XLII e §§ 2º e 3º) e a liberdade de crença e de religião (art. 5º, incs. VI, VII e VIII e §§ 2º e 3º; art. 19, inc. I; art. 150, inc. VI, alínea “b”) foram positivadas com a natureza jurídica de direito fundamental e de direito humano (Silva Júnior, 2002, p. 106-115; Paulino, 2010).

Concomitantemente, a igualdade étnico-racial foi positivada, ademais, com a importante natureza jurídica de princípio estruturante (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput*), como explanado por Silva Júnior (2002, p. 106-115), parâmetro para a interpretação e aplicação de todo o sistema jurídico e norte das relações internacionais (art. 4º, incs. II e VIII), de modo que toda atuação contrária à igualdade étnico-racial é inconstitucional (força normativa da igualdade étnico-racial).

Elemento fundamental do constitucionalismo, seu reconhecimento, respeito, promoção e proteção é primordial nas democracias constitucionais, nas quais a igualdade étnico-racial é norma estabelecida com o inequívoco propósito de assegurar a todas as pessoas idêntico respeito e consideração em superação das subordinações históricas, ou seja, a igualdade étnico-racial possui caráter emancipatório, antissubordinatório, a nortear a interpretação, concretização e aplicação dos direitos fundamentais e humanos e do sistema jurídico como um todo (Moreira, 2019, pp. 238-239; e 2020, p. 335 e ss.).

Os direitos fundamentais, delinea José Afonso da Silva (2008, p. 163), como o próprio qualitativo *fundamentais* indica, são “(...) situações jurídicas sem as quais a pessoa humana não se realiza, não convive e, às vezes, sequer sobrevive (...)”.

Logo, evidente o quão crucial é o reconhecimento, respeito, promoção e proteção dos direitos fundamentais e dos direitos humanos na vida das pessoas e para que a justiça social de fato se realize. Nesse diapasão, o constituinte de 1988 inclusive tratou de proteger os direitos fundamentais, dentre eles a igualdade étnico-racial, com a cláusula pétrea (art. 60, § 4º, inc. IV) e a ênfase na aplicação direta e imediata (art. 5º, § 1º).

Os direitos fundamentais, assim como os direitos humanos, não são isolados, independentes. Pelo contrário, a interdependência ou inter-relação é sua característica (Moraes, 2021, p. 22; Ramos, 2014, p. 194).

Isso porque, como concretização da dignidade da pessoa humana, eles não se realizam individualmente: eles se complementam, são desdobramento uns dos outros, formam um sistema, compõem um conjunto essencial de direitos; a violação de um pode implicar a violação de outros.

Das relações étnico-raciais travadas desde o Brasil Colônia até os dias de hoje é possível constatar interação entre a igualdade étnico-racial e a liberdade de crença e de religião em suas vinculações com a população negra e as religiões afro-brasileiras.

Os direitos fundamentais e humanos à igualdade étnico-racial e à liberdade de crença e de religião: interdependência ou inter-relação

A liberdade religiosa é uma forma de liberdade de pensamento. Na doutrina de André Ramos Tavares (2007, p. 542):

[...]. Essa liberdade constitucional engloba a crença, a moral religiosa, os dogmas, a liturgia (cerimonial) e o culto. Significa que a pessoa não pode ser forçada a abandonar sua opção religiosa, sua fé. Ademais, significa, ainda, a vedação às guerras santas. De outra parte, a proteção constitucional protege, igualmente, os locais de culto. Mas não é só. Abrange também o direito de não se filiar a qualquer religião. Em outras palavras, o Estado deve respeitar igualmente o ateísmo.

A história do direito à liberdade de crença e de religião no Brasil é uma história de discriminação religiosa, inclusive legitimada pelo direito durante séculos. Desde o Brasil Colônia, no entanto, dupla violência recai sobre a população negra e as religiões afro-brasileiras: negativa de *status* de religião às religiões afro-brasileiras em franca demonstração de violação ao direito fundamental à igualdade étnico-racial dessa população (racismo religioso).

Dito em outras palavras, desqualificação dos negros como se fossem, intelectual, moral e culturalmente incapazes de produzir cultura religiosa; desqualificação das religiões afro-brasileiras pelo motivo origem na raça negra (racismo religioso).

Na explanação de Vagner Gonçalves da Silva (2019, p. 88):

[...]. Mesmo após a emancipação das populações escravas, do advento da República e da oficialização da liberdade de culto, as religiões afro-brasileiras não angariaram respeito no espaço público. Ao contrário, ingressaram no século XX como “evidências” da inferioridade racial dos negros, conforme estabelecerá seu primeiro etnógrafo oficial, o médico Nina Rodrigues, que classificou essas religiões de “animistas-fetichistas”, seguindo a conceituação evolucionista.

No Brasil, as relações étnico-raciais são hierarquizadas desde a época da Colônia. Ideologias de cunho racista foram utilizadas para legitimar a escravidão de indígenas nativos e negros africanos, submetidos a todo tipo de maus-tratos e tratamento degradante (Malheiro, 1976, p. 69). Foram necessários trezentos anos de terror e desumanidades para que a escravidão fosse abolida no país, não por razões humanitárias, mas por motivos meramente político-econômicos (Prudente, 1980, p. 60-70).

Embora esteja mais do que provado, inclusive pelo sequenciamento do genoma, que raça no que tange aos seres humanos é uma construção social e existe apenas em razão de ideologias racistas, ainda nos dias de hoje o racismo estrutural encontra-se ativo no Brasil (Almeida, 2019), expressado e disseminado em condutas discriminatórias que violam o direito fundamental e humano à igualdade étnico-racial da população negra no país. Não raro, violências étnico-raciais infringem ao mesmo tempo outros direitos fundamentais, nos termos da característica interdependência ou inter-relação.

A legislação vigente no Brasil colonial, requinte de perversidade, não se limitava “[...] a garantir o trabalho e a subjugação do negro escravizado. Ela fazia muito mais que isso, se imiscuindo na seara religiosa, por exemplo. Mais do que escravizar e explorar o africano, era necessário impor-lhe uma religião, devassar sua identidade cultural, convencendo-o do poder de vida e de morte de que dispunham os algozes”, como explanou Silva Júnior (2002, p. 351).

Das Ordenações do Reino (Ordenações Afonsinas, 1446-1521; Manoelinas, 1521-1603; e as Filipinas, 1603-1830), o Código Filipino, o que por maior tempo vigorou, previa nos Títulos I, II e III regras que incidiam em desfavor dos escravizados (Silva Júnior, 2002, p. 348). A Constituição do Império (1824) estabelecia expressamente a religião católica apostólica romana como a religião do Império (art. 5º) e o Código Criminal do Império (art. 276) criminalizava a celebração em áreas externas do domicílio de religião que não a oficial do Império. A Constituição republicana, de 24 de fevereiro de 1891, inaugurou o Estado laico (art. 72), mas em franca quebra da igualdade étnico-racial, o Código Penal da República, de 11 de outubro de 1890, criminalizava curandeirismo (art. 156), espiritismo (art. 157), capoeiragem (art. 402), tipos penais que, assim como o tipo penal vadiagem (art. 399), foram utilizados em atuação discriminatória do Estado contra a população negra e os afro-religiosos (Silva Júnior, 2002, p. 353; Veleci, 2017, p. 36 e ss.).

As Constituições de 1934 (arts. 17, 113, 146 e 153), de 1937 (arts. 32, 122 e 133), de 1946 (arts. 31, 141, 163 e 168), de 1967 (arts. 9º, 20, 167 e 168) e de 1969 (arts. 9º, 19, 153, 175 e 176) confirmaram a tradição constitucional de positivação do Estado laico. Porém, no cotidiano as religiões afro-brasileiras permanecem perseguidas em violências praticadas ou permitidas pelo Estado (Fonseca & Adad, 2016).

A efetividade do direito fundamental à igualdade étnico-racial e do direito fundamental à liberdade de crença e de religião na vigência da Constituição Federal de 1988

Estabelecida expressamente a igualdade étnico-racial na qualidade de princípio estruturante, direito fundamental e direito humano (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput*, incs. XLI e XLII; e §§ 2º e 3º), assim como positivada a laicidade do Estado (art. 19, inc. I), reforçada na imunidade tributária dos templos de qualquer culto (art. 150, inc. VI, alínea “b”), o mandamento constitucional é explícito: não cabe ao Estado adotar, apoiar ou discriminar qualquer religião — todas são iguais, fazem jus a idêntico respeito (Silva Júnior, 2007, p. 312-313).

A despeito das determinações constitucionais, a expressão das três formas de liberdade espiritual, quais sejam, as liberdades de crença, de culto e de organização religiosa (Silva, 2008, p. 225), permanece infringida por ações praticadas ou permitidas pelo Estado, em aberta demonstração de menosprezo pelo direito fundamental à igualdade étnico-racial (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput*, incs. XLI e XLII; e §§ 2º e 3º) e de resistência ao reconhecimento da igualdade de todas as crenças e religiões corolário da laicidade do Estado (arts. 19, inc. I; 150, inc. VI, alínea “b”).

Até mesmo o direito fundamental à liberdade de crença e de religião de crianças, adolescentes e jovens (arts. 5º, incs. VI, VII e VIII, e §§ 2º e 3º; e 19, inc. I; art. 150, inc. VI, alínea “b”) é desrespeitado quando se trata de religiões afro-brasileiras, em atuações que configuram ao mesmo tempo violação aos direitos fundamentais e humanos à educação (arts. 6º e 206 e ss.), à cultura (art. 215 e ss.), à honra (art. 5º, incs. V e X), além de caracterizar o epistemicídio (Carneiro, 2005) vedado pela Constituição Federal de 1988 (art. 3º, inc. IV, art. 4º, incs. II e VIII; art. 5º, *caput* e §§ 2º e 3º; arts. 6º e 206 e ss.; art. 215 e ss.), em contradição com o compromisso constitucional pactuado em 1988 de que a família, a sociedade e o Estado, com absoluta prioridade, as colocaria a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (art. 227).

Em suas pesquisas, Veleci (2017, p. 60 e ss.) apurou que crianças, adolescentes e jovens adeptos da religião Candomblé são coagidos a abandonar

sua fé por atores do sistema de ensino (diretores, professores, funcionários, que praticam ou permitem essa prática de parte de outros alunos) e, como primeira linha de defesa, são forçados a ocultar sua crença, camuflar vestimentas e outros objetos sagrados, disfarçar ou atrasar rituais para a época das férias escolares. As violências incluem coação de crianças à prática de ritos de outras religiões, negativa de inclusão dessas religiões no currículo ou a utilização da aula de religião para demonização das religiões afro-brasileiras, sem falar nas tentativas de criminalização de sacerdotes dessas religiões.

Agressões físicas a pedradas (Fonseca & Adad, 2016, p. 39), assim como disputas judiciais pela guarda (Bassete, 2020), já ocorreram em desfavor de crianças adeptas das religiões afro-brasileiras.

Esses atos evidenciam a prática, infelizmente histórica, de negativa de *status* de religião às religiões afro-brasileiras e, é inegável, violam o princípio constitucional, o direito fundamental e o direito humano à igualdade étnico-racial (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput*, incs. XLI e XLII; e §§ 2º e 3º). Sobretudo, essas condutas contradizem o princípio da proteção integral que fazem jus crianças, adolescentes e jovens (art. 227); são ataque a sua integridade física, intelectual, psíquica, moral e cultural, juridicamente redundando em desrespeito à dignidade da pessoa humana (art. 1º, inc. III) e em violação de diversos de seus direitos fundamentais e humanos, dentre eles o direito à honra (art. 5º, inc. V e X).

O compromisso constitucional com crianças, adolescentes e jovens, por outro lado, é inequívoco: em reconhecimento da dignidade humana (art. 1º, inc. III) e de sua condição de plenos sujeito de direito, compete a família, a sociedade e ao Estado, assegurar-lhes, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão (art. 227).

Com relação à liberdade de organização religiosa, dentre outros achados, Veleci (2017, p. 73-74) apurou que a legislação de regência na realidade tem se revelado verdadeiro obstáculo ao reconhecimento e à regularização dos terreiros de Candomblé. A autora explana que para se verem livres dos

ataques, das perseguições, das profanações que persistem até os dias de hoje, historicamente os afro-religiosos se viram e ainda se veem forçados a manter seus lugares sagrados em anonimato como primeira linha de defesa, o que não é levado em consideração pela legislação de regência, que também não contempla a concepção de propriedade dos adeptos da religião, de característica comunitária e historicamente gregária, acolhedora das pessoas que não têm para onde ir, de modo que os terreiros são locais de culto e de moradia, às vezes de muitas moradias.

Sacerdotes dessas religiões encontram dificuldades no acesso aos seus direitos previdenciários de ministro religioso, assim como ao direito de prestação de assistência religiosa aos que dela necessitam que estão em entidades civis e militares de internação coletiva (art. 5º, inc. VIII), por entraves socioeconômicos, apagamento nos concursos públicos, dentre outros fatores (Veleci, 2017, p. 15-16).

Alguns desses achados nas legislação de regência sugerem configuração da discriminação indireta, que na Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e as Formas Conexas de Intolerância, adotada na Guatemala, por ocasião da 43ª Sessão Ordinária da Assembleia Geral da Organização dos Estados Americanos em 05.06.2013 e ratificada pelo Brasil em 12.05.2021, aprovada pelo Congresso Nacional conforme o procedimento previsto no § 3º do art. 5º da Constituição Federal, portanto com o *status* de emenda constitucional (Decreto Legislativo n. 1, de 18.02.2021), é definida como (art. 1º, 2):

[...] aquela que ocorre, em qualquer esfera da vida pública ou privada, quando um dispositivo, prática ou critério aparentemente neutro tem a capacidade de acarretar uma desvantagem particular para pessoas pertencentes a um grupo específico, ou as coloca em desvantagem, a menos que esse dispositivo, prática ou critério tenha algum objetivo ou justificativa razoável e legítima, à luz do Direito Internacional dos Direitos Humanos.

Em reforço que a igualdade étnico-racial é mandatória, sua antítese, qual seja, a discriminação, é forma de violência étnico-racial explícita e implicitamente vedada pela Constituição Federal de 1988 (arts. 3º, inc. IV; 5º, inc. XLI; e 227) em todas as suas modalidades e manifestações, estabelecido

expressamente que a lei punirá qualquer discriminação atentatória dos direitos e liberdades fundamentais (art. 5º, inc. XLI), assim como, em especial proteção penal da igualdade étnico-racial, que a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito a pena de reclusão (art. 5º, inc. XLII).

Pode ser praticada de inúmeras maneiras, processos e dinâmicas, tais como nas modalidades discriminação direta, indireta, institucional, múltipla ou agravada, interseccional, como diferenciação, como subordinação, geracional, dentre outras, como demonstrado por Adilson José Moreira (2017; 2020).

Na Convenção Interamericana contra o Racismo, a Discriminação Racial e as Formas Conexas de Intolerância, a discriminação étnico-racial racial é definida como

[...] qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência, em qualquer área da vida pública ou privada, cujo propósito ou efeito seja anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em condições de igualdade, de um ou mais direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados nos instrumentos internacionais aplicáveis aos Estados Partes. A discriminação racial pode basear-se em raça, cor, ascendência ou origem nacional ou étnica. (art. 1º, 1)

Como dito, a modalidade discriminação indireta (art. 1º, 2), assim como a discriminação múltipla ou agravada (art. 1º, 3), é igualmente definida na Convenção.

O acesso à imunidade tributária também não é simples, nesse ponto destacando a autora, que foi identificado em pesquisa que manuais de direito tributário (edições entre os anos de 1998 e 2014) adotados no ensino superior e pela comunidade jurídica como referência base para a interpretação e aplicação das leis tributárias (selecionados pelo critério de recorrência de citação em acórdãos sobre imunidade tributária de templos judiciais proferidos no SJT e no STF), com uma única exceção, não consideram as particularidades dos terreiros e, pior, majoritariamente convergem para o apagamento das religiões de matriz africana a viabilizar a perpetuação da reprodução do contexto de valorização de determinadas religiões e exclusão de outras e encaminhar para a naturalização da negativa de *status* de religião às religiões

afro-brasileiras e consequente vedação do acesso aos seus legítimos direitos tributários (Veleci, 2017, p. 77-79), o que é totalmente inconstitucional, antijurídico, deseducador, inaceitável.

Ainda no campo jurídico, a pesquisadora relembra a dupla violência infringida à religião afro-brasileira no caso do juiz federal (Veleci, 2017, p. 77-79):

[...] que negou a retirada de vídeos ofensivos contra as religiões afro-brasileiras do Youtube afirmando que ‘as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões’, pois ‘não contêm os traços necessários de uma religião, a saber, um texto base (corão, bíblia etc.), ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado’ (RIO DE JANEIRO, 2014). O caso gerou uma grande polêmica, teve uma grande repercussão nas redes sociais e pressionou o Judiciário a reverter a decisão, mas a grande questão é que o juiz tomou a decisão de acordo com a forma que aprendeu, assim como milhares de juristas aprendem nesses manuais.

A liberdade de culto, terceiro conteúdo intrínseco do direito fundamental à liberdade de crença e de religião, por sua vez, também tem sido negada aos adeptos das religiões afro-brasileiras desde os tempos do Brasil Colônia até os dias de hoje.

Isso é demonstrável por meio das violências impostas aos escravizados descritas por Silva Júnior anteriormente mencionadas e outras violações praticadas e permitidas pelo Estado desde o Brasil Colônia até os dias de hoje, tais como ações de parte de órgãos estatais de subjugação e controle dos afro-religiosos, negativa de direito à segurança pública, recusa de adoção de políticas públicas (Silva Júnior, 2007, p. 315 e 318), perseguições da Igreja Católica ao longo de quatro séculos (Silva, 2019, p. 224), ataques de segmentos neopentecostais a partir da década de 1970 (Silva, 2019, p. 208 e ss.).

Os ataques de igrejas neopentecostais contra o direito à liberdade de crença e de religião dos afro-religiosos recentemente se destacam entre as religiões hegemônicas, e dentre outras agressões, o caso emblemático da morte de Mãe Gilda (Fonseca & Adad, 2016, p. 16-17):

“(...) A morte de Mãe Gilda foi em 21 de janeiro de 2000 e se deu em decorrência de uma série de episódios que tiveram início com a publicação de uma foto dela na capa do jornal Folha

Universal com a seguinte manchete: “Macumbeiros charlatões lesam o bolso e a vida dos clientes”. A sua filha moveu uma ação contra a Igreja Universal por danos morais e uso indevido da imagem, tendo sido a igreja condenada por unanimidade nas três instâncias em que o processo tramitou. A decisão final, do STJ, foi em setembro de 2008.

Como forma de reconhecimento, o Governo Federal, instituiu, no ano de 2007, o dia 21 de janeiro como o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. Data em que pessoas de diferentes credos, etnias, gêneros celebram mais um passo a favor da dignidade humana para compartilhar caminhos que possibilitem o enfrentamento à intolerância religiosa.

Segundo Veleci (2017, p. 93-114) apurou, não passa despercebida a atuação de segmentos neopentecostais em desfavor das religiões afro-brasileiras nos eventos que culminaram no Recurso Extraordinário RE 494.601-RS (Caso Abate Religioso de Animais).

Marco na história constitucional dos direitos fundamentais à liberdade de crença e de religião (arts. 5º, incs. VI, VII e VII, e §§ 2º e 3º; e 19, inc. I; art. 150, inc. VI, alínea “b”) e à igualdade étnico-racial (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput* e §§ 2º e 3º), o RE 494.601-RS (Caso Abate Religioso de Animais), tramitou mais de 12 anos até ser julgado pelo Pleno do Supremo Tribunal Federal em decisão que decretou a improcedência do recurso extraordinário em reconhecimento da constitucionalidade da Lei estadual 12.131/2004, que acrescentou o parágrafo único ao artigo 2º da Lei 11.915/2003 do Rio Grande do Sul (Código Estadual de Proteção aos Animais) para deixar estreme de dúvida que não se enquadra na vedação da lei o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana.

No julgamento, o Supremo Tribunal Federal (2019) reconheceu a interdependência ou inter-relação entre o direito fundamental à igualdade étnico-racial e o direito fundamental à liberdade de crença e de religião, face ao preconceito e ao estigma que historicamente recaem sobre a população negra brasileira. No julgamento também foi reconhecida a interdependência ou inter-relação com o direito fundamental à cultura (art. 215 *caput* e § 1º).

Mesmo as relações sociais travadas no cotidiano dos terreiros entre os afro-religiosos não são isentas dos efeitos do racismo estrutural (Almeida, 2019), o que se depreende da pesquisa de Amaral & Silva (1993).

Esse cenário comprova que o racismo estrutural permanece ativo no Brasil, determinando condutas discriminatórias que a um só tempo configuram violação aos direitos fundamentais e humanos à igualdade étnico-racial e à liberdade de crença e de religião em suas vinculações com a população negra e as religiões afro-brasileiras, e evidencia a crucial importância da interpretação, concretização e aplicação das normas de igualdade étnico-racial para que a justiça racial realmente se realize no país.

Palavras finais

Não podemos encaminhar o encerramento sem antes salientar que a menção aos dispositivos e normas constitucionais aplicáveis não foi exaustiva.

Como visto, ainda é predominante no país casos de racismo religioso serem considerados como se fossem de intolerância religiosa desvinculada de quaisquer considerações sobre raça e racismo. Essa situação é problemática, porque a correlação direta entre a igualdade étnico-racial e o racismo religioso, sua antítese, se mostra etapa relevante para a superação do racismo estrutural organizado a partir do Brasil Colônia e vigente ininterruptamente até os dias de hoje.

Contudo, certo é que ao menos formalmente a questão da igualdade étnico-racial avançou. A Constituição Federal de 1988 celebrou pacto de defesa intransigente da dignidade da pessoa humana (art. 1º, inc. III) e dos direitos fundamentais como sua concretização, reconhecidos e declarados de forma ampla (civis, políticos, sociais, difusos) ao longo de todo texto constitucional, positivado que o Estado brasileiro existe em função de seu reconhecimento, respeito, promoção e proteção.

Em inequívoca demonstração de compromisso com o rompimento com as violações históricas, para além do sujeito de direito abstrato, crianças, adolescentes e jovens (art. 227); idosos (art. 230); mulheres (art. 5º, inc. I); indígenas (art. 241); minorias étnico-raciais (arts. 3º, inc. IV; 242, §

1º); deficientes (arts. 7º, inc. XXXI; art. 23, inc. II; art. 24, inc. XIV; art. 37, inc. VIII; 203, incs. IV e V; 208, inc. IV; 227; inc. I), dentre outras minorias, foram nominalmente reconhecidos como plenos sujeito de direito.

Nesse contexto, a igualdade étnico-racial (art. 3º, inc. IV; art. 5º, *caput*, incs. XLI e XLII e §§ 2º e 3º) e a liberdade de crença e de religião (art. 5º, incs. VI, VII e VIII e §§ 2º e 3º; art. 19, inc. I; art. 150, inc. VI, alínea “b”) foram reconhecidas com a natureza jurídica de direito fundamental e direito humano. A igualdade étnico-racial foi positivada, ademais, com a importante natureza jurídica de princípio estruturante (art. 3º, inc. IV, 5º *caput*), parâmetro para a interpretação, concretização e aplicação dos direitos fundamentais e humanos; do sistema jurídico como um todo e norte das relações internacionais (art. 4º, incs. II e VIII).

Suas antíteses, quais sejam, o racismo, em todas as suas vertentes, expressões e modalidades (art. 4º, inc. VIII; art. 5º, inc. XLII), assim como a discriminação étnico-racial em todas as suas manifestações, maneiras, processos e dinâmicas (art. 3º, inc. I; art. 5º, incs. XLI; art. 227, *caput*), foram expressamente vedados pelo constituinte de 1988.

Para que a justiça social realmente se realize, a perspectiva antissubordinatória como princípio de interpretação da igualdade deve ser assumida em cumprimento da Constituição Federal de 1988 como demonstram os estudos de Moreira anteriormente lembrados (2019, p. 335 e ss.).

O direito deve estar comprometido com a promoção da integração de grupos historicamente discriminados, com o fomento de políticas públicas que de fato realizem a dignidade da pessoa humana, os direitos fundamentais e humanos, sob pena de permanecer como mero instrumento de legitimação da dominação e da crueldade, o que é inconstitucional, injusto e moralmente inaceitável.

O Estado, por todos os seus atores (Poder Executivo, Poder Legislativo, Poder Judiciário) deve adotar políticas públicas e comprometer-se com toda forma de realização de fato da igualdade étnico-racial, da liberdade de crença e de religião, sem exclusão das minorias étnico-raciais ou quaisquer outras populações subjugadas.

Como se depreende dos estudos de Veleci, as medidas são inúmeras, dentre elas capacitar seus operadores para o real comprometimento com a igualdade interpretada e aplicada em todo o seu potencial emancipatório; incrementar a educação em direitos fundamentais e direitos humanos; adotar políticas públicas promotoras da igualdade específicas para essas populações; sanear as legislações pertinentes, prevenir as violações; sem demora conter e punir os agressores; obrigar a reparação dos danos causados; intensificar as pesquisas etc.

Esperamos com este humilde estudo ter contribuído de alguma forma para que os tristes e antijurídicos fatos relacionados ao material didático e as condutas no ensino jurídico relatados por Veleci (2017, p. 77-79) e mencionados anteriormente deixem de acontecer.

Bibliografia

ALMEIDA, Sílvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Polén, 2019 – edição digital.

AMARAL, Rita de Cássia & SILVA, Vagner Gonçalves da. *A cor do axé. Brancos e negros no Candomblé de São Paulo*. Estudos Afro-Asiáticos, n. 25, dez. 1993, p. 99-123.

BASSETTE, Fernanda. *Mãe recupera guarda de filha tirada após ritual de candomblé*. *O Globo/Época*, 14 ago. 2020. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/epoca/mae-recupera-guarda-de-filha-tirada-apos-ritual-de-candomble-1-24588190>. Acesso em 15.09.2021.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. Tese (Doutorado) - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

FONSECA, Alexandre Brasil & ADAD, Clara Jane. *RIVIR - Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares*. Brasília, Secretaria Especial de Direitos Humanos, SDH/PR, Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos, 2016.

MALHEIRO, Perdígão. *A escravidão no Brasil: ensaio histórico, jurídico, social*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976. 2 v. (Dimensões do Brasil, n. 3).

MORAIS, Alexandre de. *Direitos humanos fundamentais: teoria geral: comentários aos arts. 1º a 5º da Constituição da República Federativa do Brasil: doutrina e jurisprudência* – 12 ed. – São Paulo: Atlas, 2021. Grupo GEN, 2021. 9788597026825. Disponível em: <https://integrada.minhabiblioteca.com.br/#/books/9788597026825/>. Acesso em: 04/11/21.

MOREIRA, Adilson José. *Tratado de Direito Antidiscriminatório*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2020. Edição digital do Kindle.

_____. *Pensando como um negro*. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019. Edição digital do Kindle.

_____. *O que é discriminação?* Belo Horizonte(MG): Letramento: Casa do Saber: Justificando, 2017.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB RJ em 5 de novembro de 2003. Cadernos PENESB, Niterói, Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira, Universidade Federal Fluminense, n. 5, p. 15-34, 2004.

PAULINO. Rita de Cássia. *Direito de Igualdade Racial dos Negros à Luz da Constituição Federal de 1988*. 2010. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

PRUDENTE, Eunice Aparecida de Jesus. *Preconceito racial e igualdade jurídica no Brasil*. 1980. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo, 1980. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2134/tde-03032008-103152>>. Acesso em: 15/07/10.

RAMOS, André de Carvalho. *Teoria Geral dos Direitos Humanos na Ordem Internacional* - 4ª. Ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

SANTOS, Natália Neris da Silva. *A voz e a palavra do Movimento Negro na Assembleia Nacional Constituinte (1987/1988): um estudo das demandas por direitos*. 2015. Dissertação (Mestrado). Escola de Direito de São Paulo da Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/13699?show=full>. Acesso em: 25/09/20.

SARLET, Ingo Wolfgang. *As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível*. São Revista Brasileira de Direito Constitucional da Escola Superior de Direito Constitucional, São Paulo, n. 09, jan.-jun. 2007, p. 361-388. Disponível em: <http://www.esdc.com.br/seer/index.php/rbdc/article/view/137>. Acesso em: 15/01/21.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 31. ed., rev. e atual. São Paulo: Malheiros, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “Religião e identidade cultural negra: católicos, afro-brasileiros e neopentecostais”. SILVA, Vagner Gonçalves; OLIVEIRA, Rosenilton Silva de; SILVA NETO, José Pedro da. Alaiandê Xirê: desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI. [S.l: s.n.], 2019. Disponível em <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/435/385/1530-1>. Acesso em 05 set. 2021.

_____. *Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo*. MANA, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, n. 13, p. 207-236, 2007.

SILVA JR., Hédio. “Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil”. SILVA, Vagner Gonçalves da (org). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 303-323.

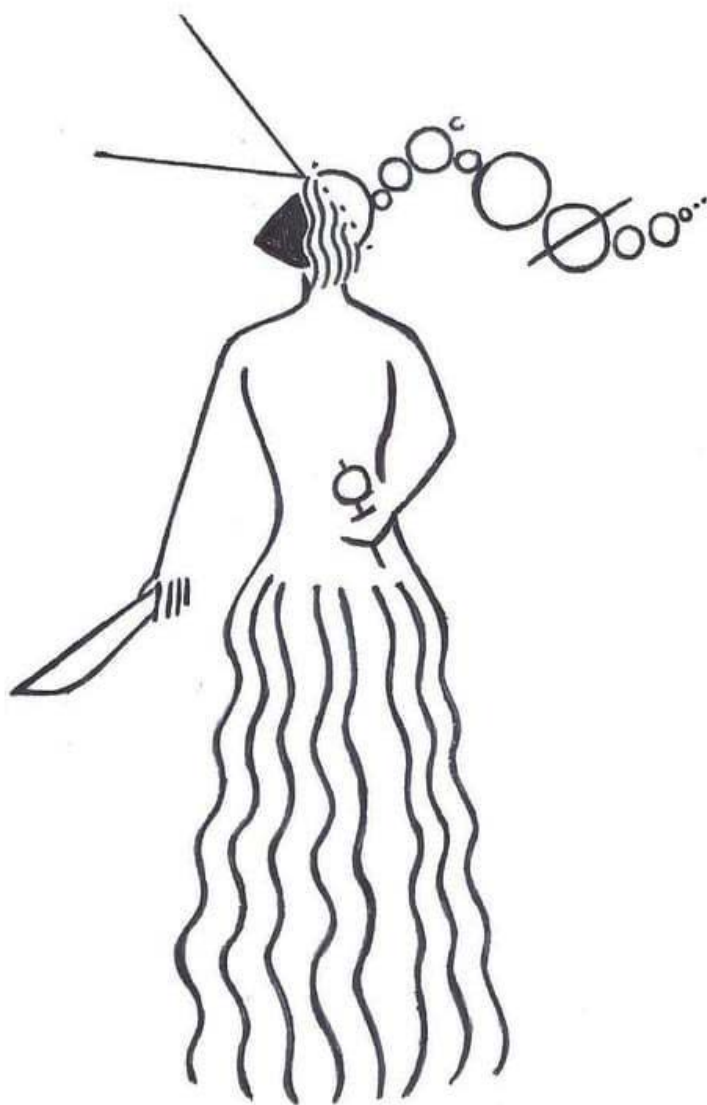
_____. *Direito de igualdade racial: aspectos constitucionais, civis e penais: doutrina e jurisprudência*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira, 2002.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. *RE 494.601-RS. Rel. Acórdão Min. Edson Fachin, julgamento 28 mar. 2019, Plenário, DJ de 19 nov. 2019*. Acórdão disponível em: <https://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=TP&docID=751390246>. Acesso em 15 mar. 2021.

TAVARES, André Ramos. *Curso de direito constitucional*. 6. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.

VELECI, Nailah Neves, *Cadê Oxum no espelho constitucional?: os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2017. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/25246>, acesso aos 10 ago. 2021.

TERRITORIALIDADES E INSTITUIÇÕES DE ANCESTRALIDADES NEGRAS



Ewa

5. DA CIDADE FANTASMA À CIDADE ENCANTADA: TERREIROS DA LAGOINHA (BELO HORIZONTE – MG)

*Arthur Henrique Nogueira Almeida*⁴⁷

Resumo: Este artigo parte de uma pesquisa etnográfica voltada a um tradicional bairro periférico de Belo Horizonte, a Lagoinha. Este território, considerado como “a pequena África de BH”, será compreendido como um terreiro, cujos saberes “encantam” a cidade, a partir desse local que sofre historicamente com o apagamento sistemático de sua história e memória afro-brasileiras, direcionadas às populações negras, suas famílias e comunidades. Ao conceber a Lagoinha como um território tradicional da cultura e religiosidade afro-brasileira, o estudo de seus fantasmas e terreiros permite a abordagem desta região para além do imaginário da degradação e marginalização.

Palavras-chave: Terreiros; Territórios negros; Religiões afro-brasileiras; Fantasmas; Necropolítica

⁴⁷ Doutorando em Antropologia Social pela USP. Bolsista Capes, pesquisador do CERne-USP (Centro de Estudos das Religiões Negras e Contemporâneas). Tema de pesquisa: religiões afro-brasileiras. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2200821865968777>. E-mail: arthur.almeida@usp.br

Introdução

Este artigo tem como objetivo falar sobre as estratégias de apagamento das memórias e territórios negros, assim como trazer a resistência desses territórios, seus terreiros e seus saberes. Com base em um estudo etnográfico sobre o tradicional bairro da Lagoinha, localizado em Belo Horizonte (MG), pretendo partir da compreensão desse território como uma encruzilhada afro-diaspórica, considerado como um dos berços da religiosidade e cultura afro-brasileira de BH e Minas Gerais.

Por sua proximidade com o centro, tendo nascido junto à linha férrea principal da cidade, essa região possui uma história de segregação racial, assim como outros tradicionais bairros periféricos das grandes cidades do sudeste brasileiro. Lagoinha é o primeiro bairro suburbano de Belo Horizonte, considerado como um dos mais importantes para a construção da capital mineira, abrigo histórico dos operários e industriários, da assim chamada classe trabalhadora, composta por distintos povos: imigrantes italianos, sírios, libaneses, portugueses, que teriam contribuído para a fundação da nova capital de Minas (Silveira, 2005).

Do corpo da Lagoinha, de sua pedreira ao alto da serra, a Pedreira Prado Lopes, foram extraídas as pedras e a força de trabalho para a construção da cidade de Minas, antigo nome de Belo Horizonte, cidade fundada para substituir Ouro Preto como a nova capital do estado, mais higienizada e moderna (Lott, 2017). Construído como território das diferenças, da diversidade cultural e étnica, o bairro aparece de maneira melancólica na memória cidadina, um ambiente mítico, da boemia, do meretrício, dos encontros, da vadiagem, da liberdade e diversidade étnica e cultural. A história destacada pelas políticas patrimoniais ressalta a contribuição das famílias dos imigrantes trabalhadores brancos, famílias que se instalaram na região durante a última década do século XIX e as primeiras décadas do século XX (Freire, 2007).

Os imigrantes europeus são tradicionalmente considerados como os modelos de “trabalhadores” por excelência, muitas vezes designados como a “classe operária” da cidade, que se instalou, primeiramente, nessa região suburbana. A presença da população negra em Belo Horizonte é sistemati-

camente invisibilizada e negada pelo projeto modernizador da virada do século, com suas políticas higienistas, cujas forças se direcionaram ao progressivo extermínio da “raça negra”, mediante estratégias de embranquecimento da população brasileira. (Munanga, 2004; Sodré, 2002; Nascimento, 1974)

Com o êxodo das famílias de imigrantes brancos da região, as quais contaram com o privilégio da ascensão econômica, passando a habitar a “zona urbana” (região planejada, higienizada) da cidade, o centro-sul de Belo Horizonte, a Lagoinha foi sendo abandonada, passando a não figurar mais entre os interesses da política urbana das elites, transformada então em uma zona de passagem, um nervo viário, emaranhado de encruzilhadas que atualmente se confundem no assim chamado Complexo da Lagoinha.

O bairro tem como marco de sua “destruição” os anos 1970 e 1980, no decorrer dos quais ocorreram sucessivas intervenções urbanas que criaram barreiras na região, dividindo e deformando seu espaço, atualmente emaranhado de viadutos e trincheiras (Silveira, 2005; Bernardes & Gonçalves, 2014; PMBH, 2011). Os anos 1980 são também lembrados pela chegada do *crack* na cidade, tendo este tradicional bairro se tornado, a partir de então, um dos principais pontos de venda e consumo coletivo da “pedra”. Por abrigar uma grande quantidade de consumidores e por conta da presença da população em situação de rua, que muito cresceu nas últimas décadas, a Lagoinha passa a ser associada, na memória dos habitantes, como um território degradado, tido como “morto”, esquecido em seu passado – de glórias e tradições.

Entre essas estratégias, além da introdução do elemento racial branco/europeu nas emergentes cidades brasileiras do início do século XX, a invisibilização da história da população negra, suas famílias tradicionais, sua cultura e formas de organização social aparece como um dos braços que sustentam o racismo, através do epistemicídio (Ramose, 2011) e outras práticas da dominação colonial. Segundo a concepção de nação, imaginada pela elite branca brasileira, os negros no período histórico pós-abolição tornaram-se um grande problema, o qual poderia ser solucionado seguindo as teorias positivistas de cunho notadamente racalista defendidas pelos intelectuais e

pela classe médica, e postas em prática no próprio desenho e planejamento urbano, como políticas higienistas.

Seguindo a indagação trazida pelo pensador Abdias do Nascimento: “Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira?” (1974, p.95). A despeito dessas políticas de morte endereçadas à Lagoinha e sua população, marginalizada pela ação poder estatal e das classes dominantes, esse território é um notável celeiro das culturas e religiosidades afro-brasileiras, cujas comunidades de terreiro encantam o local, a partir da magia de seus tambores, do axé (*nguzu*⁴⁸) de seus ancestrais (rainhas e reis do Reinado, orixás, exus, *minkisi* etc.). Proponho um olhar voltado à Lagoinha na qualidade de um território-terreiro, encruzilhada afro-diaspórica que nos revela a necropolítica estatal e seus fantasmas, assim como os encantos, a magia negra praticada por seus terreiros – de samba, de carnaval de rua, de Candomblé, Umbanda, Ju-remá (humanos e mais-que-humanos). A notável presença de comunidades de matriz africana destaca-se em um território historicamente ameaçado e perseguido pela política estatal e pela especulação imobiliária. A região considerada comporta a maior quantidade de comunidades de matriz africana da capital mineira (Castanha, 2018), ao mesmo tempo que congrega uma diversidade de coletivos culturais afro-brasileiros.

Em minha pesquisa acadêmica trabalhei, durante a graduação e mestrado, com o tema das religiões de matriz africana em contextos urbanos, voltando-me às comunidades de terreiro da cidade de Belo Horizonte, por meio de um estudo acerca dos trânsitos religiosos entre o Reinado, o Candomblé de Angola e a Umbanda⁴⁹. Durante esse período pude visitar alguns terreiros de Belo Horizonte, e conhecer, assim, um pouco da rede do povo de santo da cidade. Durante o período de três anos pude residir na região da Lagoinha, passando a conhecer algumas lideranças e outros agentes locais, como Filipe Thales, idealizador do Viva Lagoinha⁵⁰, assim como conhecer

48 Força vital, emanada e distribuída aos humanos e demais seres vivos pelos *minkisi* (ancestrais divinizados – Almeida, 2019; Santos, 2015). É muitas vezes utilizado no Candomblé Angola (matriz étnico-cultural bantu) como sinônimo do axé (termo em língua iorubá).

49 Almeida (2016; 2019)

50 Coletivo cultural que se engaja em prol da requalificação do bairro da Lagoinha, a partir da valorização de sua cultura tradicional diaspórica e periférica.

a história de alguns de seus terreiros, por meio de visitas a alguns desses, como o terreiro de Dona Izabel, da Guarda Treze de Maio, a Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, entre outros exemplos.

Lagoinha: Encruzilhada Afro-diaspórica

A região, assim como a história da ocupação negra em Belo Horizonte, permanece ainda pouco estudada, muito por conta da invisibilização histórica e das estratégias de apagamento das memórias afro-brasileiras que incidem sobre seus territórios periféricos. Alguns trabalhos (Lott, 2017; Pereira, 2012) atentam para a ausência de registros e historiográficos e outros estudos acadêmicos acerca da ocupação negra a partir dessas regiões “sub”urbanas de Belo Horizonte. Esses trabalhos buscam contribuir para suprir essa carência entre os estudos da memória e história das populações afro-brasileiras a partir desses territórios suburbanos.

Enfatiza-se na história “oficial” dominante a importância do bairro para a memória de Belo Horizonte, muito associado à boemia, aos ofícios tradicionais (como os mestres marceneiros, artesãos, músicos e a culinária tradicional), à herança dos imigrantes brancos, especialmente os italianos, que ocuparam, assim como a população negra, essa primeira região periférica de Belo Horizonte. O bairro é tombado pela Fundação Municipal de Cultura, em 2019⁵¹, após uma luta histórica por parte de suas comunidades-terreiro e apoiadores. No entanto, nota-se como essas ações patrimoniais muito se voltam à preservação de seus casarões antigos, os quais atraem muitos estudos da área da arquitetura e urbanismo.

Ao breve olhar, consegue-se apreender o que de fato é a Lagoinha, uma encruzilhada afro-diaspórica. Considerada a primeira encruzilhada de Belo Horizonte, a Lagoinha sempre foi uma região de travessias, caminhos que se cruzam, num intenso movimento e trânsito entre pessoas e histórias. Dentro do estudo acerca do cosmograma *bakongo*, apresentado pelo autor Fu Kiau, traduzido por Tiganá Santana (2019), a encruzilhada figura entre a cosmologia dos povos bantu indicando a inter-relação entre os mundos – dos vivos e

51 <https://www.otempo.com.br/cidades/festas-de-iemanja-e-pretos-velhos-sao-reconhecidas-como-patrimonio-debh-1.2250200>

mortos – os quais se encontram em constante comunicação e inter-relação. A *kalunga* é a linha divisória que se faz presente no cosmograma *bakongo*, como fronteira que permite a travessia entre os distintos mundos habitados.

O oceano Atlântico é *kalunga* para os povos bantu, sendo considerado como limiar de passagem para outros mundos. A história da escravidão, em que milhões de pessoas foram sujeitas ao cativeiro e à diáspora em terras distantes, como na América, é muitas vezes narrada, dentro da cosmologia dos povos tradicionais bantu, como processos de morte, que se deu mediante a travessia da *kalunga* (atlântico). Rattes (2017), ao realizar seu estudo entre povos tradicionais da Serra Leoa, aponta para como as rotas – estradas terrestres, fluviais e oceânicas – são pensadas como zonas perigosas, associadas à captura e à barbárie da escravidão, regiões ermas onde habitam seres e espíritos errantes. A diáspora africana, nesse sentido, é pensada em termos dessa liminaridade, entre vida e morte, onde os sujeitos escravizados atravessam os mundos, transpondo a *kalunga*, perdendo sua identidade e vínculos com sua ancestralidade, sua terra, seus povos. Dessa forma, a encruzilhada, dentro dessa cosmologia da diáspora, associa-se à morte e ao esquecimento, dos que foram “para o outro lado”, atravessando o oceano.

A história de ocupação da cidade Belo Horizonte ocorre justamente no período pós-abolicionista, durante o qual foram intensificadas as políticas de morte endereçadas à população negra “liberta”, cujas memórias foram perseguidas e apagadas, assim como seus territórios e seus corpos. Dessa forma, proponho um olhar sobre essas encruzilhadas “sub”urbanas que surgem no início do século XX entre as grandes cidades brasileiras como territórios afro-diaspóricos, cuja população teve de resistir a partir da força de seus terreiros e saberes tradicionais. Buscando apontar esses caminhos, encruzilhadas entre vida e morte, esquecimento e memória, proponho uma compreensão desse tradicional bairro como um grande terreiro, cujo saber encantado permite “dobrar a lógica da morte”, a partir de uma política de vida (Simas & Rufino, 2018), posta em prática em meio à desterritorialização sistemática que sofreu essa população.

A necropolítica estatal intensificou-se ao longo do século XX, com o crescimento populacional e as pressões sofridas por esses bairros periféri-

cos, em que o poder estatal emprega iniciativas de marginalização de sua população e de destruição do local. Mbembe (2017, 2018) destaca sobre essas e outras práticas (neo)coloniais empregadas pela necropolítica estatal, e como essas geram processos de marginalização e extermínio da população “indesejada”, junto a seus territórios. O conceito de “devir-negro do mundo” apresentado pelo referido autor torna-se interessante para a análise desse e de outros tradicionais bairros periféricos das grandes cidades brasileiras, territórios tornados ermos, entrecortados por obras viárias (avenidas, viadutos, passarelas, linhas férreas), territórios “fantasmas” que apresentam as vozes e memórias da exclusão racial. Dessa forma, este olhar propõe-se estar alinhado a uma perspectiva decolonial (Grossfoguel, 2016), no sentido de perceber as vicissitudes do racismo, suas várias facetas e estratégias de extermínio dos povos negros.

Considerando a Lagoinha como “a pequena África de BH”, pretendo trazer ao estudo os seus coletivos e agentes (humanos e mais que humanos) que atuam em prol da visibilidade dos saberes, memórias e tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, como esses encantam o local e resistem, junto a suas comunidades.

Sobre os territórios negros, a autora Rolnik decide demarcar sua singularidade: “nessas cidades, território que tem uma história, uma tradição (...). Esses territórios carregam não apenas uma história de exclusão, mas também de construção de singularidade e elaboração de um repertório comum.” (2007, p. 86).

Alguns seres são conhecidos dentro do imaginário mítico da população da Lagoinha, como os fantasmas, exus, malandros, pombagiras, entre outros, que habitam esse território. Trazendo à tona essas vozes e presenças, proponho refletir a respeito das políticas de morte empregadas pelo racismo e neoliberalismo sobre esses territórios, que apesar de se endereçarem à aniquilação e marginalização de sua população, são transpostas pela ação e saberes dos terreiros. Nesse sentido, para além do estigma de cidade-fantasma, reconhece-se a Lagoinha como cidade-encantada, um dos berços da cultura e religiosidade afro-brasileira de Belo Horizonte.

O Avantesma

O Avantesma é um espírito/fantasma bem conhecido entre os moradores da região, assim como outros personagens míticos que povoam seu território mítico, como a Loira do Bonfim⁵². O Avantesma muito nos diz sobre a história e memória associadas ao local. Este apresenta-se como um senhor, muitas vezes trajando um terno, e que possui um rosto indefinido, sendo muitas vezes avistado durante as madrugadas pelos motoristas que cruzam suas trincheiras e viadutos. Aparece muitas vezes sentado junto à linha férrea que corta a porção sul da Lagoinha. O Avantesma da Lagoinha revela o desorientamento e perdição do ser anônimo, sem rosto, abandonado junto às encruzilhadas de um (não) lugar, e cuja população marginalizada sofre historicamente com as sucessivas destruições e políticas de extermínio de suas memórias e afetos, trazendo as “memórias do esquecimento”.

Essas considerações acerca do Avantesma podem suscitar importantes reflexões a respeito dos efeitos e desdobramentos do racismo colonial empregado contra os povos negros e marginalizados a partir dessas regiões suburbanas, que manifestam territórios degradados, dos “devires negros do mundo” (Mbembe, 2017), alvos da necropolítica. O Avantesma, assim como outros seres e entidades – como os exus, malandros e pombagiras – que povoam suas encruzilhadas, nos transmitem a paisagem mítica do local:

“ (...) exala cheiro de enxofre e chora um choro convulsivo, antigamente, costumava descarrilar bondes sentando-se, imóvel, entre os trilhos. Talvez porque lhe pareça necessário revelar os rastros e a presença de uma gente submetida por muito tempo ao princípio de segregação física e espacial que orientou o projeto original de construção da nova capital”⁵³

Ao falar sobre essa cidade-fantasma, que muito vigora no imaginário da população belorizontina, busco propor um olhar a esse território mítico, de modo a revelar a Lagoinha encantada. A Lagoinha conta com uma grande

52 A Loira do Bonfim é um ser mítico muito conhecido na região da Lagoinha. Conhecida por, após passar a noite com seus amantes, pedir para ser deixada em sua casa, o cemitério do Bonfim. A Loira do Bonfim pode ser compreendida como uma pombagira dentro da mítica dos terreiros, a qual revela a história do meretrício e da boemia dos tempos áureos da Lagoinha, seus mistérios e aparições noturnas.

53 https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2017/12/03/interna_gerais,921537/conheca-as-historias-de-fantasmas-que-povoam-o-imaginario-de-bh.shtml.

quantidade de coletivos afro-brasileiros (comunidades de terreiro, grupos de samba de roda, carnaval de rua, entre outros), sendo ao mesmo tempo estigmatizada pela cidade “urbana” e seus representantes, pelo poder público, por conta da cracolândia, que se instalou na região a partir dos anos 1980. Por outro lado, aclamada entre o povo de santo de BH, como uma das principais referências, considerada como o “berço cultural afro-brasileiro” da cidade, diversos coletivos religiosos e culturais da região vêm se engajando em prol da requalificação do local, patrimônio da cidade de Belo Horizonte, a partir da valorização de sua cultura afro-brasileira. De maneira autônoma e buscando reativar a Lagoinha encantada, esses terreiros vêm se engajando, junto à comunidade local, em prol do reconhecimento de suas memórias negras e como forma de preservação de suas casas e terreiros, em uma região de constante intervenções urbanas e destruições do local.

Pambunjila e a Lagoinha

Pambunjila é um *nkisi* (ancestral divinizado no candomblé angola), muito associado na nação nagô/iorubá ao orixá Exu. Como mensageirx, grande comunicadorx e negociadorx das diferenças, a morada de Pambunjila é a encruzilhada, onde se tornam possíveis todos os caminhos. Para compreender melhor sobre alguns aspectos de Pambunjila e como este *nkisi* pode ser importante para uma perspectiva a respeito das religiões afro-brasileiras que leve em conta a realidade dinâmica de seus terreiros e suas tradições. Partindo da agência de Pambunjila, enquanto mediadorx das diferenças, senhorx dos caminhos e das ambiguidades, que tem sua morada na encruzilhada, pretendo me voltar esta encruzilhada diaspórica que é Lagoinha, tratando dos caminhos afro-brasileiros tornados possíveis a partir da agência histórica e contínua de seus terreiros.

Ao mesmo tempo orixá e catiço⁵⁴, divindade e humano, Pambunjila desafia a lógica monista do projeto universalista (Mbembe, 2017, 2018) não apenas por suas ambiguidades e copresenças, mas também pela relação que

⁵⁴ Catíço é um termo muito utilizado entre os povos de terreiro, principalmente no Candomblé, para se referir às almas desencarnadas, os antepassados, diferenciando-os dos ancestrais, como os orixás, que são divindades de outro plano de existência e manifestação, mais transcendente que o plano das almas (eguns). Nesse sentido, Exu aparece é tanto como orixá, entre os Candomblés, quanto como catíço na Umbanda, guardião dentro das guardas de Moçambique e Congado.

se tem entre a encruzilhada, como sua morada. A partir da relação Exu/Pambunjila-encruzilhada-caminhos-diferenças-trânsitos, este bairro, considerado entre o povo de santo da cidade como a “pequena África de BH”, pode ser compreendido como uma encruzilhada afro-diaspórica, um território-terreiro, que sublima a morte e o esquecimento de sua memória e corpos negros, a partir de uma multiplicidade de caminhos.

Os povos bantu possuem uma filosofia pluriversal (Ramose, 2002; Kagame, 1955; Altuna, 1980), em que os humanos se encontram em constante comunicação e afetação com os “seres invisíveis”, em geral espíritos de antepassados e os ancestrais – *minkisi* (plural de *nkisi*, em língua kimbundu). Autores como Nogueira (2012) e Nascimento (op. cit.) pretendem falar sobre as populações negras afro-diaspóricas partindo de uma perspectiva que considere como suas comunidades resistem histórica e continuamente a partir de um modo de vida pautado na organização comunitária e na ancestralidade, e como esses princípios se encontram no pensamento dos povos africanos. A partir das considerações acerca da filosofia e cosmologia africana, especialmente dos povos bantu, pretendo seguir na direção desses autores em busca de compreender a Lagoinha como um grande terreiro, concebendo o terreiro na qualidade de um saber praticado nas encruzilhadas afro-diaspóricas, nos devires negros do mundo, um saber encantado (Simas & Rufino, 2018), que propõe mundos e reexistências a partir de seus territórios e corpos declarados como invisíveis.

Requalificação da Lagoinha

Mais recentemente, alguns coletivos religiosos e culturais da Lagoinha passaram a se mobilizar, retomando algumas manifestações e possibilitando a criação de novas intervenções, em busca de requalificação do tradicional bairro, a partir da valorização da cultura e memória de seus terreiros. Entre esses, o presente trabalho pôde acompanhar iniciativas, encontros e outros eventos do Viva Lagoinha, do Babadan de Rua, do Leão da Lagoinha, além de eventos afro-religiosos como a Noite da Libertação e o Encontro para Yemanjá, para os quais se reúnem uma diversidade de terreiros da cidade, e

visitas a casas religiosas, como a Guarda Treze de Maio, a Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, entre outros terreiros que habitam a Lagoinha.

O Babadan de Rua é um coletivo musical afro-brasileiro, que se destaca por seus cortejos durante o carnaval, pelo bairro da Lagoinha, visitando seus terreiros tradicionais, pedindo a bênção às mais velhas, como forma de demonstrar à cidade esta Lagoinha encantada, viva no axé de seus terreiros. O Viva Lagoinha é um coletivo cultural sediado no bairro da Lagoinha, que possui como objetivo a requalificação da região, por meio da valorização de sua cultura tradicional. Felipe Thales é o idealizador do Projeto Viva Lagoinha, tata no Candomblé, liderança comunitária negra, um dos protagonistas dentro do movimento de requalificação da Lagoinha. Sua proposta busca ações de reconhecimento e divulgação da cultura tradicional desse bairro, passando pela valorização de sua cultura e memória afro-brasileiras. Alguns eventos como o Rolezin na Lagoinha, entre outros, são empreendidos pelo Viva Lagoinha, contando com parcerias com o Circuito Urbano de Arte, o CURA – 2020, cuja edição ocorreu nesse bairro, trazendo artistas de rua da região e criando um mirante na rua Diamantina.

Na mesma direção, algumas outras comunidades de terreiro, como O Centro Espírita São Sebastião e sua Guarda de Congado Treze de Maio, da Rainha Belinha⁵⁵ e Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente⁵⁶, entre outras diversas casas afro-religiosas localizadas na região, também vêm engajando-se no meio cultural e político, como forma de recuperar locais tradicionais de manifestação e celebração coletiva dos cultos afro-brasileiros e reativar alguns eventos considerados significativos para o povo de santo de BH, entre os quais o Encontro com Yemanjá e a Noite da Libertação (no dia 13 de maio, em homenagem aos pretos velhos), para os quais se reúnem praticantes de cultos de matriz africana de diversas linhas religiosas. Pude acompanhar algumas edições desses eventos, os quais vêm ganhando maior notoriedade e participação por parte do povo de santo de BH. Essas e outras iniciativas

55 O Centro Espírita São Sebastião é um terreiro no qual congregam-se cultos da Umbanda e do Reinado, fundado por Dona Isabel, no ano de 1933. Atualmente, Belinha, a filha de Isabel, é a rainha da guarda Congado de Nossa Senhora do Rosário Treze de Maio.

56 Comunidade de terreiro localizada na Vila Senhor dos Passos – Lagoinha/BH, que pratica cultos da Umbanda, do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e do Candomblé. Seu dirigente é Pai Ricardo de Moura, importante representação política e cultural para os povos de terreiro de Belo Horizonte.

demonstram a riqueza cultural da Lagoinha afro-diaspórica, a qual vem ganhando notoriedade para o público em geral, e dentro das políticas patrimoniais, a partir da agência de suas comunidades de terreiro.

A região da Lagoinha possui a atenção de muitos estudos que demonstram o histórico das intervenções urbanas na região e suas políticas de segregação associadas (Salgado, 2013). Enfatiza-se comumente a importância do bairro para a história de Belo Horizonte, junto à sua diversidade étnico-cultural, muito associada à boemia, aos ofícios tradicionais (com os quais delimitam a zona urbana, da cidade planejada, higienizada) (Freire, 2007). Considerada a primeira encruzilhada de Belo Horizonte⁴, a Lagoinha sempre foi região de travessias, caminhos que se cruzam, num intenso movimento e trânsito entre pessoas e histórias.

Ao abordar a Lagoinha como um grande terreiro, cuja memória mostra-se pulsante na multiplicidade das comunidades de matriz africana, de distintas tradições religiosas afro-brasileiras que habitam o local – terreiros de Umbanda, Omolocô, Candomblé, Jurema – pretendo seguir esta concepção do terreiro como um saber-encantado, que trabalha com a política da vida, de “reencantamento” do mundo. Torna-se relevante voltar o olhar às resistências negras a partir dos terreiros dessas e outras regiões, alvos históricos da política de embranquecimento, do apagamento e destruição sucessivos que incidem sobre seus territórios e subjetividades.

Como território ancestral, “a pequena África de BH”, a Lagoinha reexiste a partir da força (axé ou *nguzo*) de seus terreiros, a despeito das políticas de apagamento dos corpos e culturas negras, mediante perseguições estatais e religiosas. Essa cidade-terreiro invisível aos olhos “centro”, mas cuja força ressurge constantemente a partir destas “necrópoles” (Mbembe, 2017), firmando seus pontos, força que pulsa como política de vida, que encanta as ruas, propondo mundos para além das formas normativas hegemônicas e suas políticas de extermínio dos corpos e saberes afro-brasileiros.

A presença da população negra e sua contribuição para a memória e patrimônio das cidades sempre foram perseguidas e invisibilizadas, ausentes entre as políticas urbanas do projeto de modernização da virada do século. A partir desses territórios suburbanos das grandes cidades brasileiras,

a população negra teve de recriar suas formas de existir e resistir, partindo da busca pela autonomia de seus próprios terreiros. Um estudo voltado aos fantasmas e outros seres que habitam suas ruas e encruzas, traz à tona as vozes esquecidas, memórias e imagens apagadas, de um lugar que sofreu sucessivamente com as políticas de morte empregadas pela ação estatal, junto à sua população.

A partir do estudo acerca do Avantesma e outros fantasmas da Lagoinha, podemos ver como se desdobram os efeitos das políticas de morte endereçadas sobre as populações negras marginalizadas e seus territórios, memórias e afetos. Como ser anônimo, “sem rosto”, o Avantesma ressurge nas encruzilhadas da cidade-fantasma, alertando sobre o abandono de uma população cuja história é constantemente negada e perseguida. Aponta para os perigos que podem existir em suas encruzilhadas, de dissolução do sujeito e seu território, assim como abre a possibilidade de pensarmos a ambiguidade desta região, cidade-fantasma que se anima a partir da agência desse e outros seres que encantam suas encruzilhadas.

Como “cidade encantada” (Simas, 2020), terreno de assentamento das “manifestações espirituais afro-brasileiras” (Nascimento, 1974) e sua ancestralidade, a Lagoinha é concebida como um grande terreiro. A concepção de terreiro aparece mais presente entre os autores que versam sobre as religiões afro-brasileiras, como Silva (op. cit.), Veleci (2017), e entre outros como Sodré (op. cit.). Nascimento (op. cit.) e outros propõem partir de uma concepção que permita compreender o terreiro como um saber, que se pratica na encruzilhada, produzindo políticas de vida, por meio do encantamento de seus espaços, como forma de habitá-los e vivenciá-los em comunidade.

Na qualidade de umas das primeiras encruzilhadas afro-diaspóricas de Belo Horizonte, a Lagoinha mítica encanta-se a partir desse saber, que por meio de uma política da vida (Simas & Rufino, op. cit.), demonstra esse território como berço da ancestralidade afro-brasileira da capital mineira. A Lagoinha possui uma notável importância para o povo de santo da cidade, congregando diversas linhas e tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, que emanam seu axé à cidade, e contribuem para um novo olhar sobre essa região atualmente bastante estigmatizada no imaginário citadino, cuja imagem sem-

pre foi associada ao “submundo”, onde vagam os “noiados” e a população “indesejada” da cidade (moradores de ruas, prostitutas, bêbados etc.).

A ação contínua dos terreiros e outros coletivos afro-brasileiros, que, por meio de diversas manifestações culturais e religiosas encantam o espaço, demonstram como a Lagoinha se mostra viva não apenas em seu passado. Desta região, confluíram-se caminhos e diferenças, manifestas na multiplicidade de tradições religiosas e culturais afro-brasileiras que se tornaram características entre as comunidades tradicionais de terreiro da cidade de Belo Horizonte. Propus, portanto, ensinar o movimento mais amplo de requalificação da Lagoinha, chamando à atenção a invisibilização das memórias negras da cidade, suas histórias de ocupação e resistência a partir desses territórios, alvos da necropolítica estatal, ao mesmo tempo que buscando demonstrar a importância dessa região para a memória dos povos de terreiro, e que vem recentemente passando por processos de reativação de muitos eventos públicos culturais e religiosos.

Bibliografia

BERNARDES, Brenda Melo & GONÇALVES, Raquel Garcia. *O Bairro Lagoinha como lugar de memória e a Operação Urbana Consorciada Antônio Carlos/ Pedro I - Leste/Oeste*. arq.Urb, (16), 120–135. Belo Horizonte. 2014.

BERNARDINO-COSTA, Joaze & GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Revista Sociedade e Estado, Volume 31 Número 1 Janeiro/ Abril 2016.

CASTANHA, Taisa Domiciano. *Religiões afro-brasileiras em Belo Horizonte e região metropolitana* [manuscrito]: *conflitos, violências e legitimação*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2018.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. *No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIAS JUNIOR, Emmanuel de Almeida. *TAMBOR URBANO: Deslocamento Compulsório e a Dinâmica Social de Construção da Identidade Quilombola*. Dissertação. PPGSCA – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia/ UFAM, 2008.

FREIRE, Cíntia Mirlene Pela. *Cotidiano, Memória e Identidade - bairro Lagoinha (Belo Horizonte, MG) na voz de seus moradores*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Belo Horizonte, UFMG. 2016.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão. neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. Tese apresentada ao PPGAS/Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

NASCIMENTO, José Abdias do. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1974.

NOGUERA, Renato. *Dos condenados da terra à necropolítica: diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe*. Revista Latino Americana do Colégio Internacional de Filosofia, n. 3, 2016.

NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem*. Tempo social, Revista de Sociologia da USP, v.19, n-1. pp. 287-308 - <https://www.scielo.br/pdf/ts/v19n1/a15v19n1.pdf>.

PIROLI, Wander. *Lagoinha. BH: A Cidade de cada um*. Ilustração Menote. Belo Horizonte. Conceito. 2004.

PREFEITURA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. *Lagoinha em Estudo. Análise Diagnóstico-Propositiva do Bairro Lagoinha em Belo Horizonte*. Secretaria Municipal de Desenvolvimento. Prefeitura de Belo Horizonte/MG, 2011.

RAMOSE, Mogobe B. *The ethics of ubuntu*. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, p. 324-330, por Éder Carvalho Wen. 2002.

RAMOSE, Mogobe. *Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana*. Tradução de Rafael Medina Lopes, Roberta Ribeiro Cassiano Dirce Eleonora Nigro Solis. Rio de Janeiro: Ensaios Filosóficos, v. IV - outubro 2011, 2011.

SALGADO, N. A. *A Pedra Não Para.: Um estudo sobre a cracolândia na cidade de Belo Horizonte/MG*. Rev. UFMG, Belo Horizonte, v. 20, n.1, p. 268-293, jan/jun.2013.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A Cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu- Kiau: tradução negra, reflexões e diálogo a partir do Brasil*. Tese de Doutorado pela Universidade de São Paulo. 2019.

SANTOS, Antônio Bispo (Nêgo Bispo). *Colonização, Quilombos – modos e significações*. Brasília: INCT. 2015

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras*. In: Revista de Antropologia, FFLCH/USP, n.36, pp.33-79. 1993.

SILVA, Vagner Gonçalves da (org). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SILVEIRA, B. *Lagoinha, a cidade encantada*. Belo Horizonte. 160 p. 2005.

SIMAS, Luiz Antônio & RUFINO, *Fogo no Mato: A Ciência Encantada das Macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O Terreiro e a Cidade: A forma social negro-brasileira*. Ed Vozes. 1988.

6. O QUILOMBO DE PALMEIRA: RELIGIÃO E ANTROPOLOGIA

Diógenes Braga Ramos⁵⁷

Resumo: Este artigo dialoga com a questão religiosa na comunidade quilombola de Palmeira, situada na cidade de Piatã-BA. A discussão acerca da comunidade quilombola visa identificar a importância da resistência negra no território brasileiro a partir das questões religiosas. Diante disso, a proposta será identificar os efeitos do catolicismo exercido na comunidade a partir da antropologia para entender como o catolicismo exerce influência na prática diária da comunidade em âmbito político, religioso e social, observando como essa questão religiosa reverbera na cultura e na tradição patrimonial no quilombo. A partir disso, identificar que tipo de catolicismo é vivenciado no quilombo de Palmeira.

Palavras-chave: Quilombo; Catolicismo; Religião.

⁵⁷ Doutorando em Antropologia Social do PPGAS-UFG. CV Lattes <http://lattes.cnpq.br/6304149324349879>. E-mail: diogenes.bragaramos@gmail.com

Introdução

Esse artigo surge a partir das minhas idas e vindas à cidade de Piatã-BA, localizada na Chapada Diamantina. Essas visitas são fruto da minha convivência familiar, por conta dos familiares que ali residem.

Eu já tinha conhecimento sobre os quilombos da região, mas com essas informações sobre a pandemia comecei a pesquisar mais sobre esses espaços, especificamente os que se localizavam no município de Piatã, tanto teoricamente como em conversas com amigos, familiares e moradores da cidade. E assim foram aumentando as inquietações sobre a relação religiosa dos quilombos.

Dessa forma, o artigo se baseia na perspectiva ainda inicial de minha pesquisa de doutorado que está em andamento e que buscará entender como o quilombo, conhecido como Palmeira, que se localiza na cidade de Piatã, no estado da Bahia, vivencia suas relações religiosas com o catolicismo nos dias de hoje e como essa vivência religiosa influencia diretamente a comunidade em âmbito político, social e cultural.

Para se construir o artigo, os seguintes questionamentos nortearão as discussões propostas: quais as primeiras impressões que o catolicismo exerce no quilombo e que tipo de catolicismo se vivencia no quilombo?

Para isso, com base no quilombo de Palmeira, verificarei algumas discussões acerca de quilombos e quilombolas a partir da antropologia, e em seguida dialogarei sobre religião no quilombo citado, apontando algumas impressões das primeiras visitas de campo que realizei.

Quilombo a partir da antropologia

Este tópico do artigo visa discutir de forma breve acerca dos quilombos e quilombolas, apontando como essa questão foi ganhando espaço nas pesquisas acadêmicas, principalmente na área da antropologia, desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, a partir do artigo 68.

As discussões conceituais acerca dos quilombos demoraram para se organizar e se estruturar, sendo moldadas a partir de várias divergências com relação ao termo e com discussões em várias áreas de conhecimento, e

na antropologia o termo quilombos e quilombolas também ganharam força a partir da Constituição de 1988.

Dessa forma, o termo quilombo se tornou mais utilizado academicamente. A partir da antropologia, o termo quilombo se torna o termo que vai nortear conceitualmente as pesquisas na área, e assim, de forma geral, quilombo passa a estar relacionado à identidade e ao território dos grupos de negros remanescentes da escravidão no Brasil.

Como verificamos previamente,

A antropologia se impôs como a disciplina científica mais apta a levar a termo a ruptura com a concepção discriminante do quilombo, pois, longe de se contentar em recolher genealogias e de reconstruir os deslocamentos das populações para comprovar a presença efetiva de quilombos, procurou esclarecer o passado a partir da percepção que os grupos têm de si próprios, sua história, presente e futura. Sua contribuição consistirá em demonstrar, apoiando-se sobre o trabalho de campo, que a noção remete a configurações sociais variáveis e extremamente flexíveis, e o que se entende por resistência pode assumir formas bem diversas. Mas ambicionava-se também construir um modelo geral com as ferramentas intelectuais forjadas, identificando os traços culturais e/ou sociológicos que caracterizam todas as “comunidades negras rurais” atuais independentemente das circunstâncias particulares da sua formação. (Boyer, 2009, p. 142)

Não só o termo demorou a ser cunhado, mas também as questões relativas inclusive às regulamentações dos processos de efetivação do governo federal para execução da implementação do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, em dar o direito a esses grupos remanescentes de quilombo à terra.

Após anos de luta, com relação à legalização das terras remanescentes de quilombo, no governo do presidente Lula, em 20 de novembro de 2003, foi criado o dia da Consciência Negra, tendo para essa criação um dos fatores a dificuldade de regulamentação das terras quilombolas. Também nessa mesma data o presidente Lula assinou o Decreto número 4.887, que regulamenta a identificação, o reconhecimento, a delimitação e a demarcação de terras de remanescentes de quilombo.

Como verificamos, a luta se estabelece no âmbito governamental e em seguida a academia incorpora de forma intensa a luta pela legitimação dos grupos remanescentes de quilombo. Dessa forma surgem alguns pesquisadores que tomam a frente nestas discussões na área da antropologia.

Dentre esses pesquisadores chamo a atenção para a antropóloga Ilka Boaventura Leite, que é professora da UFSC e que organizou e coordena até os dias de hoje o Nuer (Núcleo de Estudos Interétnicos).

O trabalho pioneiro de pesquisa do Nuer, iniciado em julho de 1986, resultou em um diagnóstico geral das áreas habitadas e freqüentadas pelos negros em Santa Catarina, lançando as bases e fundamentos teórico-metodológicos para o início do projeto “Plurietnicidade e Intolerâncias: relações interétnicas no sul do Brasil (1994-1996)”, onde se consolidou a primeira incursão antropológica, a partir do conceito de “território negro”, a cruzar identidade étnica e espaço, nos três Estados sulistas. (Leite e Mombelli, 2005, p. 46)

Outros antropólogos também traçaram os marcadores da luta social, política e acadêmica. Diante disso, não poderei apontar outros pesquisadores na perspectiva antropológica. Mas o que chama atenção é que essa temática tem um papel importante no contexto antropológico. Principalmente nas questões relativas à interface com o direito. E o desafio deste artigo é apontar para a discussão das comunidades quilombolas com a religião.

Diálogo entre religião e o quilombo de Palmeira

Como salientamos, a antropologia tem um grande papel na legitimação dos processos de organização das informações relativas aos quilombos. Diante disso, gostaria de observar a questão do quilombo citado a partir da religiosidade e suas *nuances* sociais, culturais e políticas.

Para esse diálogo utilizarei como interface de análise o quilombo de Palmeira, situado na cidade de Piatã-BA, na Chapada Diamantina. O quilombo tem cerca de cinquenta famílias, sendo que a maioria da população é de origem e tradição católica.

Em conversa com um dos interlocutores que estabeleci no quilombo de Palmeira, sendo nomeado como **Católico**, que é um dos organizadores da construção da igreja, e sua família inclusive doou o terreno para instala-

ção desta. **Católico** comentou que a base da estrutura da relação familiar do quilombo de forma geral se constitui historicamente por meio do catolicismo, mesmo que algumas pessoas do quilombo tenham migrado para igrejas evangélicas.

O catolicismo é praticado e vivenciado por uma quantidade significativa de quilombolas na comunidade, mesmo que não presencialmente nas atividades na igreja, mas por conta de suas expressões de fé e representações religiosas em suas residências mantendo a tradição católica; faço essa observação levando em conta que na minha visita ao campo, **Católico** (interlocutor) afirmou que a manutenção da Igreja Católica da comunidade é administrada por leigos que regem as reuniões de oração e as missas de domingo, demonstrando, com isso, a princípio, que os leigos da comunidade estão envolvidos com a igreja, sendo que o padre só vai à comunidade em eventos festivos ou para visitas pastorais.

Inclusive neste momento de pandemia, o padre que assumiu a igreja sede de Piatã e que cuida das paróquias subordinadas à sede não visitou ainda a comunidade de Palmeira e não celebrou nenhuma atividade religiosa na igreja e com os grupos de membros que frequentam a comunidade católica do quilombo.

Fato que Negrão cita como um fator histórico do catolicismo brasileiro: “O padre passava por eles apenas de quando em quando, ou somente uma vez ao ano, para a “desobriga”: batizar os nascidos, casar os ajuntados, ouvir as confissões, rezar a missa.” (Negrão, 2008, p. 119). Ou seja, esse elemento histórico observado por Negrão nos remete a identificar de que forma a princípio o catolicismo no quilombo se instrumentaliza.

Pois o que se parece é que no quilombo de Palmeira o catolicismo predominante é um catolicismo popular exercido na comunidade. Chamo de popular pois a essência da prática e da dinâmica da comunidade é desempenhada pelos próprios leigos do quilombo, que exercem todas as atividades religiosas, rompendo com dogmas estabelecidos litúrgica e teologicamente.

Essa perspectiva de um possível catolicismo popular foi observada na minha visita de campo, onde pude notar alguns indícios desse catolicismo “popular”, pois no caminho de acesso à parte principal da comunidade em

que fica localizada a igreja, havia faixas como se fossem bandeiras vermelhas presas nas árvores e arbustos ao longo da estrada, além da ausência metódica de um líder religioso com formação para ordenar e organizar e catequizar os membros da igreja, dando, assim, uma liberdade a esses leigos de terem várias interpretações dogmáticas e práticas do catolicismo ali vivenciado.

Diante desse viver dinâmico com que a comunidade expressa sua fé católica, chama-me a atenção a questão de uma liberdade religiosa que beira a uma condição mais popularizada, a qual incorpora outros elementos religiosos na sua prática do cotidiano católico, o que pude vivenciar com as pessoas no quilombo.

Ao questionar um dos interlocutores, conhecido como **Vizinho**, fui informado que as fitas vermelhas ou panos vermelhos nas propriedades eram um sinal de reverência a São João e que essas “bandeiras” ficavam nos locais como forma de bênção e proteção do santo para aquelas famílias e suas propriedades. Esse tipo de prática popular será um dos elementos que norteará o entender como o catolicismo é praticado na comunidade e como é vivenciado e se estrutura na vida social e cultural da comunidade de Palmeira.

Não dá para situar o catolicismo brasileiro num quadro de homogeneidade. Na verdade, existem muitos “estilos culturais de ‘ser católico’”, como vêm mostrando os estudiosos que se debruçam sobre esse fenômeno. São malhas diversificadas de um catolicismo, ou se poderia mesmo falar em catolicismos. Há um catolicismo “santorial”, um catolicismo “erudito ou oficial”, um catolicismo dos “reafiliados”, marcado pela inserção num ‘regime forte’ de intensidade religiosa” (CEBs, RCC) e um emergencial catolicismo midiático. Não realidades estanques e cristalizadas, mas que inserem-se num quadro geral marcado por relações de comunicação, de proximidades, tensões e distanciamentos (Teixeira, 2005, p. 17)

Parece que o catolicismo popular se institui no quilombo conforme Luckman, ao discorrer sobre a individualidade religiosa, ressalta — que as experiências de vida são mediadas pela percepção de cada um, em especial pelas experiências cotidianas.

Com isso, eu entendo que o catolicismo estabelecido entre as pessoas da comunidade quilombola têm essa característica, ou seja, que cada indivíduo estabelece sua relação religiosa a partir de suas experiências diárias,

de maneira superficial, buscando o que lhe convêm na vivência religiosa, e, dessa forma, rompendo com os dogmas e as teologias oficiais do catolicismo.

Assim, surgem as diferentes “versões” de visão de mundo baseadas na complexa estrutura institucional e na estratificação social das sociedades industriais. Um indivíduo originalmente socializado numa dessas versões também poderá continuar “fiel” a ela com o passar dos anos. Mas, com a difusão crescente da mentalidade de consumo e do senso de autonomia, é mais provável que esse indivíduo venha a colocar-se como “comprador” ante a cultura e o cosmo sagrado. Uma vez que a religião é definida como um “assunto privado”, ele poderá escolher dentro do sortimento de significados “supremos” aquele que melhor se lhe adapte – guiado apenas pelas preferências determinadas por sua biografia social. (Luckmann, 2014, p. 118)

Nesse processo em movimento é que penso que a religião, no caso o catolicismo, está inserida no estar vivo das pessoas que a professam na comunidade quilombola, destacando que essa relação também está expressa em todo processo relacional que compõe a natureza e estabelece a cultura dessas pessoas, ou seja, na terra, na água, no alimento e assim por diante, mesmo que de forma fragmentada e individual, mas, que de alguma maneira, se torna um organismo na representatividade na comunhão no espaço da igreja. (Ingold, 2015)

Essas confluências descritas entre natureza e cultura podem gerar várias situações dentro do espaço religioso. Além disso, a questão da relação histórica desde a inserção da Igreja Católica no quilombo de Palmeira tem criado eventos que são, como Sahlins (1997) chama a atenção, pois criam uma forma de influenciar a dinâmica da hermenêutica exercida através do catolicismo popular que se constitui na comunidade, fruto da ausência de um padre ou da supervisão direta do mesmo, e desta forma o sacerdócio leigo incorpora os dogmas católicos e os reinterpreta, dialogando inclusive com outras religiões. É isso que torna essa manifestação religiosa no quilombo algo significativo para ser analisado.

Com isso, essa ressignificação do catolicismo no espaço quilombola a partir da vivência da perspectiva popular é o desafio para entender os efeitos que esse catolicismo causa na comunidade de forma geral, principalmente

porque a princípio a comunidade quilombola não possui influências diretas das religiões de matriz africana em seu DNA católico, e isso é outro desafio a ser investigado. Diante disso, se faz importante olhar para a comunidade quilombola de Palmeira através da antropologia, que será o referencial teórico que norteará a pesquisa para entender como os aspectos religiosos se relacionam com as pessoas da comunidade quilombola e que tipo de catolicismo é vivenciado e que tipo de perspectivas culturais e sociais exerce na dinâmica das pessoas no quilombo.

Considerações Finais

A proposta desse artigo foi apenas apontar algumas possibilidades de análise com relação ao quilombo de Palmeira, a partir especificamente da antropologia do cristianismo. Ou seja, a proposta não foi discutir questões de raça, etnia, legislação, mas chamar atenção para que possamos olhar o quilombo de Palmeira com relação ao catolicismo vivenciado nesta comunidade de resistência de negros e entender que tipo de catolicismo se pratica e como influencia a vida da comunidade.

As perspectivas antropológicas auxiliam a sustentar a hipótese de que o catolicismo ainda é uma religião dominante inclusive nos quilombos, mas de forma individual, demonstrando que esse cristianismo católico estabelecido no quilombo gera uma relação entre a sociedade e a cultura, trazendo à tona a discussão de que mesmo que o catolicismo tenha uma teologia e uma moral estabelecida de forma coletiva, as práticas religiosas acabam se expressando de forma individual, refletindo na sociedade quilombola de forma diversa, não dogmatizada e também não teológica conforme os estigmas do catolicismo oficial romano.

Dessa forma é necessário levar em conta, a partir dessas análises, que as religiões de tradição religiosa afro-brasileiras não são hegemônicas quando consideramos a religiosidade individual dos quilombolas, em especial no quilombo de Palmeira. E que nas conversas com informantes, nota-se que desconheciam atividades das religiões afro-brasileiras, o que se faz olhar para o catolicismo e verificar que ainda é uma religião com grande expressividade entre a população brasileira.

Dessa forma é necessário dar continuidade e aprofundar as pesquisas no âmbito do quilombo de Palmeira em diálogo com a religião para que se possa analisar que tipo de catolicismo se estabelece naquele quilombo, pois a princípio em Palmeira predomina um catolicismo “popular”, com suas próprias narrativas, experiências, liturgias, ritos e mitos.

Bibliografia

ALMEIDA, Breno de Wagner Alfredo (orgs.). *Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010.

AMORIM, Rodrigues Cleyde e OLIVEIRA de Martins Osvaldo. *Identidade Religiosa e Visibilidade Social do Candomblé*. São Leopoldo, *Revista Identidade*, 2020.

ARRUTI, José Maurício. Quilombo. *Raça: Perspectivas Antropológicas*. [org. Osmundo Pinho]. ABA / Ed. Unicamp / EDUFBA, 2008.

BOYER, Véronique. *A etnicidade dos quilombolas e a religião dos evangélicos: um exemplo do Baixo Amazonas*. Boletim Rede Amazônia, 1996.

BERGER, L. Peter e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2014.

PEREIRA, Borges Baptista João (org.). *Religiosidade no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

FERREIRA, Campos Rebeca. *Laudos Antropológicos, responsabilidades sociais: Dilemas do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos*. Porto Alegre, *Revista Civitas*, v.12, n.2, p. 340-358, maio-ago, 2012.

FRANÇA, Ildimar. *Entre a Santana e a Tromba; A formação e o sentido de Pia-tã*. Salvador: EGBA, 2010.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis, Vozes, 2015.

_____. *Antropologia: para que serve*. Petrópolis: Vozes, 2019.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. São Paulo, Olho d'Água, Loyola, 2014.

LEITE, Boaventura Ilka. *O Projeto Político Quilombola: Desafios, conquistas e impasses atuais*. *Revistas Estudos Femininos*, Florianópolis, 16(3): 424, setembro-dezembro/2008.

LEITE, Boaventura Ilka e MOMBELLI, Raquel. *As perícias antropológicas realizadas pelo Nuer e as lutas por reconhecimento e titulação das terras de Quilombos*. In: *Territórios Quilombolas: Reconhecimento e Titulação das Terras. Boletim Informativo NUER/ Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas- v.2, n.2-Florianópolis, NUER/ UFSC, 2005.*

NEGRÃO, Nogueira Lísias. *Trajetórias do Sagrado*. São Paulo, *Tempo Social*, Revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, 2008.

OLIVEIRA, Silva de Rosenilton. *A cor da fé: "identidade negra" e religião*. 2017, Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, USP.

OLIVEIRA, Wilson José F. de. *De gente de cor a quilombolas: desigualdades, religião e identidade*. *Cadernos CRH*, v.26, p. 139-156, 2013.

OLIVEIRA, Osvaldo M. de. *Quilombos e Demarcadores de Identidades: Análise Sucinta de Três Casos no Estado do Espírito Santo*. *Revista Ambivalências* V.4, N.7. p. 03 – 04. Jan-Jun/2016.

SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SAHLINS, Marshal. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

SILVA, Givânia Maria da. *Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas*. Dissertação (mestrado) Universidade de Brasília. Brasília, 212p., 2012.

SILVA, Gonçalves Vagner da. *Religião e Identidade cultural negra: católicos, afro-brasileiros e neopentecostais*. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n.20, p.1-360, 2011.

TEIXEIRA, Faustino. *Faces do Catolicismo Brasileiro Contemporâneo*. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

7. TERREIRO, QUILOMBO E A CIDADE: UMA REFLEXÃO SOBRE AS POÉTICAS DE (RE) EXISTÊNCIA NEGRO-AFRICANAS EM SÃO PAULO

*Fabiana da Silva Soares*⁵⁸

*Maria Clara de Almeida Camargo*⁵⁹

Resumo: Com o objetivo de produzir uma abordagem sobre São Paulo através das territorialidades negras, o presente artigo articula a queima da estátua de Borba Gato com a ação Carolina na sala de visitas, ambos aqui consideradas como movimentações políticas que revelam o protagonismo do povo negro na constituição do meio urbano paulistano. O debate em torno dessas representações pode contribuir para evidenciar processos de apagamento da memória afrodescendente e indígena no espaço urbano.

Palavras-chave: Memória; Cosmologia africana; Territorialidades negras; São Paulo.

58 Mestranda em Antropologia Social no PPGAS-USP com pesquisas sobre cidade e territórios negros. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1504309601372201>; Email: fabianassoares06@usp.br

59 Mestranda em Antropologia Social no PPGAS-USP com pesquisas sobre cidade e territórios negros. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0939558429206907> E-mail: mariac_ac@usp.br

Um babalaô me contou:
“Antigamente os orixás eram homens.
Homens que se tornaram orixás por causa de seus poderes.
Eles eram venerados por causa da sua força.
Nós adoramos sua memória e os altos feitos que realizaram.
Os homens eram numerosos sobre a terra.
Antigamente, como hoje,
Muitos deles não eram valentes nem sábios.
A memória deles não se perpetuou.
Eles foram completamente esquecidos.
Não se tornaram orixás.
Em cada vila um culto se estabeleceu.
Sobre a lembrança de um ancestral de prestígio,
e lendas foram transmitidas de geração em geração
para render-lhes homenagem.”
Pierre Fatumbi Verger (2019,p.6)

Introdução

Ao defender o ensino da história da África e do negro nas escolas e universidades brasileiras, Kabengele Munanga (2015) afirma que um dos grandes paradigmas (se não o maior) do Brasil é o fato de este viver entre o mito e os fatos, que confunde o mito e os fatos, ou seja, o mito funciona como verdadeira realidade. Esse mito ao qual se refere é o da democracia racial, que serviu de base para a construção da identidade brasileira e cria uma realidade em que a violência gerada pelo racismo ganha dimensões nebulosas, graças à invisibilização das relações raciais em diferentes espacialidades no Brasil, incluindo a produção de um apagamento histórico da memória coletiva entre os grupos subalternizados.

Resumindo: nutrindo-se, principalmente, através da obra *Casa-grande & Senzala*, de Gilberto Freyre (1933), o mito da democracia racial é baseado na crença de que o povo brasileiro é resultado da miscigenação sócio-cultural simétrica e harmônica entre europeus, africanos e indígenas. Mais do que isso, inviabilizou os espaços e símbolos de resistência que se encontravam para além da Casa Grande e Senzala; portanto, apenas sustentou que o Brasil seria como um grande laboratório.

Nesse sentido, o movimento gerado pela noção de democracia racial é marcado pelo deslocamento da valorização das heranças africanas e pindorâmicas através do apagamento dos territórios, palco do protagonismo de seus agentes históricos, pessoas negro-africanas e indígenas. O que era africano ou pindorâmico virou brasileiro; ao passo que esses povos seguiram sendo violentados estruturalmente, conforme propõe Silvio Almeida (2019), afetando diversas dimensões que compõem a vida nas sociedades contemporâneas: as dimensões institucional, política, econômica, epistemológica, subjetiva, espiritual. Esse deslocamento caracteriza a apropriação e a expropriação que marca a identidade brasileira. Somos iguais, somos misturados, somos brasileiros. Esse tipo de fala se faz presente até hoje. A identificação desse cenário já estava presente nas análises de intelectuais negras e negros no Brasil, como a antropóloga Lélia Gonzalez (1980), que já dizia que o racismo no Brasil se dá por negação, como uma “sintomática da neurose cultural brasileira”. O neurótico é aquele que “constrói modos de ocultamento

do sintoma” porque isso lhe traz certos benefícios. Essa construção o liberta da angústia de se defrontar com o recalçamento. Para a antropóloga, no caso brasileiro, os beneficiados são pessoas fenotipicamente brancas, e o recalque é justamente para ocultar aquilo que a herança brasileira é: uma herança africana e pindorâmica — ela até mesmo fala em América Ladina para falar das Américas do Sul e Central, e em amefricanidade para tratar das agências e atuações nesse território, no qual o Brasil está inserido.

Na perspectiva elaborada por Carlos Moore (2007), além deste movimento simbiótico entre a negação e a atuação estrutural através dessa negativa, o racismo, como fenômeno histórico, é algo relacionado ao monopólio de recursos. Para o autor, essa estrutura social, econômica, política e cultural chamada racismo é resultado da fenotipização de diferenças civilizatórias e culturais; da simbologização da ordem fenotipizada por meio da transferência do conflito concreto para a esfera do fantasmático — definição, através de mitos, histórias, contos, de características biológicas inferiores (vencidos) e superiores (vencedores); e do estabelecimento de uma ordem social hierarquizada baseada em raça, mediante a subordinação política e socioeconômica. Assim, o racismo pode ser definido como um fenômeno simbólico de racialização de conflitos longínquos, estruturando relações sociais e culturais.

Vale destacar aqui que o autor, para trazer estas três dinâmicas convergentes, se baseia na retomada dos conflitos existentes nos tempos da Antiguidade, entre dois modelos civilizatórios gerais: o setentrional (euro-asiático) e o meridional (Egito, Suméria, Elam e Vale do Indo). O primeiro é marcado por povos leucodérmicos (brancos e amarelos) com vida nômade desenvolvida em espaços reduzidos e em climas gelados, com a predominância do masculino. Já o segundo é caracterizado por povos melanodérmicos (pretos) com vida sedentária e agrícola pautadas em coletividade com forte predomínio do feminino.

Os antagonismos resultantes dos conflitos entre os dois modelos são marcados por partirem de disputas de territórios e de recursos e chegarem na criação de símbolos e de signos. Essa dimensão de símbolos e de signos se dá quando não é mais apenas o confronto material que alimenta a oposição ao outro. Um imaginário coletivo é formado: ele não mais tem a ver com os

conflitos iniciais e passa a ter autonomia e mobilidade de governo no tempo e no espaço. Essa reflexão permite relocalizar o racismo contemporâneo: o ódio racista é um sistema normativo da realidade social, em que se estabelece um poder total sobre “Outro racial”, baseado numa consciência grupal historicamente construída. Nesse sentido, ele é o mecanismo que estrutura e sustenta a gestão dos recursos em termos racialmente monopolistas. No que resulta em privilégios, vantagens e direitos aos que apresentam características fenotípicas do segmento hegemônico, ou seja, para pessoas brancas. Portanto, o racismo opera necessariamente de maneira a beneficiar um grupo social em detrimento de outro.

Tendo em vista que o racismo é um fenômeno histórico e relacionado ao monopólio de recursos, e que a cultura e o cotidiano brasileiros são marcados pela agência africana e pindorâmica — ou melhor, pela amefricanidade —, temos como objetivo principal refletir sobre formas de se pensar território e territorialidade, com destaque para os entendimentos possíveis sobre cidades. Defendemos aqui a necessidade de uma produção antropológica que tenha em mente as cosmologias dos atores sociais que criam e vivem o espaço. Mais especificamente, destacaremos neste texto a cosmologia africana para entender o espaço criado por pessoas negras através das experiências dos quilombos e dos terreiros, ambos tratados aqui como formas sócio-espaciais negro-africanas.

Nosso debate, portanto, está para além da noção de posse e de propriedade individualista e privativa comum às noções autorreferenciadas privilegiadas pelo poder público e as produções científicas. Dessa forma, o nosso movimento é trazer, num primeiro momento, exemplos concretos retirados de São Paulo⁶⁰ com o objetivo de indicar a complexidade que atravessa esta cidade, para depois falarmos em cosmologias africanas e território; e, por fim, falarmos das experiências gerais dos quilombos e dos terreiros como referenciais teórico-práticos. A importância do movimento aqui reivindicado se dá por tratar de e se orientar por formas sócio-espaciais marginalizadas, sendo elas centrais para a busca de alternativas no sentido de superação de desigualdades promovidas pelo racismo.

60 Os casos selecionados dizem respeito às nossas respectivas pesquisas de mestrado.

O enganar os olhos na cidade de São Paulo

Muniz Sodré (1988), pegando o exemplo da construção da cidade do Rio de Janeiro, afirma que as perspectivas modernas, higienistas e eugenistas para construção de cidades brasileiras moldaram formas urbanas que têm como objetivo enganar os olhos. O “engana-olho”, explica, é “uma pintura, que, por meio de um jogo mimético de terceira dimensão, oferece ao olhar uma ilusão, mas fazendo crer que são reais os objetos nela representados”. Mais adiante, continua:

Ao contrário do espaço representativo instaurado pela Modernidade, o *trompe-l'oeil* [engana-olho] não quer representar (movimento que ainda mantém a diferença entre representante e representado), quer *ser*. Lida-se aí com uma pintura de objetos isolados, sem referência, sem cenário próprio exclusivamente destinados à ilusão, ao engano (SODRÉ, 1988, p. 35).

Ao serem elaboradas para se aproximar de parâmetros eurorreferenciados de pensamento e ação, as grandes cidades brasileiras modernas foram construídas para afastar, tanto física quanto discursivamente, a realidade baseada nos jeitos do povo negro-africano em contexto brasileiro. Realidade esta que marcava a população urbana do período imperial. Nesse sentido, pensando nesse enganar os olhos, quando se trata da história da cidade de São Paulo é comum, dentro do discurso dominante, associar a urbanização e a modernização com imigrantes europeus, principalmente italianos. É através deste que acontece o movimento racista de embranquecimento do que foi e é a formação e o cotidiano de São Paulo.

O caso de queima da estátua de Borba Gato coloca em questão esse processo: as pessoas que atuam no meio urbano e criam esse espaço não se identificam com as representações hegemônicas promovidas. A ação “Carolina na sala de visitas”, por sua vez, aparece como exemplo de formas autônomas negras de disputa de narrativa sobre a memória e identidade negra, com seus respectivos sentidos e atuações no meio urbano. Ao longo desta seção, vamos analisar esses dois casos.

Estátua de Borba Gato e Carolina na sala de visitas: a reivindicação da cidade pelos seus agentes

No dia 24 de julho de 2021, alguns membros do grupo Revolução Periférica atearam fogo na estátua de Borba Gato, um dos líderes bandeirantes responsáveis por ações violentas e escravistas contra pessoas indígenas e negras⁶¹. A estátua, do escultor Júlio Guerra, está localizada na Praça Augusto Tortorelo de Araújo, no bairro de Santo Amaro (São Paulo), e foi inaugurada na comemoração do IV Centenário do Bairro Santo Amaro, em 1963. Ela é um dos muitos símbolos bandeirantes que estão espalhados por São Paulo.

A ação integrada do movimento Revolução Periférica visou reconduzir o debate sobre a produção de memória coletiva na cidade de São Paulo ao tensionar o poder público através da crítica a símbolos controversos (para dizer o mínimo), enaltecidos como heróis da nação e que são historicamente homenageados em monumentos, nomes de ruas e espaços públicos urbanos. Símbolos controversos por estarem relacionados a processos violentos que se deram em território brasileiro — à escravização e ao extermínio de povos africanos e ameríndios e à ditadura militar, como exemplos —, e reforçarem dinâmicas de poder e de manutenção de *status quo* na sociedade brasileira. Paulo Galo, um dos ativistas presos como responsável por liderar o ato que queimou a estátua de Borba Gato, declarou:

O objetivo principal foi atingido, que era abrir o debate sobre os monumentos que homenageiam os racistas. Aí, tem gente que fala “tinha que fazer de forma democrática”. Mas quando você ouviu dizer na Globo que tem uma estátua de 13m que homenageia um torturador, estuprador, senhor de escravos? Não se vê. A gente conseguiu fazer esse debate ir para todos os lugares⁶².

O movimento Revolução Periférica estimulou um debate acerca de uma demanda histórica sobre a representação de figuras públicas na cidade de São Paulo, levando a Prefeitura do Município, no âmbito da Secretaria

61 Ver manifestantes colocando fogo na estátua de Borba Gato, Alma Preta, 24 jul. 2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/manifestantes-colocam-fogo-em-estatuadeborba-gato> Acesso em: 27 nov. 2021.

62 Ver “Abrimos o debate sobre monumentos que homenageiam racistas”, diz Paulo Galo após a soltura, Alma Preta, 17 ago. 2021. Disponível em: <https://almapreta.com/sessao/cotidiano/abrimos-o-debate-sobre-monumentos-que-homenageiam-racistas-diz-paulo-galo-apos-a-soltura>. Acesso em: 1º dez. 2021.

Municipal de Cultura e Departamento do Patrimônio Histórico, a criar um projeto de instalação de 12 estátuas para homenagear personagens negras importantes, tais como a escritora Carolina Maria de Jesus, o cantor Itamar Assumpção, a sambista Madrinha Eunice e o compositor Geraldo Filme.

O projeto surgiu após um longo processo de discussões acerca da invisibilidade e do racismo estrutural presentes nas políticas públicas voltadas ao patrimônio histórico da cidade, influenciando outras ações de movimentos sociais em diversos territórios da cidade, como o Periferia em Movimento, que iniciou a ação “Carolina na sala de visitas” na região de Parelheiros, extremo sul de São Paulo. O grupo criou um comitê para incentivar que a homenagem à escritora Carolina Maria de Jesus pudesse ser instalada no centro histórico de Parelheiros, município onde a escritora mineira viveu até os últimos dias de sua vida, após sair da extinta favela do Canindé. Inicialmente, o projeto municipal visava que a estátua de dois metros fosse instalada no parque linear de Parelheiros, área isolada do município, o que contribuiu para intensificar a necessidade de modificar o local de instalação.

Para o movimento, a homenagem à escritora deveria ser na praça Júlio César de Campos, centro histórico de Parelheiros, onde acontecem os principais eventos da cidade. Para estimular a população sobre a importância da ação, o grupo Periferia em Movimento utilizou as ferramentas das redes sociais para divulgar a história de Carolina e de sua família, criar manifesto *on-line*, além de compartilhar petições públicas em fóruns da internet, visando pressionar a Secretaria Municipal de Cultura.

“A imagem e obra de Carolina produz representatividade e evidencia as principais necessidades do povo. Além disso, memória, identidade e patrimônio caminham juntos. Estamos neste momento fazendo história. Isto significa que o processo de curadoria da instalação da escultura é um registro do Brasil que temos e da salvaguarda da literatura brasileira. Não podemos permitir que o primeiro monumento em homenagem à Carolina no mundo não esteja em sua devida visibilidade⁶³.”

Dessa forma, podemos perceber que a cidade e sua história narrada estão em constante disputa. O imaginário coletivo urbano é construído

63 Ver manifesto “Carolina Maria de Jesus merece estar na sala de visitas”, periferia em movimento, 19 de fevereiro de 2022. Disponível em <https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSeFEdyvrAzB-9QnuGF4ghSChoGuXqcl269tTHLpfkbb4gm5Ctw/viewform> Acesso em: 06/06/2022.

através de invisibilização, seja de atores marginalizados pela lógica hegemônica, seja pela reinvenção parcial e por omissões, de símbolos cultuados como importantes para a história brasileira. Quando se falava em Borba Gato tratavam-no apenas como símbolo do processo de expansão territorial e de formação do Brasil, como um símbolo da ordem, do progresso. Mas não se discutia a dor, o sofrimento e a perda gerados pelo governo e pelos bandeirantes. Sendo que este movimento de expansão e formação nacional se deu por uma lógica racista e de extermínio, ao mesmo tempo que sugava conhecimentos negros-africanos e indígenas para ser elaborado — considerando os conhecimentos territoriais desses atores que foram fundamentais para a expansão territorial brasileira.

Nesse sentido, homenagear figuras como a escritora a Carolina Maria de Jesus é propor uma contranarrativa sobre a história e a memória negro-africana em São Paulo, expondo o engajamento dos agentes sociais que se organizam e propõem outros conteúdos e formas de se constituir a memória coletiva, que disputam as políticas públicas relacionadas ao patrimônio histórico e cultural brasileiro, pautados na invisibilidade e/ou ocultação das experiências de grupos subalternizados. E é a partir da observação dessas agências dos movimentos culturais que conseguimos identificar os modos de conceber a cidade, na qualidade de produtora de uma estrutura e institucionalidade que se baseiam em lógicas territoriais e simbólicas contraditórias e reprodutoras da oposição entre os elementos que compõem a memória da cidade e a atuação efetiva de seus agentes históricos, afirmando que esses movimentos ontológicos e contraditórios se fazem presentes relacionados a lógicas civilizatórias distintas, as quais, em meio urbano, se entrecruzam⁶⁴.

64 Utilizamos o termo “civilização” no sentido descritivo e analítico, situado no domínio cultural. Conforme Kabengele Munanga (2009), “[...] Como a cultura, a civilização é feita de objetos fabricados pelo homem, de comportamentos institucionalizados e de representações coletivas. Enquanto a cultura é a herança de uma sociedade global determinada, uma civilização não é representativa de uma sociedade particular, pois reúne as culturas que realizam o mesmo modelo” (MUNANGA, 2020 [2019], p. 78)

Territórios negros e as (con)tradições da cidade

Tendo em vista os casos apresentados, dentro das disputas de narrativas que compõem a história de São Paulo e a complexidade que a cidade carrega, entre os processos de branqueamento e as atuações negro-africanas no contexto urbano, nesta seção final vamos tratar sobre a relação entre cosmologia negro-africana e espacialidade e pensar sobre as agências dos atores e atrizes que constroem e reivindicam outros imaginários da cidade. Pensar em contextos urbanos e na constituição de territorialidades negras, a partir de critérios étnicos e identitários, permeados por processos de segregação, permite-nos perceber esses artifícios como fundamentais para a organização e o funcionamento da cidade. Além do mais, permite-nos considerar que a produção de espaços e de memórias insurgentes na cidade pode expressar a criação de fronteiras sócio-espaciais-raciais.

A reivindicação pelo resgate da memória coletiva dos grupos subalternizados e a formação de territórios negros em meio urbano, bem como a instalação de monumentos de homenagem a figuras públicas negras, tensionam um modelo de ocupação do espaço, tanto estrutural quanto institucionalmente, que se reproduz e desenvolve através do fracionamento entre os indivíduos e o espaço, próprio de padrões eurorreferenciados de cidade.

Conforme propõe Muniz Sodré (1978), esse modelo compreende o território a partir da perspectiva do público em oposição ao privado, em que opera uma acessibilidade restritiva, na qual grupos sociais colocados à margem são limitados em seu movimento.

A análise com experiências relacionadas às territorialidades negras e ameríndias em contexto brasileiro pode nos mostrar essas contradições, além de evidenciar outras relações sócio-espaciais, que articulam o cotidiano e a (re)existência. E isso afeta todos os aspectos da vida humana em sociedade, tanto as suas dimensões estruturais e institucionais, quanto ancestrais. Os movimentos sociais negros que reivindicam a alternância de representação coletiva e que buscam a construção de outros modos de produzir e conceber a cidade demonstram a urgência de um projeto de sociedade engajado com a compreensão de outros modos, jeitos e visões de mundo que

também operam para determinar os entre-lugares e o pertencimento entre os grupos historicamente invisibilizados na sociedade brasileira.

Tiganá Santana (2019) diz o seguinte sobre as cosmologias negras:

Dizer negro[...] é integrar e entregar as cosmologias, epistemologias, espiritualidades, linguagens e filosofias que têm boa parte da África subsaariana como cabeceira ao movimento transformador próprio da história, das águas, dos ventos e do traduzir. As cosmologias negras às quais podemos recorrer, dentro das nossas reflexões e da densidade da nossa carne, são, simultaneamente, emanções ancestrais, instantes no presente e devir. Não se trata daquilo que não podemos manifestar e realizar, mas, ao contrário, daquilo que, se não incorporarmos hoje, no Brasil, e não colocarmos ao lado dos saberes nativos das florestas ameríndias, deixar-nos-á, necessariamente, mergulhar no profundo poço da repetição irrepetida de uma colonização, mais do que antinegra, ontológica. Ao pensarmos em cosmologias negras, concedemos que se construíram outras matrizes, por meio dos fluxos diaspóricos, ou se já, não temos nas américas, se quisermos, apenas fragmentos e vestígios de narrativas existenciais egressas de partes do continente africano. Urdiram-se novos sistemas, linguagens, novas materialidades, imaterialidades e impermanências; fizeram-se, conforme nos lembra Paul Gilroy, criações inacabadas. Negro e negra concernem a uma retomada da subjugação encaixada na palavra para que, numa radical entorse, proponha-se o seu revés como potência pospositiva ao ato (SANTANA, 2019, p. 66).

Para Souza (1883), quando falamos em dimensões que concernem as cosmologias negro-africanas em contextos diaspóricos, estamos tratando do movimento simbiótico entre a ancestralidade africana e as encruzilhadas relacionadas ao tornar-se negra, negre e negro, entre categoria escravista e identidade de (re)existência. É isso que marca a questão ontológica que Santana nos comunica: a forma negra de ver e de viver se dá através desse movimento, e isso precisa ser levado em consideração para fazermos análises de mundo. Até porque a interação é o meio de se conhecer, e as diferentes formas de interação com o mundo precisam ser levadas em conta para não continuarmos cercados por concepções coloniais. O argumento converge com o que Muniz Sodré (2020; 2021) chama de paradigma do sensível.

Conforme o autor, para além de uma razão instrumental, é necessário caminharmos para uma razão sensível, na qual nós encaramos, analisamos e experienciamos o mundo pelo “caminho subjetivo dos afetos ao lado dos

valores”⁶⁵. Mais uma vez, o conhecimento começa nas interações humanas; e isso implica a coexistência sensível, que é a aceitação e a aproximação do outro. Isso no lugar do sensível, e não no lugar da intelectualidade. O autor afirma que “não se trata da aceitação intelectual da diferença”⁶⁶. Implica, assim, a própria existência, em que existir “é assumir por sensibilidade o destino da experiência do mundo como abertura para outros mundos possíveis”.

Tendo em vista essas questões ontológicas e epistemológicas, pensar espacialidade e a memória negra no contexto urbano passa por levar em consideração tanto desigualdades geradas pelo racismo quanto a capacidade humana de criação e de resistência. Henrique Cunha Junior (2019), através do conceito de “bairros negros”, traz justamente esse ponto: os lugares vivenciados pelas populações negras e suas respectivas formas de fazer cidade são influenciados pelo racismo e pelo capitalismo como estruturas segregadoras, ao mesmo tempo que partem de um outro lugar, o do modo de vida africano.

A proposta aqui é uma análise do espaço baseado na concepção de formação de identidades sociais como algo construído através da história, ao passo que também considera a formação estrutural e institucional do espaço urbano. É nesse sentido que podemos resgatar tanto a africanidade quanto a afrodescendência. Segundo o autor, da africanidade vem a origem dos conhecimentos e modos de vida africanos que se transformam na realidade histórica brasileira, e continuam se transformando, sob as pressões dos sistemas de dominação, produzindo a afrodescendência. Nesse sentido, vale aqui destacar que a noção de território pela qual nos orientamos não reduz a terra ao espaço ocupado, mas aquele apropriado pelo grupo, seja através das suas visões de mundo ou das representações e suas respectivas atuações. Assim, dialogamos também com a perspectiva do geógrafo Roberto Haesbaert (2001), que considera o território como espaço que abrange os repertórios simbólicos, sendo estes vinculados à ancestralidade, às terras perdidas, aos locais de migração de antepassados, aos afetos e aos sentimentos de per-

65 Ver #juntosdistantes – EP1 – Depoimento de Muniz Sodré”, 26 abr. 2020. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=pWOf4jEF3wQ> Acesso em: 1/01/21.

66 Ver “Muniz Sodré: arte, educação e (re)invenção do povo brasileiro”, 17 nov. 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NavoN0Akjcl>. Acesso em: 1/01/21.

tencimento e de construção (e fortalecimento) da história coletiva, capazes tanto de produzir quanto de reafirmar processos identitários e laços comunitários. É a partir disso que podemos falar em territorialidade.

O trabalho de Alecsandro Ratts (2004), por sua vez, mostra justamente essa concepção expandida de território. Ao analisar a produção de territorialidades negras e indígenas nas regiões do Nordeste brasileiro, o autor afirma que a “Fábula das Três Raças”, elaborada por Roberto Da Matta (1993) e baseada no mito da democracia racial, constitui narrativas populares e alegóricas que produziram mitos geográficos, em que a presença e a constituição das territorialidades negras e indígenas foram consideradas como incompletas e/ou inexistentes. Pouco relevantes para entender o território em regiões do Nordeste brasileiro. No entanto, mais recentemente, num movimento popular-intelectual que tem acontecido principalmente a partir de 1980, a reivindicação de territorialidades negras e ameríndias tem ocorrido através da retomada de tradições sócio-culturais afro-diaspóricas e pindorâmicas.

Vale destacar que Alecsandro Ratts (2004) trabalha com a noção de território a partir da perspectiva defendida por Muniz Sodré (1978), considerando-o como a construção de um lugar próprio e como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros. Assim, para o autor, o território pode ser observado como espaço que ultrapassa as fronteiras estabelecidas pelo Estado-nação. Torna-se o espaço apropriado por um ator que define a ação e ressignifica o espaço conforme os seus interesses, sejam eles individuais ou coletivos, criando ou modificando o espaço vivido a partir de experiências étnico-raciais, religiosas, políticas, econômicas.

Essas contribuições nos permitem perceber que a ação dos agentes sociais organizados em torno da construção de novas formas e jeitos de pensar e conceber a memória e história do espaço urbano pode estar relacionada a movimentos mais amplos no seio da sociedade brasileira, ligados ao tensionamento das estruturas de poder que são ancoradas por uma colonialidade no modo como as representações culturais são construídas e elaboradas pelos estudos sociais e pelas políticas públicas do Estado.

Em meio ao jogo que envolve alternância de poder e representação daqueles que foram e são historicamente invisibilizados, identificamos um tipo de agenda política questionadora das epistemologias dominantes, propositiva de novos espaços potenciais, produzidas e elaboradas por agentes que carregam marcadores sociais da diferença. São espaços de conhecimento e afetividade, que se articulam por meio da valorização das experiências individuais e coletivas na elaboração de novas formas e jeitos de viver e contestar e ressignificar a cidade e o patrimônio cultural.

Considerações Finais

Por fim, concluímos que há um campo de disputas de repertórios, de símbolos étnicos-raciais e nacionais em torno da participação negro-africana na construção da identidade brasileira. Sobretudo no contexto urbano, onde um longo processo histórico de invisibilização de determinados corpos considerados indesejáveis se faz operante e é constantemente reatualizado. Esse antagonismo se intensifica através da negação das experiências históricas de produtores de linguagens, de corporeidades e de cosmologias próprias, fortalecendo narrativas racistas de apropriação e de distorção de seus legados na construção da identidade da sociedade brasileira, e das formas de se conceber a presença negra. No entanto, também conseguimos observar, a partir das experiências dos territórios negros urbanos (terreiros, quilombos, associações de bairro etc.) e das ações de movimentos sociais como o Revolução Periférica (Queima da estátua Borba Gato) e o Periferia em Movimento (Carolina na sala de visitas), possibilidades de produção de novas formas de conceber e de pensar a experiência negra na atualidade através do resgate da memória e da identidade. E ainda de pensar que a produção de um futuro possível para a sociedade requer um diálogo íntimo com a outras formas, como a arte, conforme propõe a letra do samba-enredo da Estação Primeira de Mangueira, ao preconizar uma narrativa contra-hegemônica do Brasil no desfile de 2019:

*“ História pra Ninar Gente Grande”
Brasil, meu nego
Deixa eu te contar
A história que a história não conta
O avesso do mesmo lugar
Na luta é que a gente se encontra
Brasil, meu dengo
A Mangueira chegou
Com versos que o livro apagou
Desde 1500 tem mais invasão do que descobrimento
Tem sangue retinto pisado
Atrás do herói emoldurado
Mulheres, tamoios, mulatos
Eu quero um país que não está no retrato
Brasil, o teu nome é Dandara
E a tua cara é de cariri
Não veio do céu
Nem das mãos de Isabel
A liberdade é um dragão no mar de Aracati
Salve os caboclos de julho
Quem foi de aço nos anos de chumbo. Brasil, chegou a vez
De ouvir as Marias, Mahins, Meirelles, malês⁶⁷*

67 Escola de Samba Estação Primeira de Mangueira. Samba-enredo “História pra ninar gente grande”, de Deivid Domênico, Tomaz Miranda, Mama, Marcio Bola, Ronie Oliveira e Danilo Firmino. Disponível em: <https://mangueira.com.br/site/sambas-enredo/>. Acesso em: 03/12/21.

Bibliografia

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

AMORIM, Cleyde Rodrigues e OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *Identidade Religiosa e Visibilidade Social no Candomblé*. *Revista Identidade!* V. 25, nº 1, São Leopoldo, (2020). ANDRADE, Margarida Maria de. Bairros além-Tamanduaí: o imigrante e a fábrica no Brás, Moóca e Belenzinho. Tese de Doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, FFLCH/USP, 275 p., 1991.

CACCAVELLI, Bruno. *Lazer e sociabilidade dos trabalhadores do bairro paulista da Mooca (1900-1920)*. Dissertação de Mestrado. São Paulo. Universidade Federal de São Paulo, 2015.

CASTRO, Danilo Martins de; DAVID, Fadel Antonio Filho. *A cultura como forma de resistência ao processo de metropolização: o caso do bairro da Mooca-SP*. Espaço e Cultura. Rio de Janeiro, n. 22, p. 43-53, jan/dez 2007.

CUNHA, Henrique Junior. *Bairros Negros: A forma urbana das populações negras no Brasil*. *Revista da ABPN*, Ed. Especial – Caderno Temático: Raça Negra e Educação 30 nos depois: e agora, do que mais precisamos falar?. Uberlândia, v. 11, p. 65-89, abr. 2019.

DUARTE, Luiz Adriano. *Cultura popular e Cultura política no Após-Guerra: redemocratização, populismo e desenvolvimentismo no bairro da Mooca, 1942-1973*. Tese de Doutorado. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, IFCH/Unicamp, 273 p., 2002.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2006 [1933].

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In.: Lélia Gonzalez: *Primavera para as rosas negras*. Diáspora Africana: UCPA - União dos Coletivos Pan-Africanistas, p. 190-214, 2018 [1980].

GONZALEZ, Lélia. *A categoria político-cultural da amefricanidade*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Raça e os estudos de relações raciais no Brasil*. Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 54, p. 147-156, 1999.

HAESBAERT, Roberto. *Territórios alternativos*. Editora Contexto/Eduff, p. 118-121, 2002.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].

MOORE, Carlos. *Racismo e Sociedade: Novas bases epistemológicas para entender o Racismo*. Belo Horizonte: Mazza Edições. 2007.

MUNANGA, Kabengele. *Origem e histórico do Quilombo na África*. Revista USP. São Paulo, 1995/96.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020 [2009].

MUNANGA, Kabengele. *Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?* Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 20-31, dez. 2015.

NASCIMENTO, Abdias. *O quilombismo: Uma alternativa política afro-brasileira*. Afrodiaspórica. Rio de Janeiro, ano 3, n. 6 e 7, p. 19-40, abr./dez. 1985.

NASCIMENTO, Beatriz. 1995. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias de destruição*. São Paulo: Diáspora Africana: Ed. Filhos da África, 2018.

OLIVEIRA, Rosenilton Silva de. *Terreiros de Candomblé como Comunidades Tradicionais Africanas*. In: SILVA, Vagner G. da & OLIVEIRA, Rosenilton S. de & NETO, Jose Pedro da Silva (Orgs.) - *Alaiandê Xirê - Desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI*. São Paulo, FEUSP, p. 198-223, 2019.

PEREIRA, Verônica Sales. *Memória social, imigração italiana e gentrificação no bairro da Mooca*. Projeto História. São Paulo, n. 58, p. 148-181, 2017. RATTTS, Alecsandro J. P. *As Etnias e os Outros: as espacialidades dos encontros e confrontos*. Espaço e Cultura. RJ: UERJ, nº 17-18, jan.-dez. 2004.

RATTTS, Alecsandro. *Eu sou Atlântica, sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006.

SANTANA, Tiganá. *Tradução, interações e cosmologias africanas*. Cad. Trad., Florianópolis, v. 39, nº esp., p. 65-77, set-dez, 2019.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019 [1988].

VELECI, Nailah Neves. *“Cadê Oxum no espelho constitucional?": os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro*". Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

8. SOBRE MEMÓRIAS, ARQUIVOS E PERTENCIMENTOS NUMA COMUNIDADE QUILOMBOLA

José Batista Franco Junior⁶⁸

Resumo: O presente ensaio possui como objetivo delinear algumas reflexões acerca do processo compreendido durante o campo em que realizei junto à comunidade quilombola do Morro do Cambambi, no município de Chapada dos Guimarães – MT, a relação desse processo para a constituição do que nomeio como arquivos para a própria comunidade remanescente de quilombo, em questão, assim como as relações imbricadas entre o papel do antropólogo nesse processo em contato e conexão direta com a história, estabelecendo assim pontes de reflexão acerca de tal prática.

Palavras-chave: Arquivos; História; Antropologia; Quilombolas; Chapada dos Guimarães.

⁶⁸ Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/USP com pesquisas sobre comunidades quilombolas. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8860344473991213> E-mail: josebfrancojunior@usp.br

Há cerca de quatro anos, em meados de 2017, ao iniciar o meu processo formativo junto ao mestrado em antropologia social e já possuindo a comunidade remanescente de quilombo do Morro do Cambambi como objeto da pesquisa, fui orientado a me dirigir até o Arquivo Público do estado de Mato Grosso, na tentativa de ali pesquisar e talvez encontrar algum resquício junto aos arquivos sobre as comunidades quilombolas presentes em Chapadas dos Guimarães. Para minha surpresa (ou talvez não), pouco se tinha a respeito de tais comunidades junto ao acervo.

Os arquivos, geralmente identificados como marcadores temporais de uma determinada sociedade, quase não faziam referência às comunidades que ali existem há séculos, assim como verifiquei que também quase não há publicações, científicas ou não, que façam menção ao território negro presente no município que fora constituído estrategicamente pela Coroa Portuguesa no período colonial para salvaguardar e proteger as terras das invasões espanholas, corriqueiras no período. (Franco Junior, 2021, p. 36)

Até aquele momento, entendia que a busca de vestígios e fontes de arquivo poderia me elucidar muito acerca das comunidades, traçando talvez uma perspectiva historiográfica ainda não tanto publicizada, próximo à região metropolitana de Cuiabá – MT, aproximando assim a antropologia da história, diante das narrativas oficiais e já existentes. Todavia, diante da ausência de fontes e arquivos, e após um certo tempo tentando levantar tais vestígios, decidi ir a campo pela primeira vez, dirigindo-se para a comunidade para tentar conhecer e talvez entender tais questões.

Há tempos é de notório conhecimento que antropologia e a história possuem relações e interconexões, contribuindo assim com os objetos e as reflexões de ambas as áreas. Antropólogos têm realizado um tipo de trabalho de pesquisa nos arquivos e sobre arquivos, tradicionalmente à maneira de historiadores ou arquivistas, utilizando-os como fontes de conhecimento para as suas análises. Desde meados de 1980 eles têm se dedicado a refletir sobre a natureza de tais registros documentais transformados em fontes e, alguns casos, têm produzido e/ou organizado arquivos e coleções a partir de uma perspectiva antropológica, ampliando assim o leque de reflexões

e possibilitando novas perspectivas de análise através de tais métodos. (Castro; Cunha, 2005, p. 36)

Os territórios dos arquivos têm sido ocupados por novos sujeitos. Ainda que novos usos dos arquivos por parte dessas populações venham sendo observados e, por vezes, partilhados pelos antropólogos, as implicações políticas e discursivas dessas formas de intervenção nos permitem imaginar o arquivo como campo povoado por sujeitos, práticas e relações suscetíveis à análise e à experimentação antropológica. (Castro; Cunha, 2005, p. 37)

Durante a minha presença na comunidade no decorrer do campo, entre reuniões da associação, uma roda de conversa ou visita às casas para conversas mais individualizadas junto aos afazeres ou eventos familiares, depa-ro-me com uma história latente e potente contada e repassada geralmente de pai para filho, de avó para neto, acerca da constituição da comunidade, suas origens e identidades perante a localidade, assim como também referente aos diferentes processos de resistência diante das investidas violentas de fazendeiros na região, apropriação indevida de terras etc.

Ao ter acesso a tais contações, geralmente narradas pelos membros mais velhos em momentos singulares, de abertura, dificilmente acessadas por alguém externo, admiro-me com a oportunidade de ter sido privilegiado, na qualidade de pesquisador-antropólogo, por tantos saberes, histórias, como também pela constituição e a necessidade da própria comunidade em manter viva a sua história, identidade através da narrativa oral, contadas e repassadas pelas gerações para que não se esqueçam.

Assim, identifico a importância do antropólogo e a sua destinação na elaboração do laudo antropológico para a contribuição do processo de identificação e reconhecimento das comunidades quilombolas, pelo Estado, Brasil afora. Será o antropólogo através da sua observação, escuta, convivência, das conversas, que identificará, analisará tais narrativas, verdadeiros arquivos vivos que circulam e mantêm viva a história das coletividades, mesmo diante da constituição de um campo iminentemente político onde já se possui representações autorizadas sobre o passado e o presente, seus significados para os diferentes atores, já sinalizados nos arquivos formais.

Nessa perspectiva, terá ele a responsabilidade da produção de conhecimento tradicionalmente visto como diverso e mesmo oposto àquele que resulta da pesquisa documental, através dos chamados arquivos etnográficos vivos, um campo entrecortado por intervenções de natureza e temporalidade. (Cunha, 2005, p. 36)

Cunha (2005, p. 36), ao salientar que “etnógrafos em arquivos e historiadores em campo não são os únicos usuários dos arquivos, fértil fonte de carimbos de autenticidade de toda ordem em tempos de agitadas disputas nos campos da política, das identidades, do direito autoral e das culturas”, nos elucida que os arquivos, em si, embora constituídos por historiadores, não pertencem somente a uma área específica de domínio, mas sim são disponíveis a todas e que é legítimo ao antropólogo a sua utilização, possibilitando assim uma variedade de reflexões entre o presente e o passado, o oficial e o extraoficial, o dizível e o indizível, através do seu usufruto.

Entendo aqui como arquivo esse local onde se seleciona, cria, tematiza, caracteriza. O arquivo é uma instalação temporal. Um lugar como possibilidade, mas o arquivo não deixa de ser também uma estratégia sensível de preservação de tradições, costumes, *ethos*.

Nessa perspectiva e pensando a situação da comunidade do Morro do Cambambi, identifico como arquivo vivo as narrativas, histórias, os dados, eventos, memórias, origens em geral que perpassam os corpos e que se mantêm assegurados coletivamente junto às relações de parentesco ou às relações sociais, junto à comunidade como um todo. Em outras palavras, são mecanismos desenvolvidos pelas comunidades remanescentes de quilombolas para manterem vivas através da oralidade as suas origens, a sua identidade, suas tradições, seus modos de falar, de conviver. Um processo de resistência diante das tentativas de apagamento, silenciamento no decorrer dos séculos.

Tal processo demonstrou, mais uma vez, como o processo de arquivamento de histórias coletivas constituiu o que Pollak (1989, p. 3) nomeou de memória comum, reforçando assim a coesão social, adesão afetiva do grupo do que ele denominou de “comunidade afetiva”. Tal abordagem, segundo o autor, se interessa pelos processos e atores que intervêm no trabalho de

constituição e de formalização das memórias, privilegiando assim a análise dos excluídos, marginalizados e das minorias.

Tais histórias orais ressaltam a importância de memórias subterrâneas, diferenciadas das narrativas oficiais, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, que se opõem à “memória oficial”, no caso a memória nacional e tudo aquilo que interessa somente a ela. (Pollak, 1989, p. 4)

A empatia com os grupos dominados estudados, reabilita a periferia. Noutro sentido, essas memórias subterrâneas, no seu silenciar e de maneira quase imperceptível, afloram em momentos de crise em sobressaltos bruscos e exacerbados, colocando assim em disputa com a memória oficial. Nesse sentido, torna-se papel do antropólogo passear por esses limiares, de preferência onde existe conflito e competição entre memórias concorrentes, na tentativa de interpretação de tais questões.

Ao retratar tal mecanismo, percebo que o significado de quilombo vem a calhar quando outrora fora entendido não somente como uma coletividade paralela de refúgio, proteção a negros e indígenas foragidos, mas também como esse reduto de proteção a tudo o que diz respeito à identificação de tal coletividade. Um fiel marco de união e resistência diante do tempo e diante das ações do Estado que incansavelmente tentam silenciar tais populações e suas histórias ao identificar e escolher o que realmente é pertinente de ser arquivado, lembrado, rememorado posteriormente, fator nitidamente observado diante dos arquivos existentes.

Tal postura somente nos evidencia que sim, a constituição dos arquivos também possui um propósito político. Um objetivo evidente, assim produzido, delineando quais são os fatores essenciais de serem memorizados, guardados, quais serão lembrados, reconhecidos e quais serão esquecidos *a posteriori*, no decorrer da linha do tempo. Quais populações são passíveis de lembranças e quais são “esquecidas”, mesmo pertencendo à formação do Estado-nação.

Nesse sentido, infelizmente, em nosso país, sabemos que as minorias, principalmente caracterizadas pelo recorte racial, não fazem parte dessa história a ser exaltada e reconhecida. O mesmo acontece com as comunidades

religiosas de matrizes africanas ou as comunidades tradicionais indígenas, influências de nossa cultura, todavia que não possuem legitimidade em suas narrativas próprias.

Pollak (1989, p. 4) menciona a respeito dessas lembranças, memórias, afetos confinados durante tanto tempo, transmitidos de uma geração a outra oralmente, e não através de publicações, e que mesmo assim permanecem vivos. O longo silêncio de tais populações sobre o passado e tudo que vivenciaram está longe de conduzir ao esquecimento. Trata-se nada mais do que a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais. Ao mesmo tempo, poderíamos pensar até de maneira subversiva, estratégica, que ela transmite cuidadosamente as lembranças dissidentes nas redes familiares e de amizades, esperando a hora da verdade e da redistribuição das cartas políticas e ideológicas.

Essa questão é nitidamente percebida no livro de Reis (2008); ao tentar realizar uma biografia sobre o sacerdote descendente de africanos, Domingos Sodré, que vivera na Bahia do século XIX, descobre que ele não possui muitos vestígios históricos, contidos nos arquivos que dimensionam o período. Nesse sentido, o historiador, através dos possíveis arquivos localizados junto a documentos policiais, cartorários e arquidiocesanos, vai delineando, através da apresentação de outros personagens marcados pelo arquivo da época, possíveis narrativas históricas do sacerdote que provavelmente viveu no mesmo período e presenciou tais fatos e momentos.

O caso das comunidades tradicionais quilombolas não é um fator isolado a isso, haja vista que, em pleno século XXI, ainda estamos no processo de levantamento, identificação e reconhecimento dessas comunidades, uma vez que não se sabe ainda quantas são espalhadas por todos os estados, mesmo todas existindo desde o período colonial. O ínfimo número de publicações a respeito desde a abolição da escravatura nos evidencia isso. Importante se faz mencionar que é recente, no decorrer da história, o interesse e a iniciativa da academia, do Estado, em realizar tais levantamentos e produções de conhecimento na tentativa de também se levantar uma história há tanto tempo invisibilizada, porém essencial para que entendamos a respeito da constituição do Brasil. Como já mencionou Carneiro:

“Se a academia rejeita a nossa história, se ela sepulta os saberes dos quais nós somos portadores, é a nossa resistência que vai manter esse patrimônio e essa memória das nossas lutas vivas e transferir de gerações para gerações. (...) Nós temos que combater o que a institucionalidade nega a nossa história, da nossa memória, mas, sobretudo, nós temos que forjar essa outra narrativa. Somos nós. É nossa responsabilidade construir essas outras narrativas.” (Carneiro, 2021)

Por outro lado, tais populações negras que sempre existiram, muitas das vezes sem acesso à educação, saúde ou qualquer tipo de formação, mantiveram-se articuladas, desenvolvendo assim seus próprios mecanismos de se autorreconhecerem e se valorizarem, já que tais ações não eram (e muito das vezes ainda não o são) fomentadas ou desenvolvidas pelo Estado. Diante dos altos índices de analfabetismo e inaptidão com a escrita, os arquivos vivos tornam-se a prática de armazenamento de sabedorias e guarda dessas histórias, repassando-as para as gerações mais jovens, impedindo assim o esquecimento ou a ausência do pertencimento coletivo.

Tais histórias são reais, marcadas por detalhes, violências de grandes senhores, omissão do próprio Estado, ricas em pormenores, subjetividades, que talvez não fossem arquivadas formalmente, de fato, diante do alto grau de denúncia de tais populações.

Justamente devido ao fato de a maioria das histórias ser marcada por lembranças traumatizantes de violências e mortes, o silêncio se impõe como regra geral a todos aqueles que querem evitar culpar as vítimas. E algumas vítimas, que compartilham essa mesma lembrança “comprometedora”, preferem também guardar silêncio, não divulgar abertamente a todos, com receio de se arriscar a envolvimento com pessoas ou famílias poderosas que ainda oferecem ameaças, desencadeando assim mal-entendido sobre questões tão graves e sérias ou até mesmo a possibilidade de se reforçar a consciência tranquila e a propensão ao esquecimento das suas antigas ameaças. (Pollak, 1989, p. 7)

Numa outra perspectiva, os arquivos vivos, presentes e repassados através das memórias coletivas, são transmitidos no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. Tais lembranças proibidas, indizíveis ou vergonhosas são zelosamente guardadas em estru-

turas de comunicação informais e passam despercebidas pela sociedade englobante. (Pollak, 1989, p. 8)

Diante do meu acesso a essas histórias geralmente guardadas, não tão mencionadas, percebo o papel do agenciamento do antropólogo em lidar, interpretar essas questões, uma vez que as narrativas são contadas após a comunidade sentir uma certa confiança no pesquisador, pessoa externa a toda contextualização e que, porventura, irá dar publicidade às práticas coletivas.

Assim como na comunidade quilombola da Malhada, no sertão da Bahia, descrita por Suzane Alencar (2015), sempre há uma certa desconfiança por parte da comunidade, objeto da pesquisa, em revelar os seus segredos ao antropólogo. Antes de se ganhar a confiança, os mesmos se utilizam de mecanismos de resistência para tentar desvencilhar-se do que realmente são, resguardam-se, demonstrando assim que nem todos possuem acesso aos arquivos tradicionais.

Na comunidade do Morro do Cambambi não foi diferente. Após meses de realização do campo, comecei a ter acesso às histórias e conversas que antes não me era permitido, fator que revelou a importância do papel do antropólogo, ilustrando para todos, ali, o Estado, em acessar tais dados. Fica sob a responsabilidade do antropólogo, nesse sentido, entender e interpretar da melhor maneira tais arquivos vivos que agora ele possui acesso, fazendo jus a tal relação de confiança estabelecida com a comunidade.

Uma das questões colocadas pela comunidade durante o processo de conhecer e lidar com os arquivos vivos ali presentes foi a questão da consciência e da negritude e da branquitude presentes nos territórios. Mesmo diante do processo de reconhecimento no qual estavam envolvidos à época e no processo de elaboração do laudo antropológico que era desenvolvido concomitante com o campo que eu realizava, a questão do ser negro era algo sempre presente nas conversas. Muitas pessoas da comunidade, como o senhor Antero, mais conhecido como “seu Teco”, presidente da associação, indicavam o quão demorado para alguns foi o processo desse reconhecer-se negro, uma vez que nunca foi algo necessário, mesmo diante da comunidade ser composta atualmente por várias pessoas declaradas.

“Antigamente, muitos tinham vergonha da nossa cor porque sempre fomos taxados de preguiçosos, burros ou incapazes. Hoje em dia não! Hoje em dia, graças ao conhecimento que nos foi garantido, temos orgulho do nosso povo, da nossa história, do nosso linguajar. Isso foi muito bom pra toda a nossa comunidade” (Teco, setembro de 2017)

Dona Marcelina Pedroso, mais conhecida como “dona Marcela”, integrante da comunidade, dona do bar do Bamboo e minha anfitriã durante o período que por lá estive, sempre pontuava a importância de manterem vivas as histórias dos seus antepassados, os “causos” contados de geração em geração, pois era isso que garantia a sua ancestralidade, ensinamentos antigos praticados até os dias de hoje — além de identificá-los como negros, remanescentes de quilombolas, numa comunidade que hoje em dia já se encontra miscigenada e em que muitos, mesmo cientes de tais histórias, já se declaram em categorias diversas.

Tal passagem me faz refletir sobre esse processo de conscientização popular, gerado através das políticas públicas de reconhecimento das origens africanas em nossa cultura e educação. A partir da lei 10.639/2003 muito se tem discutido a respeito da importância de deixarmos de lado estudos como da história da Grécia ou Roma antiga e focarmos nos estudos da história afro-brasileira ou africana, como constructo dessa conscientização popular de que nossas ancestralidades, há muito silenciadas, discriminadas formalmente pelo Estado, merecem, sim, ser reconhecidas e valorizadas como fruto do país que vivemos atualmente.

É importante ressaltar que tais políticas públicas desenvolvidas e implementadas nos últimos 15 anos no Brasil são estrategicamente fortes mecanismos de combate ao racismo estrutural que perpassa todas as nossas relações como indivíduos negros brasileiros, numa ação direta da educação para que tal conscientização se concretize e para que não somente as futuras gerações, mas toda a população também valorize as suas crenças, suas origens, e não somente as influências da branquitude, advindas de padrões culturais do Hemisfério Norte.

“Torna-se extremamente fundamental que tais comunidades tenham a plena consciência negra para que se reconheçam enquanto detentores de direito perante o Estado, não se sujei-

tando como outrora a situações, violências ou ameaças, como o caso da comunidade do Morro do Cambambi. Esse processo de estigmatização das populações negras funciona para privilegiar, enaltecer o grupo racial dominante que é o dos brancos, e ao fazer isso, justifica e legitima os privilégios que eles desfrutam, geralmente como um produto de violências praticadas por eles no decorrer do processo histórico.” (Carneiro, 2021)

Essa necessária consciência racial é um processo de descolonização, um processo de recusa dessa internalização da inferioridade racial que o racismo apregoa incansavelmente para as pessoas negras. Nesse sentido, a consciência racial sustenta a resistência a esses processos, assim como a manutenção do dito arquivo vivo, presentes na comunidade.

Comunidades tradicionais cada vez mais fomentam, além das práticas de preservação da memória coletiva, o debate e discussão acerca de sua identificação e do seu pertencimento como coletivos negros, como reflexão crítica e prática de desconstrução da branquitude como lugar de privilégios, de direitos, base de sustentação do racismo nesta sociedade. Refiro-me ao racismo, concordando com a conceituação de Carreira (2018), que compreende como sendo

“o fenômeno que desumaniza, que nega a dignidade a pessoas e a grupos sociais com base na cor da pele, no cabelo, em outras características físicas ou da origem regional ou cultural. Fenômeno que se ancora em crenças, valores e ações e que sistematiza, perpetua, se renova continuamente e marca estruturalmente a distribuição desigual de acesso a oportunidades, a recursos, a informações, a atenção e a poder no cotidiano, na sociedade, nas instituições e nas políticas de Estado.” (Carreira, 2018, p. 128)

Diante do recente crescimento das ondas ultraconservadoras no país, marcadas por noções de branquitude acrítica que são a favor da hierarquia das raças, propagadores do ódio, atacando assim os direitos humanos, a dignidade de populações, se faz importante tal posicionamento diante dos coletivos negros, como também dos movimentos nessa luta contra o racismo.

Pautas como as discussões sobre ações afirmativas no ensino superior, no mercado de trabalho e nos meios de comunicação; a legitimação e reconhecimento das comunidades quilombolas pelo Estado; a obrigatoriedade do ensino da história e da cultura africana e afro-brasileira e da educação das

relações étnico-raciais em toda a educação básica no Brasil; manifestações como a polêmica sobre o racismo presente nas obras do escritor Monteiro Lobato, um ícone da literatura infantojuvenil brasileira; o aprimoramento da produção de informações e a ampliação de pesquisas sobre desigualdades raciais. O forte protagonismo de coletivos juvenis negros e do movimento de mulheres negras foi decisivo para essa maior politização, inclusive dentro do campo da esquerda, em grande parte resistente a reconhecer a questão racial como algo não subsumido às desigualdades de classe social. (Carreira, 2018, p. 133)

Todavia, vários teóricos já entendem que a superação do racismo exige muito mais do que isso. Conforme a própria Carreira afirma (2018), exige outro nível de implicação, sobretudo daquelas e daqueles que se consideram ativistas de direitos humanos. Exige a luta da sociedade e não somente dos negros ou descendentes de quilombolas, uma vez que pensar a respeito da igualdade racial, igualdade de direitos, também significa pensar nas dimensões da democracia, que deve ser plena a todos e todas. Significa também a possibilidade de brancos repensarem a sua branquitude e lutarem para combatê-la a partir dos seus privilégios.

Partindo do ponto de vista utópico, sabemos que isso é um processo educacional e social, um exercício gradual a se conquistar, todavia não é impossível para almejarmos o fim do racismo presente na sociedade. Todo e qualquer cidadão é convidado a se envolver nas reflexões que somente dizem sobre quem somos. Na construção de uma sociedade efetivamente democrática e a de um sujeito de reconhecimento recíproco, um sujeito que se reconhece e reconheça os outros como sujeitos de dignidade, de direitos, de conhecimentos, de projetos de sociedade, de vida. Um sujeito que se desenvolva com base na compreensão de sua incompletude e na alteridade, assumida como capacidade de se reconhecer nas relações de interdependência com as outras e os outros e com o meio ambiente. (Carreira, 2018, p. 133)

Nesse sentido, importante se faz elucidar que o termo branquitude foi utilizado pela primeira vez em 1962, quando o mesmo se referia à identidade racial branca, ao utilizar a dualidade entre branquitude e negritude, para se questionar acerca deste último, considerando assim que eles esta-

riam vinculados a uma lógica dual que não se aplicaria à realidade brasileira diante da presença daquilo que o autor caracterizou como uma democracia racial decorrente da mestiçagem.

O mito da democracia racial foi enormemente combatido por diversos estudiosos, devido ao fato de não condizer com a realidade brasileira e por atender a interesses brancos, elitistas e hegemônicos promovidos pelas classes sociais e raciais dominantes da época — de que todas as raças conviviam harmonicamente e em igualdade na sociedade brasileira. Não precisaríamos ser grandes entendedores para compreendermos isso. Basta nos informarmos cotidianamente através dos meios de comunicação, praticando a alteridade como instrumento para visualizarmos o que acontece com o outro à nossa volta e vermos que isso jamais aconteceu.

Se por um lado, Florestan Fernandes, Otávio Ianni e outros intelectuais da escola paulista de sociologia questionaram o mito da democracia racial promovido por Freyre, explicitando a violência, as desigualdades e os inúmeros conflitos que caracterizam as relações raciais nada harmônicas no país, e abordando a integração precária da população negra na sociedade de classes, por outro lado, estes intelectuais são criticados por não problematizarem o lugar dos brancos na construção e na manutenção do racismo no Brasil. (Carreira, 2018, p. 131)

Assim, o filósofo e psiquiatra negro Franz Fanon (1925-1961), oriundo da Martinica Francesa, foi um dos pioneiros nesse processo de problematizar a identidade racial branca, defendendo a necessidade da libertação dos brancos de sua branquitude e dos negros de sua negritude para que todas as pessoas possam gozar da plenitude da condição humana. (Carreira, 2018, p. 131)

Nessa perspectiva, a branquitude antirracista é um movimento que vem tomando corpo cada vez mais, na qual brancos também estão engajados a se dedicar às pautas antirracistas no seu dia a dia, para além das questões educacionais tão necessárias. Faz-se de suma importância a consciência generalizada para que cada vez mais consigamos respeitar os direitos e a dignidade do próximo, em todos os seus aspectos.

No que tange à preservação da memória e autoafirmação coletiva da comunidade remanescente de quilombolas do Morro do Cambambi, em Chapada dos Guimarães – MT, torna-se extremamente visível essa necessidade tão praticada pela coletividade no decorrer dos anos em resguardar os ensinamentos de seus ancestrais, assim como as histórias da coletividade local, repassando de pais para filhos. Agora mais enfaticamente como instrumento da sua afirmação identitária, o entendimento acerca do pertencimento étnico como garantia de tais direitos também se tornou instrumento de luta em prol do reconhecimento perante os ditames formais do Estado, que, muitas vezes, não são os mesmos praticados ou entendidos pela coletividade.

Tal prática somente evidencia na contemporaneidade que comunidades tradicionais quilombolas também se apresentam como um território de salvaguarda das memórias na constituição de identidades de seu povo, espacialidade de prevenção do passado em resistência ao futuro, na busca de sobrevivência de suas tradições, asseguramento de direitos, contra possíveis práticas de intolerância ou racismo.

Bibliografia

ALENCAR, Suzane. *Resistência e pirraça na Malhada: cosmopolíticas quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo Estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Ed. Jandaíra, 2021

CARNEIRO, Sueli. *Entenda o Que é Consciência Racial* (2019). Canal Preto Disponível em: <https://Www.Youtube.Com/Watch?V=8j_1ngdlj2i> Acesso em: 09/11/21.

CARREIRA, Denise. *O Lugar dos Sujeitos Brancos na Luta Antirracista*. Sur 28 - V.15 N.28 • 127 – 137. 2018. Disponível em: http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/sur-28.pdf Acesso em: 09/11/2021.

CASTRO, Celso; CUNHA, Olivia Maria Gomes da. *Quando o campo é o arquivo. Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.36, julho-dezembro de 2005, p. 3-5.

CUNHA, Olívia M. Gomes da. *Do ponto de vista de quem? Diálogos, olhares e etnografias dos/nos arquivos. Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n.36, julho-dezembro de 2005, p. 7-32.

FRANCO JUNIOR, José Batista. *Etnografia dos modos de fazer política no quilombo do Morro do Cambambi: Chapada dos Guimarães – MT*. 1 ed. Cuiabá: EdUFMT, 2021.

LEITE, Ilka Boaventura; CARDOSO, Luis Fernando Cardoso e; MOMBELLI Raquel. *Territórios Quilombolas: reconhecimento e titulação de terras. Boletim Informativo NUER*, v.2, n.2. Florianópolis, NUER/ UFSC, 2005. Cap 1 e 2 Disponível em [https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/126162/Territ%C3%B3rios%20Quilombo las.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.ufsc.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/126162/Territ%C3%B3rios%20Quilombo%20las.pdf?sequence=1&isAllowed=y) Acesso em: 25/09/21.

MACHADO, Laís Aparecida; FRAGA, Leila Miguel. *História e Antropologia no Vale do Rio Manso – MT*. Goiânia: Ed UCG, 2006.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. *Alteridade e raça entre África e Brasil: branquidade e descentramentos nas Ciências Sociais brasileiras. Rev. antropol.* (São Paulo, online), v. 63 n. 2: e170727. USP, 2020

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio. Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, 1989, p. 3-15. Disponível em: bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2278/1417. Acesso em: 23/04/21.

RATTS, Alescsandro J. P. *As Etnias e os Outros: as espacialidades dos encontros e confrontos. Espaço e Cultura*. RJ: UERJ, nº 17-18. Jan-dez 2004. Disponível em: <[https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/18356/5/Artigo%20-](https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/18356/5/Artigo%20-%20Alecsandro%20Jos%C3%A9%20Prud%C3%A7a%20Ratts%20-%202004.pdf)

[%20Alecsandro%20Jos%C3%A9%20Prud%C3%A7a%20Ratts%20-%202004.pdf](https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/18356/5/Artigo%20-%20Alecsandro%20Jos%C3%A9%20Prud%C3%A7a%20Ratts%20-%202004.pdf)> Acesso em: 25/09/21.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016

9. IRMANDADES CATÓLICAS NEGRAS: UMA ORGANIZAÇÃO AFRO-BRASILEIRA

Alfredo Bello ⁶⁹

Resumo: Esse trabalho busca compreender as Irmandades Católicas Negras e seus costumes religiosos e culturais, que, dentro da legalidade do sistema colonial, foram uma das primeiras organizações afro-brasileiras. Irmandades criadas na Europa, depois apropriadas e ressignificadas pelos africanos escravizados em Portugal, em África e em terras brasileiras, e mesmo dentro do regime de terror da escravidão, criaram formas próprias de culto aos santos católicos, baseada em práticas religiosas e culturais dos povos Bantu, ainda presentes nas Congadas e Irmandades por todo Brasil. Deste modo, este artigo retrata as Irmandades Negras como um grupo de práticas decoloniais, de resistência e de manutenção e reinvenção de Áfricas.

Palavras-chave: Irmandades Negras; Organização Afro-brasileira; Culturas Diaspóricas; Congadas.

⁶⁹ Alfredo Bello (Luiz Alfredo Coutinho Souto) é mestrando em “Culturas e Identidades Brasileiras” pelo IEB-USP com pesquisa sobre cultura brasileira, orientado pelo professor Walter Garcia. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9265788520163150>. E-mail: alfredobello@gmail.com

Introdução

Eles foram arrancados de um povo. E não tinham como saber que seriam fundadores de outro povo, os africanos da diáspora. (Inscrição deixada no livro de mensagens da Casa dos Escravos, no porto de embarque da ilha de Gorée, Senegal)⁷⁰

As Irmandades Católicas Negras foram, por mais de três séculos, fora das relações de trabalho, a única organização social que os negros africanos e brasileiros tiveram dentro da legalidade do sistema escravagista colonial (Scarano, 1978). Mesmo com interferências e controles do clero, tinham autonomia, pois eram associações leigas com seus compromissos, mesa regedora eleita pelos irmãos, composta de juízes, rei, rainha e demais componentes, que participavam ativamente da vida cotidiana e das grandes celebrações nas festas dos seus santos protetores, como Nossa Senhora do Rosário, são Benedito, santa Efigênia, são Elesbão, realizadas com música e dança própria. Nestas associações religiosas, os negros procuravam agir em defesas de seus membros, solidarizando-se com os mais necessitados, auxiliando a compra de cartas de alforria, prestando auxílio jurídico aos irmãos que sofriam maus-tratos dos senhores, e, principalmente, garantindo o enterro digno para seus membros.

Vários autores em suas pesquisas (Boschi, 1986; Quintão, 2002; Santos, 2021; Scarano, 1976; Slenes, 1992; Souza, 2002) consideraram as Irmandades Negras como a primeira forma legal, permitida institucionalmente, de organização social afro-brasileira da história nacional, com todas as possibilidades de os negros atuarem em defesa dos seus pares escravizados⁷¹.

Historicamente, os primeiros estudos africanistas privilegiaram as religiões afro-brasileiras; a partir da década de 1970 surgem novos trabalhos, momento em que o tema das Irmandades Católicas Negras aparece com maior força na academia.

70 Abertura do texto GONÇALVES, Petronilha Beatriz; SILVERIO, Valter Roberto. Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica / organização, – Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003 p. 55-80.

71 Falamos “dentro da legalidade” pois os quilombos foram organizações afro-brasileiras tidas como ilegais dentro da sociedade colonial. Contudo, o catolicismo também foi identificado neste ambiente, como consta no seguinte relato: “Os holandeses, na última expedição que fizeram ao Quilombo dos Palmares, encontraram uma casa que seria uma Igreja, os portugueses encontraram no Quilombo do Macaco imagens de três santos e o Bispo de Olinda da época, Dom Estevão Brioso de Figueiredo foi pessoalmente e enviou missionários”. In: VIEIRA, 2005, p. 16.

Atualmente existem poucas Irmandades Negras em atividade no Brasil, se comparadas com as centenas que existiram em tempos coloniais; boa parte destas práticas culturais, na contemporaneidade, segue viva nas Congadas, grupos devocionais de matriz africana imprescindíveis para a realização das festas do catolicismo negro, que hoje são mantenedoras destas práticas ancestrais. As Irmandades Negras influenciaram o catolicismo popular com suas formas leigas de cultuar os santos e de conduzir as religiosidades. Foram dentro de suas possibilidades, minando o projeto de epistemicídio colonial, que pretendia que todos praticassem o catolicismo conforme os europeus. Por toda a herança que as Irmandades nos deixaram hoje, podem ser pensadas dentro de uma lógica decolonial:

O giro decolonial pode ser encontrado na longa tradição de resistência e tentativa de ressignificação da humanidade articulado pelas populações negras e indígenas e, posteriormente, por aqueles que Franz Fanon nomeou como os condenados da Terra. (Bernardino-Costa, 2018, p. 121)

Colonização portuguesa e o catolicismo

Desde o século VIII, com o Condado Portucalense, os portugueses acreditavam serem portadores da verdadeira fé cristã. A partir do século XV, com o início das viagens marítimas, essa mesma “fé” vai dar suporte para a escravização de mouros e negros no continente africano, sempre com o apoio da Igreja Católica (Souza, 2002). A religião foi, por muitos séculos, o instrumento ideológico do colonialismo.

No século XIII foi criado o padroado régio, autorizado pelo Papa de Roma. Sob as bênçãos da Igreja Católica, este sistema de governo “consistia na outorga pontifícia a certas pessoas da faculdade de apresentar bispos a cargos eclesiásticos, concorrendo materialmente para a manutenção desses benefícios” (Vieira, 2016, p. 9). Dessa forma, o reino de Portugal ganhou muitos poderes num mundo onde Igreja e Estado estavam muito ligados, e assim tiveram a parceria moral e econômica do clero na expansão colonial pelo mundo.

O catolicismo colonial, fundamentado na interpretação dos textos bíblicos sob a perspectiva branca e eurocêntrica, foi a religião utilizada pelo Rei de Portugal desde o século XV como mecanismo de controle e opressão à serviço da colonização, para a inscrição dos grupos dominados sob o signo da modernidade. (Santos, 2021, p. 77)

De todas as terras invadidas pela Coroa Portuguesa, nas quais o catolicismo tentou fixar raízes, o maior êxito ocorreu no território do Antigo Congo. Junto com os conquistadores portugueses, missionários religiosos aportaram no Rio Zaire, área pertencente ao reino do Congo, levando a fé cristã para a conversão. Os africanos aceitaram a conversão ao cristianismo, mas essa prática religiosa nunca chegou a ser a mesma dos europeus, e essa diferença atravessaria o Atlântico.

Na cosmologia bacongo⁷², o mar, a grande Calunga, por onde chegaram os portugueses, era considerado o lugar de passagem do mundo material para o mundo espiritual. A cor branca, nessa cosmovisão, significava a morte: homens pretos e espíritos brancos (Reginaldo, 2005). Os portugueses chegando pelo mar, de acordo com Lucilene Reginaldo (2005), foram vistos como poderosos, pois vinham do mundo espiritual, trazendo consigo tecnologias marítimas e bélicas, além de produtos novos para os africanos.

Depois de envios de embaixadas a Portugal para membros da corte conhecerem mais da nova religião, o Mani Congo e seu filho foram batizados, logo depois a elite do seu reino. Para eles, essa conversão significava uma abertura para adquirirem segredos e novas tecnologias. Como significado dessa conversão, por muito tempo, a coroação do Mani Congo foi realizada com elementos tradicionais mesclados a símbolos católicos. Os africanos construíram igrejas e “destruíram” seus *Nkisi*⁷³, representações das divindades da religião tradicional, numa dinâmica própria dos Bacongo, de uma frequente renovação de símbolos religiosos. A cruz trazida pelos portugueses já era tida por eles como um símbolo da divisão entre o mundo dos vivos e dos

72 O termo bacongo se refere a um dos povos Bantu, um dos formadores do reino do Congo, que foram importantes no contato com os portugueses, e local que a conversão/subversão ao/do cristianismo aconteceu de forma ampla. (<https://pt.wikipedia.org/wiki/Congos> e Souza, 2002)

73 *Nkisis* são os deuses do panteão dos povos Bantu, semelhantes aos orixás cultuados nas casas de candomblé no Brasil. A divindade da criação é conhecida como Nzambi Npungu. No contexto citado, os *Nkisis* são estátuas, símbolos e/ou amuletos que contêm a energia da divindade representada.

mortos, o que pode ter favorecido a absorção dos novos elementos, preservando a mesma relação com o sagrado.

As práticas religiosas de muitos povos africanos trazem o dinamismo de incorporação de outros valores culturais e religiosos, sem perder sua identidade, algo difícil de entender na lógica binária judaico-cristã-ocidental. Fazendo um paralelo com as tradições dos povos indígenas brasileiros, a expressão comumente utilizada por eles quando falam de sua frequência nas universidades e outros da sociedade branca, *“posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”*⁷⁴, nos ajuda a entender sobre a conversão africana, e sobre o catolicismo praticado pelos africanos em África, afro-brasileiros no Brasil Colônia e atualmente:

A aceitação do catolicismo não significou, de modo algum, o abandono das antigas crenças e dos costumes tradicionais. Os soberanos do Congo tinham seu próprio quadro de referências culturais, bem como interesses objetivos na adoção do cristianismo. Questões em torno da poligamia ou da prática de cultos tradicionais foram fontes inesgotáveis de conflitos entre os convertidos centro-africanos e missionários de várias épocas. (Reginaldo, 2005, p. 21)

O colonialismo não conseguiu fixar e impor práticas e significados de forma plena perante os colonizados (Bhabha, 1994). Os “ensinamentos coloniais” foram transformados e ressignificados, sempre a partir da episteme dos povos tradicionais.

O contexto colonial não permitiria uma repetição do original sem modificações, já que o processo de tradução – a repetição num outro contexto – abre inevitavelmente brechas e fissuras no “texto” original” “no discurso hegemônico português o reino do Congo tornar-se-ia uma espécie de prova de que “até” povos africanos poderiam tornar-se “bons cristãos”, os congolese encontravam nos rituais cristãos um novo repertório de signos por meio

74 Alguns trabalhos têm esse título, como: Munduruku, Daniel. “Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”: a gênese do movimento indígena brasileiro. In: Luciano, Gersem José dos Santos; HOFFMANN, Maria Barroso; OLIVEIRA, Jô Cardoso de. Olhares indígenas contemporâneos II. Brasília: Centro Indígena de Estudos e Pesquisas-CINEP, 2012b. p. 104-19. TERENA, Marcos “Posso ser quem você é sem deixar de ser o que sou”. In: Diversidade na educação: reflexões e experiências/ Coordenação: Marise Nogueira Ramos, Jorge Manoel Adão, Graciete Maria Nascimento Barros. - Brasília: Secretaria de Educação Média e Tecnológica, 2003. p. 99-104.

dos quais podiam vivenciar e expressar concepções elementares da sua religiosidade. (HOFBAUER, 2011, p. 52)

Os africanos aceitaram o catolicismo, porém a visão que os africanos e os europeus tiveram dessa conversão na perspectiva da religião foi muito diferente: segundo MacGaffey⁷⁵, aconteceu um “diálogo de surdos”, assunto tratado por vários autores (Hofbauer, 2011; Quintão, 2002; Reginaldo, 2005; Santos, 2021; Slenes, 1992; Souza, 2002). Esse encontro entre os europeus e os povos africanos colonizados foi e segue conflitante até os dias de hoje, cheios de imposições e imbricações nas práticas religiosas e culturais.

Catolicismo no Congo: aspectos teóricos

A Igreja, como forma de interação, utilizou signos da religiosidade africana bacongo para a catequese. Os padres usaram a palavra “*Nkisi*” para explicar a cruz cristã, “*Nganga*” é o nome dado ao líder espiritual, e foi utilizado para explicar a figura do padre. Do outro lado, os africanos entenderam as práticas católicas como uma potente magia, afinal os portugueses vieram do mundo dos mortos através da Calunga (oceano). O batismo com sal transformou-se numa prática popular no reino do Congo, e os congoleses queriam ser batizados repetidas vezes, pois viam neste sacramento uma oportunidade de se apropriar dos feitiços católicos (Sweet, 2003); não obstante tais aproximações, não tinham interesse nos ensinamentos e catequese que os missionários ofereciam. Da mesma maneira que procuravam o rito do batismo várias vezes, compravam imagens de santos, crucifixos e rosários, utilizando-os como forma de adquirir poderes espirituais, segundo a sua religiosidade do culto aos “*Nkisi*”.

As relações estabelecidas entre os humanos e os santos católicos pelos africanos estavam muito mais próximas da religiosidade africana do que do catolicismo europeu, mesmo utilizando os símbolos católicos⁷⁶. Para

75 Wyatt MacGaffey, “Dialogues of the deaf: Europeans on the Atlantic coast of Africa”, in: Stuart Schwartz, *Implicit understandings. Observing, reporting, and reflecting on the encounters between Europeans and other peoples in the Early Modern Era* Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

76 Essa mesma forma dos congoleses ressignificarem a religião do colonizador não foi uma exclusividade dos povos africanos, outras ressignificações são encontradas nas conversões de muitos povos dentro da expansão do mundo islâmico. Ao vivenciar o cotidiano das religiões islâmicas, o que conhecemos no mundo ocidental como sufismo(s) – colocado no plural devido à diversidade de culturas e práticas religiosas anteriores a chegada do Islamismo –, no contato com os colonizadores

explicar essas relações entre culturas hegemônicas coloniais e povos colonizados, o filósofo Homi K. Bhabha propõe a noção de “mímica”, concebida como uma “repetição com diferença”, em que os deslizamentos e diferenças emergem do processo de imitação, mesmo que forçada, sendo ao mesmo tempo semelhança e ameaça, no qual tem o potencial de borrar as narrativas do colonialismo (Bhabha, 1994, p. 130-31). O mesmo autor cita a hibridação não como uma junção de dois elementos gerando um terceiro, mas como algo de maior potência de signo, chamado por ele de “terceiro espaço”, tornando possível novos posicionamentos dos sujeitos. No momento em que os signos são deslocados de seu referencial hegemônico, e, ainda não foram inscritos num outro sistema de representação totalizante, nesse deslocamento acontece a hibridação do signo e das possíveis resistências e ressignificações dos signos hegemônicos e coloniais (Bhabha, 1994 b, p. 67). Outro autor que buscamos para tratar de culturas afro-diaspóricas é o sociólogo Paul Gilroy, que na sua obra de 2001 faz a seguinte afirmação: “A história do Atlântico Negro fornece um vasto acervo de lições quanto a instabilidade e a mutação de identidades que estão sempre inacabadas, sempre sendo refeitas” (Gilroy, 2001, p. 30). Essas práticas culturais e religiosas seguem em processo de negociação e transformação constantes, ainda lidando com os signos hegemônicos, praticamente os mesmos do período colonial.

Comumente essas imbricações e ressignificações religiosas receberam o nome de *sincretismo*, com a ideia da superioridade do colonizador e inferioridade dos povos colonizados, que “aceitam” a religião do colonizador, e, utilizando os símbolos dessa religião colonial, mantêm suas práticas religiosas. Entendemos que o conceito de sincretismo construído na cultura brasileira coloca as religiosidades dos povos africanos e indígenas como subalternizadas, não enxergando o protagonismo desses agentes, que ressignificam toda a cosmogonia cristã através de suas religiões originárias; o termo *africanização dos santos* seria mais adequado para identificar essas relações.

favoreceu o surgimento de irmandades místicas, chamadas genericamente de sufismo, que atuaram na mesma lógica decolonial da subversão e ressignificação da religião colonizadora; dentro das práticas religiosas dessas irmandades coexistem as religiosidades e espiritualidades anteriores à chegada do Islã utilizando o islã. Repetir trechos do Alcorão com danças e movimentos por muito tempo para alcançar estados místicos é um exemplo comum em muitas dessas práticas.

Estendendo a discussão da relação entre a religião do colonizador e os cultos tradicionais aos territórios da América Latina, as populações originárias ameríndias subverteram a relação com as santidades católicas, tendo como referência suas próprias visões de mundo, mesmo que todo o projeto colonial as trate, até hoje, como cosmovisões inferiores.

Foi esse domínio colonial que permitiu a alguns definirem a si mesmos como possuidores do conhecimento válido e verdadeiro, e a outros como destituídos de conhecimento. Deste modo, as múltiplas tradições indígenas, africanas, asiáticas, muçulmanas, hindus, entre outras, sofreram um longo processo de deslegitimação no âmbito da modernidade/colonial. (Bernardino-Costa, 2018, p. 122)

O epistemicídio sempre foi a prática colonial. A seguir veremos como as Irmandades negras, africanizando os santos católicos, foram importantes na ressignificação de culturas e saberes africanos em contextos diaspóricos.

Irmandades católicas negras na Diáspora

Os portugueses, ao chegarem na África Centro-ocidental, encontraram as condições necessárias para a sustentação de um mercado de escravos, não somente no Congo, mas em outras regiões. Os africanos já eram vendidos como escravos séculos antes de os portugueses chegarem na África por mercadores árabes, e a escravidão já marcava o regime econômico e social de várias sociedades africanas, contudo o tráfico escravo imposto pelos invasores europeus foi cruel e violento, nada se comparando com os costumes anteriores.

Os primeiros africanos escravizados pelos portugueses foram trabalhar em serviços domésticos e culturas agrícolas na metade do século XV, como a produção de cana de açúcar nas Ilhas Madeira, Açores e Cabo Verde. Com o passar dos anos, a mão de obra de africanos escravizados se tornou fundamental para os portugueses, pois era a única mão de obra disponível para sua expansão colonial. As relações entre Portugal e Congo se ampliam e, em meados do século XVI, cerca de 10% da população de Lisboa passa a ser conformada por africanos escravizados. (Reginaldo, 2005)

O tráfico feito pelo Atlântico a partir da África Centro-ocidental forneceu grande quantidade de escravos para as Américas: aproximadamente 40% dos cerca de dez milhões de africanos traficados para o Novo Mundo entre 1500 e 1870 foram embarcados nos portos do Congo e de Angola. No século XIX, cerca de 70% dos escravos traficados para o Brasil seriam provenientes da região do Congo-Angola (Miller, 1988) e, junto com eles, toda uma outra tradição católica seria introduzida no território brasileiro.

Das devoções do catolicismo negro em tempos coloniais, a mais importante foi a de Nossa Senhora do Rosário. Segundo Frei Agostinho de Mariz, foi uma imagem de Nossa Senhora resgatada em Argel que deu início ao culto pelos negros a Nossa Senhora⁷⁷. Nesse relato temos o mar, a Grande Calunga, lugar sagrado para os africanos, presente em crenças medievais que associam Nossa Senhora às águas do mar, e na experiência diaspórica essa relação irá continuar.

Na tradição católica, o culto a Nossa Senhora do Rosário teve início no século XIII por um religioso de nome Domingos de Gusmão, no sul da França, que teve uma revelação da Virgem que lhe ensinou um método de oração no qual seria invocada com a ajuda de contas unidas por um cordão⁷⁸. Passados muitos anos, em 1475 seria fundada a primeira Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Colônia, Alemanha, para a devoção da gente branca. No final do século XV, esse culto já está presente em Portugal, e na Igreja de São Domingos em Lisboa criaram a primeira irmandade.

Após a batalha de Lepanto, em outubro de 1571, embate que encerrou definitivamente o domínio dos turcos no mar Mediterrâneo, Nossa Senhora do Rosário passou a ser associada à luta dos católicos contra os infiéis, sendo “escolhida” como padroeira das novas conquistas espirituais. (Reginaldo, 2005, p. 385) Essa batalha será lembrada em muitas Marujadas e Cheganças⁷⁹ em várias partes do Brasil, prática religioso-cultural que está

77 Frei AGOSTINHO DE SANTA MARIA, Santuário Mariano, Lisboa, Pedrozo Galvão, de 1707 a 1721.

78 Juliana Beatriz Almeida de Souza, “Viagens do Rosário entre a Velha Cristandade e o Além-Mar”, Estudos Afro-Asiáticos, Ano 23, 2, (2001), p. 382 apud Reginaldo, 2005.

79 Marujadas e Cheganças são teatros populares de origem europeia, que narram batalhas entre mouros e cristãos, ainda hoje presentes em algumas partes do Brasil, no passado estava sempre junto das Congadas, e, segundo Sílvia Romero em seu livro “Cantos Populares do Brasil”, chegaram no Brasil no início do século XVIII. Nessa encenação, os portugueses estavam em seus barcos, sendo abordados pelos mouros, através de envio de Embaixadas, para que se tornem membros do Islã, porém os cristãos não aceitam e se iniciam batalhas onde os Mouros são derrotados e aceitam a

incluída nos cultos a Nossa Senhora do Rosário e mantida pelas comunidades afrodescendentes.

O culto a Nossa Senhora do Rosário será o principal instrumento de conversão e conquista dos africanos pelos portugueses. Nesse contexto, os africanos vão entrar na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Igreja de São Domingos em Lisboa.

Temos a impressão de que a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos surgiu em Portugal de uma transformação gradativa, nascendo realmente das irmandades de brancos que já tinham a mesma invocação. É possível que, a princípio, tivessem os dominicanos atraído os elementos de cor para as associações ou seus conventos e, posteriormente, se tenham estes tornados tão numerosos que acabaram criando agrupamentos autônomos. (Scarano, 1976, p. 38)

Os africanos em Lisboa entraram na irmandade já existente, que tinha em sua maioria brancos, porém, com o tempo, alegaram a necessidade de ter sua própria irmandade, para terem liberdade religiosa e serem procurados por africanos irmãos de fé. Assim, em 1551 já existiam duas irmandades dedicadas à Nossa Senhora do Rosário no Convento de São Domingo em Lisboa, uma dos brancos e outra dos negros, a primeira Irmandade Católica Negra em Portugal.

Além desta primeira Irmandade Negra surgiram outras irmandades em Lisboa, em Évora, várias na região do Alentejo, no Algarve, no Porto e outras cidades, todas relacionadas com o aumento de africanos escravizados no país. Em Portugal também existiu o culto a São Benedito, e a primeira irmandade dedicada ao santo preto foi instituída no ano de 1609, no Mosteiro de Santa Joana, em Lisboa. (Reginaldo, 2005, p. 78). A primeira Irmandade em África surgiu em 1526, na Ilha de São Tomé, depois em outras colônias portuguesas. Essas confrarias na África não tiveram expressividade e força como no Brasil; para esse registro é importante o surgimento do catolicismo africano e suas consequências nas Irmandades Negras no Brasil.

conversão ao cristianismo. Esse teatro tem a função de ampliar e divulgar a catequese cristã, e dentro desse universo religioso-cultural existiram outras formas de teatros populares, que envolviam a conversão de reinados africanos. Todos deixam claro como os portugueses utilizavam a religião como instrumento de dominação dos outros povos.

Irmandades negras no Brasil

“Foi com o véu do rosto em parte porque os escravos, para defender-se de seus senhores, fizeram-se mestres da dissimulação”. (Slenes, 1994, p. 49)

Para se ter noção da importância das irmandades leigas no Brasil, em Minas Gerais existiram 322 irmandades e confrarias no período que vai de 1706 a 1820, sendo as irmandades negras a sua maioria. (Boschi, 1986, p. 185, 187). No século XVIII, no Arcebispado da Bahia, 65 confrarias enviaram seus compromissos para serem aprovados ou confirmados em Lisboa. (Reginaldo, 2005, p. 72)

As Irmandades Negras foram o espaço legal para os africanos exercerem sua fé e criarem sociabilidades possíveis dentro da ordem colonial. O catolicismo era a única prática religiosa permitida dentro do império português, e por isso muitos africanos já chegavam batizados para o Brasil, devido à catequese portuguesa em África.

É de comum acordo entre vários autores que as Irmandades Negras no Brasil foram fundadas a partir da segunda metade do século XVI (Quintão, 2002; Reginaldo, 2005; Santos, 2021; Scarano, 1978; Souza, 2002), tendo seu florescimento relacionado às demandas por escravizados dentro das temporalidades econômicas. Inicialmente na Capitania de Pernambuco, Capitania da Bahia e Capitania de São Vicente – fundada na cidade de São Paulo –, depois nas vilas do ciclo do ouro de Minas Gerais e Goiás, e assim sucessivamente, fundadas por todo o país até meados do século XIX.

As irmandades leigas foram extremamente úteis para a divulgação e manutenção da fé católica no Brasil, haja vista que a Igreja não tinha padres para seus cultos; a consequência dessa prática vai ser o surgimento do catolicismo popular brasileiro. As irmandades criadas para os negros em sua maioria cultuavam Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, Santa Efigênia, São Elesbão, Santo Antônio de Catageró e alguns outros santos, sendo os citados os mais importantes. Foram formadas e conduzidas pelos leigos, traziam o conceito medieval de que todos os cristãos eram responsáveis pela

Igreja e pelas coisas da religião, de modo que todos tinham responsabilidade na condução de suas práticas religiosas.

As irmandades dos brancos tinham melhores condições econômicas, mas perante a legislação todas as irmandades eram iguais, “com todo o terrível contexto negativo que cerca qualquer regime escravocrata, não podemos nos esquecer de que as agremiações religiosas, colocadas todas no mesmo plano, davam ao preto a possibilidade, mesmo pequena, de união e defesa” (Scarano, 1976, p. 82). As irmandades eram conduzidas pelos irmãos, através sua mesa regedora e seu compromisso, que tinha que ser aprovado pelo clero, que também realizava, mediante pagamento, as celebrações religiosas das confrarias; essa relação entre a Igreja e as irmandades só mudará no século XIX, com o processo de romanização. Eram custeadas pelas contribuições mensais dos irmãos – que também esmolavam – e por outras fontes de renda, como testamentos e doações de membros, além do trabalho voluntários de seus irmãos. Com essas contribuições, os negros construíram igrejas, pagavam as celebrações, realizavam a ajuda mútua para seus membros mais necessitados, garantiam um enterro digno para seus membros, que eram feitos nas igrejas e/ou nos cemitérios construídos pelas irmandades, pois além de ser essa uma tradição católica, era algo de muita importância nas tradições africanas.

O sepultamento adequado, certamente, era uma preocupação dos negros introduzidos no contexto escravista, porque entre as diversas tradições religiosas africanas havia a certeza de que somente através dos ritos sagrados os defuntos poderiam ingressar no mundo dos ancestrais. (Reis, 1991, p. 90-91)

As festas anuais das Irmandades Negras eram eventos muito concorridos dentro da sociedade colonial, pois coroavam reis e rainhas com músicas e danças, que remetiam à África⁸⁰. Eram celebrações mais animadas que as irmandades dos brancos e isso gerou conflitos, e principalmente tenta-

80 “A reunião de santos negros e seus devotos em dias santos específicos, portanto, permitiu que nações africanas recordassem sua terra natal e suas tradições culturais”... “em 1786 em Salvador, a Irmandade do Rosário pede a Rainha Maria I, para fazerem sua celebração anual de Nossa Senhora com máscaras, danças e cantos angolanos, e que os iorubas adoravam os orixás “disfarçadamente” dentro das igrejas das irmandades negras e outros exemplos de como os negros mantinham suas culturas dentro da Igreja das Irmandades. In: Karasch, 2016, p. 437

tivas de proibição das festas das Irmandades Negras, o que só gerou mais interesse da população em participar destas festas. (Quintão, 2002).

Algumas Irmandades Negras procuravam comprar cartas de alforrias para os irmãos, mas isso não era uma regra geral. Organizavam o cotidiano religioso, social e político das cidades, pois cumpriam papéis que seriam responsabilidade do império português⁸¹. Ao mesmo tempo, eram um retrato dos extratos sociais, pois eram divididas entre brancos, pretos e um pouco depois, as associações religiosas dos pardos.

As celebrações dos dias santos eram um lugar de disputa simbólica na sociedade colonial, todas as festas tinham procissões e “demonstração pública de sua religiosidade que eram ostensivamente barrocas e profusas, além de muito frequentes”, “e que também eram ao mesmo tempo *barrocas e africanizadas*” (Silva, 2005, p. 271, 276. grifo nosso). Mesmo que a celebrações das Irmandades Negras fossem aceitas pelo poder oficial, as práticas culturais dessas comunidades, danças, vestimentas, formas de cultuar santos, sempre estiveram distantes das práticas do catolicismo europeu, e foram muitas vezes questionadas pela Igreja: “Praticam os negros ritos católicos, ou apenas enxertavam em sua gentildade aspectos da “verdadeira religião?” (Silva, 2005, p. 271)⁸².

Não obstante as queixas do clero no período colonial, a perseguição às Irmandades Negras ficou mais intensa na segunda metade do século XIX, mediante a romanização da Igreja do Brasil. O processo de romanização da Igreja⁸³ começa com a influência do iluminismo; o trecho do veredito final do Conde Polovide sobre as danças em Recife em 1780 mostra essa influência.

81 Caio Boschi defende que as irmandades “desenvolviam inúmeras tarefas que, pelo menos em princípio, seriam da alçada do poder público. Desse modo, intermediaram o contato Estado-Igreja”. In: Boschi, 1986, p. 3

82 Luís Geraldo Silva discute um processo acontecido em Recife, sobre o quanto as danças dos negros durante suas festividades no final do século XVIII eram católicas ou não. O Conde Povolide, em seu veredito final, diz que “Os bailes que entendo serem de uma total reprovação são aqueles que os pretos da costa da Mina fazem às escondidas, ou em casas ou roças, com uma preta mestra com altar de ídolos, adorando bodes vivos e outros feitos de barro, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo, dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas, fazendo crer aos rústicos que naquelas uniões de pão dão fortuna, fazem querer bem mulheres a homens e homens a mulheres” Trecho do Parecer do Conde Polovide sobre as danças dos pretos e dirigido a Martinho Melo e Castro. A.H.U Códice 583, fls. 221-221v. e anexos. Lisboa. 1º de junho de 1780. In: Silva, 2005 p. 280

83 “Iniciada no Brasil na década de 1840, ela representou a aproximação da Igreja, no Brasil, com os princípios religiosos ditados por Roma. Também conhecido como Ultramontanismo, a romanização tinha como compromisso a negação do erro, o que representava uma luta entre a tradição e a renovação. Com tais propósitos, o episcopado brasileiro firmou um posicionamento europeizante na liturgia, buscando suprimir a religiosidade tradicional que, no seu julgamento, estava amalgamada

E quantos as outras (referindo-se às danças das irmandades negras), ainda que possam ser toleradas, com o fim de evitar com este menos mal outros males maiores, deve Vossa Excelência contudo usar de todos os meios suaves que sua prudência lhe sugerir para ir desterrando pouco a pouco um divertimento tão contrário aos bons costumes⁸⁴.

A partir do desenvolvimento das influências iluministas, a Igreja no Brasil no século XIX implementa a romanização, e na sua visão, o catolicismo negro praticado entre os membros das irmandades leigas deveria ser substituído por formas mais lúcidas e racionais da liturgia, intermediado por um “cristianismo esclarecido”, filtrado pelo criticismo iluminista (Mac Cord, 2001).

As principais ações do Catolicismo Romanizado no Brasil, grosso modo, foram a tentativa de desarticulação das associações religiosas de leigos; reformulação dos ritos religiosos populares – a fim de dar ênfase aos sacramentos da Igreja Católica –; perseguição às sociedades secretas; reforma de seminários diocesanos; fundação de estabelecimentos de ensino para a sociedade civil; construção e reforma das catedrais; criação de jornais católicos e a fundação de novas dioceses. (Stankonski, 2010, p. 71)

Um exemplo da ingerência da Igreja “romanizada” no espaço das Irmandades Negras pode ser analisado a partir da história das Irmandades Negras da cidade de São Paulo. Nesta capital, entre os anos de 1880 e 1910, as três Irmandades Negras existentes na cidade passaram por situações emblemáticas que revelam as adversidades pelas quais passavam os negros na mesma época em todo Brasil. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos passou por um processo forçado de deslocamento de sua igreja dentro da cidade, numa disputa da Irmandade com o clero e a elite, e as outras duas foram extintas por decisão do clero romanizado. Em duas cartografias do final do século XIX, mesmo antes da mudança da antiga Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, ela já não aparecia; conforme o pesquisador Fabrício Santos, um apagamento programado (Santos, 2021).

com elementos da cultura negra e índia. (...) Para fazer valer o Concílio do Trento. In: Mac Cord, 2001, p. 45

84 Trecho do Parecer do Conde Polovide sobre as danças dos pretos e dirigido a Martinho Melo e Castro. A.H.U Códice 583, fls. 221-221v. e anexos. Lisboa. 1º de junho de 1780.

No primeiro caso, a elite cafeeira paulistana ocupou o entorno da Igreja e do Largo do Rosário, que ficava no centro histórico, e junto com prefeitura e a câmara, obrigaram a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, fundada em 1711, a vender a Igreja do Rosário e algumas outras propriedades. Em seu lugar, foi construído o prédio que hoje abriga uma das sedes da Bolsa e Mercadoria e Futuros de São Paulo. A Irmandade construiu a nova Igreja no Largo do Paissandu, e ainda com muita resistência de moradores da nova localidade, que fizeram muitos pedidos para que a Igreja não fosse construída nesse lugar.

A Irmandade de Santo Elesbão e Santa Efigênia teve seu território disputado a partir de 1890. Com a expansão da cidade de São Paulo, na segunda metade do século XIX, surgiram bairros ocupados pela elite cafeeira, que estavam próximos da Igreja de Nossa Senhora da Conceição e Santa Efigênia, de posse da Irmandade Negra. Mais uma vez o clero se junta com a elite local, destituem a irmandade, e alegando que já não existia mais uma confraria, tomam posse da Igreja e de tudo que pertencia à Irmandade. Depois levam uma irmandade branca formada por membros do novo bairro da elite paulistana.

A Irmandade de São Benedito, criada pelos franciscanos *a priori* para o exercício católico de seus escravizados, deveria ter iniciado suas reuniões em meados de 1759 (Santos, 2021, p. 84). No compromisso firmado em 1899 houve uma alteração de um artigo proposto pelo clero, que dava indícios do que aconteceria. *“Artigo 24º: Em caso de solução ou extinção os bens da Irmandade ficarão devolutos à Autoridade Diocesana, que segundo seu exclusivo critério, os aplicará a alguma obra pia.”*⁸⁵. Em 1908, três franciscanos estrangeiros chegam em São Paulo, foram acolhidos pelos irmãos negros, depois disseram que não sairiam da Igreja da Irmandade. Inicia-se um processo jurídico que vai ser resolvido em 1910, com a extinção da Irmandade de São Benedito, numa ação que envolveu clérigos da Igreja, a Ordem dos Franciscanos junto com a justiça comum (Santos, 2021, p. 249). Esses casos acontecidos na cidade de São Paulo mostram como o clero romanizado se

85 AHPFICB, Compromisso da Venerável Irmandade do Glorioso São Benedito de São Paulo. 14 de dezembro de 1899, p. 9 apud Santos, 2021, p. 246.

relacionava com as Irmandades Negras. Processos similares aconteceram por todo Brasil. Várias confrarias foram destituídas e igrejas destruídas, ou apagaram as memórias negras dos lugares sagrados.

Em Florianópolis, a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos foi obrigada, em 1905, pela Diocese local, a mudar seu compromisso, e num artigo consta a seguinte informação: “A irmandade fica obrigada a prestar contas à Autoridade Diocesana, ou ao seu delegado, sempre que lhe for exigida, sob pena de dissolução, e que, no caso de dissolução, a Igreja da Irmandade passaria a ser de posse da Diocese” (Stankonski, 2010, p. 118). Vamos ali quais os objetivos da Igreja, pois era “Através da Mesa Administrativa que [os leigos] geriam todos os negócios e decidiam sobre todas as questões internas e externas” (Quintão, 2002).

Além de destituir Irmandades, mudar compromissos e se apossar de igrejas das Irmandades Negras, a Igreja Católica brasileira romanizada lutou contra os valores religiosos da ritualística das danças e cortejos destas organizações afro-brasileiras; somente na década de 1960, após o Concílio Vaticano II, a Igreja vai abrir um diálogo com as culturas afro-brasileiras e indígenas⁸⁶, mesmo que as Irmandades Negras e sua ritualística estivessem inseridas na história e na propagação do catolicismo no Brasil por vários séculos.

A romanização, como atualização do projeto colonial, não conseguiu realizar seus intuitos para com o povo negro na totalidade, haja vista que antes dela existiu o catolicismo africano com os africanos, que se transformou no Catolicismo Negro praticado no interior das Irmandades. Essas práticas religiosas africanas e afro-brasileiras foram entrando profundamente na vida brasileira.

86 A aproximação com os povos marginalizados da América Latina, a saber indígenas e negros, se deu mediante as Conferências do Episcopado Latino-americano, especialmente os eventos realizados em Puebla e em Medellín. Nestas reuniões, a Igreja de Roma orientaria o clero latino-americano a estabelecer contato com esses grupos, dando a possibilidade da inculturação para que as missas e demais ritos fossem mais bem assimilados por estes católicos. In: Beozzo, 1980.

Herança das irmandades negras

As práticas religiosas das Irmandades Negras foram imprescindíveis para a formação do catolicismo popular brasileiro. O modelo da religiosidade conduzida pelos leigos trazia o caminho direto entre o fiel e o sagrado, sem existência de intermediador⁸⁷.

A romanização não conseguiu acabar com essa mística popular, e até hoje os leigos conduzem festas para os santos católicos por todo o Brasil. No pós-abolição, muitas Irmandades deixaram de existir, algumas ainda estão em atividade, porém a prática religiosa do Catolicismo Negro de cultuar os santos de devoção escolhidos historicamente pelos pretos e pardos, mediante a realização de festa de coroação anual, missa solene, música e dança, que conectam com a memória africana, segue viva e presente. O que hoje conhecemos como Congadas, por exemplo, é muito mais do que música ou dança, é a continuação e ressignificação dessas irmandades no contexto pós-abolição.

Vemos essas religiosidades presentes em todo Brasil, na cidade de Belo Horizonte, que até final do século XIX era um pequeno povoado e capital do estado, a partir de 1893 recebeu grandes contingentes populacionais de negros em busca de melhores condições de vida. Como consequência, hoje a cidade e seu entorno têm centenas de Congadas, muitas ainda utilizando o termo Irmandade ou Reinado para falar de sua prática religiosa cultural. Em outras cidades, como Goiânia, Uberlândia, as da região do Vale do Paraíba Paulista, ou ainda cidades médias e pequenas em todas as regiões do país, acontecem regularmente festejos aos santos negros, seguindo a mesma ritualística criada pelas Irmandades Negras no Brasil colonial.

As celebrações realizadas nas diversas partes do Brasil nos lembram que existe um *continuum religioso* que começa quando os portugueses levam o cristianismo colonial para África, e tem início o “diálogo dos surdos”, e segue até hoje, com os afrodescendentes se relacionando da mesma forma com os seus representantes através do costume do Reinado, e com as divindades a partir da uma aproximação muito particular com os santos católicos.

87 Recorremos mais uma vez às práticas do sufismo islâmico, que prega e pratica o contato direto entre os devotos e Deus, através de práticas místicas, orações repetidas muitas vezes, danças ou outros recursos, que têm origem nas práticas das religiões originárias, anteriores à chegada do islamismo.

A festa da coroação de Reis e Rainhas das Irmandades Negras do Brasil tinha um significado muito diferente para a comunidade negra e para os colonizadores portugueses (Souza, 2002). Essa diferença também se aplica na forma de como esses grupos vão entender e praticar o catolicismo, e segue presente em todo o Brasil entre o catolicismo popular e o oficial. Com relação à customização dos santos católicos, Marina de Mello e Souza utiliza o relato da *madame Otille Coudreau*, francesa que fez levantamento hidrográfico na Amazônia no início do século XX e visitou a comunidade quilombola na beira do rio Pacoval, para mostrar as heranças africanas no Brasil. A francesa descreve, com sua visão eurocêntrica, imagens de santos horrorosos, cheios de fitas multicoloridas, pessoas mal-vestidas realizando danças estranhas. Cita a tese de Eurípides Funes, feita 95 anos depois⁸⁸, que trata do Marambiré, nome da celebração que a francesa assistiu no início do século XX. Mostra foto de São Benedito enfeitado com penas e traz imagens de um *Nganga* no Congo de 1922, e imagens de *Nkisis* de Angola e Congo, todos com muitas penas, parecidas com as colocadas na imagem de São Benedito. Defende assim que a forma que a comunidade do Pacoval, em seu Marambiré, se relaciona com os santos tem forte herança africana e se assemelha à relação que os africanos têm com os *nkisi*.

Refletindo sobre a complexidade de se estudar o Catolicismo Negro, Souza escreve que historicamente os estudos sobre a história dos negros no Brasil privilegiaram apenas algumas religiões afro-brasileiras:

Várias foram as formas pelas quais o catolicismo foi adotado por comunidades afrodescendentes, mas essa área de estudos recebeu, no geral, menos atenção do que os cultos religiosos derivados de tradições africanas. Nina Rodrigues e Arthur Ramos tratam com mais vagar das religiões afro-brasileiras e do conjunto cultural iorubano; Roger Bastide, quando aborda o catolicismo negro, é de maneira superficial, ignorando as motivações das comunidades negras e tomando o catolicismo apenas como uma imposição do universo senhorial, incorporada geralmente para servir de disfarce a ritos de origem africana. Também Pierre Verger, por focar apenas a Bahia e a África Ocidental, na qual a penetração das religiões cristãs só se deu após o término do tráfico de escravos, não aborda o cristianismo negro e suas relações com o catolicismo africano dos bantos da África Centro-Ocidental. (Souza, 2002, p. 142-3)

88 Funes, Eurípides Antonio “‘Nasci nas matas, nunca tive senhor’. História dos mocambos do baixo Amazonas”. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1995.

A partir dos anos 1970 acontece uma mudança na percepção da intelectualidade brasileira sobre as Irmandades Negras e sobre o catolicismo popular, como consequência da pressão dos movimentos sociais e culturais, especificamente de grupos minorizados, mulheres e negros. Aos poucos, estas Irmandades e as Congadas se tornaram um tema acadêmico, que hoje conta com vários trabalhos, e as lacunas historiográficas nos inspiraram a produção deste artigo.

Considerações finais

O percurso apresentado teve como objetivo apresentar as Irmandades Negras como as primeiras organizações afro-brasileiras, com uma atuação desde sempre decolonial de resistência e manutenção de práticas afro-diaspóricas, dentro dos limites possíveis de ação no sistema colonial, assim como pontuou a pesquisadora Antônio Quintão:

Acredito que as irmandades tenham representado, para seus confrades, a possibilidade de garantir a sua sobrevivência numa sociedade profundamente hierarquizada, injusta e desigual. As irmandades não eram o “quilombo urbano”, mas me parece injusto considerá-las o “antiquilombo”. Tratava-se de uma forma de resistência das classes subalternas, na qual se imbricavam elementos da classe dominante. (Quintão, 2002, p. 204)

Os africanos ressignificaram suas formas de lidar com o sagrado através do catolicismo colonial, criando desde seus territórios autóctones um outro catolicismo, onde cultuavam e se relacionavam com Nossa Senhora e os demais santos católicos utilizando um *modus africano*, que no contexto diaspórico, tornou-se afro-brasileiro. Dentro das Irmandades, os africanos e afro-brasileiros fizeram a manutenção e recriação de práticas ancestrais, utilizando a simbologia cristã, surgindo assim o Catolicismo Negro, uma das bases para o catolicismo popular brasileiro; o projeto da romanização de acabar com essas religiosidades não obteve resultado, pois elas seguem atuando por todo o país, principalmente nas Congadas e nas festas populares de santos negros.

Em 1938, dentro do projeto colonial de herança portuguesa, foi criado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), com o objetivo de criar

uma nação brasileira, que seria a continuação de um estado iluminista, esclarecido e civilizador, tendo a cultura europeia e branca como referência para a construção dessa identidade nacional. Entre suas ações estavam o apagamento da memória da escravidão e das culturas nativas, nesse Brasil ideal, onde os negros e os indígenas seriam “diluídos” pelos ideais da branquitude. Ao levar esse plano de forma radical, Rui Barbosa queimaria a maioria dos documentos sobre a escravidão, o que geraria as dificuldades que todos os pesquisadores sofrem ainda hoje quando decidem realizar importantes pesquisas sobre este contexto, fato relevante também para o apagamento das manifestações religiosas estudadas neste artigo.

Entretanto, o Catolicismo Negro ficou preservado de forma imaterial nas Congadas e nas Irmandades Negras. As poucas Irmandades Negras que sobreviveram ao processo de romanização seguem perseverantes na manutenção das crenças de seus ancestrais, demarcando, por intermédio de sua fé, importantes territórios negros nas cidades brasileiras. As Congadas trazem a memória da escravidão em suas práticas culturais, toda uma ritualística que propaga e vivencia valores civilizatórios da cultura africana, o contato direto entre humanos e deidades, o respeito aos mais velhos e aos mais novos, rituais com música e dança de forma a inserir todos de forma participativa, solidariedade, o respeito a todas as outras formas de culto, valores normalmente associados aos terreiros de Candomblé.

As Congadas e as Irmandades Católicas Negras, como os Candomblés, as Umbandas e muitas outras tradições afro-brasileiras, recriam “Áfricas” em suas práticas culturais, dando significado às suas existências nesse outro lado da Calunga Grande.

*“Eu sou um Africano,
Vim para o Brasil contra a vontade
Trabalhar na escravidão,
De dia de noite,
Sem poder ter liberdade”⁸⁹*

89 Música cantada pelos Ternos de Congo do Goiás. Cantados em Catalão e Goiânia-GO. Registro do autor. Criação musical desse canto executado pelo Terno de Congo 13 de Maio de Goiânia-GO e recriado por DJ Tudo e sua gente de todo lugar. <https://youtu.be/Wwp1LdpW30U>. Acesso em: 16/11/21.

Bibliografia

BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II/2. *História Geral da Igreja na América Latina*. José Oscar Beozzo (org.). Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1980

BERNARDINO-COSTA, Joaze. *Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais brasileiros: em busca de um diálogo horizontal*. *Revista Sociedade e Estado* – Volume 33, Número 1, janeiro/abril. 2018.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 1998

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. São Paulo: Ática, 1986.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-asiáticos. 2001.

HOFBAUER, Andreas. *Dominação e contrapoder: o candomblé no fogo cruzado entre construções e desconstruções de diferença e significado*. *Revista Brasileira de Ciência Política* n. 5. Brasília Janeiro/Julho. 2011.

KARASCH, Mary C. *Africanos escravizados: identidade e trabalho nas cidades do Brasil*. *Historias afro-atlânticas: (vol.2) antologia*. Organização editorial Adriano Pedrosa, Amanda Carneiro, André Mesquita. São Paulo: Masp, 2018

MAC CORD, Marcelo. *O Rosário dos Homens Pretos de Santo Antônio: alianças e conflitos na história social do Recife, 1848-1972*. Dissertação Mestrado (Instituto de Ciências e filosofias Humanas) da Unicamp. Campinas. 2001

MILLER, J. C. *Way of Death: Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730 –1830*. University of Wisconsin Press. 1988

QUINTÃO, Antônia Aparecida. *Lá vem o meu parente: As irmandades de pretos e pardos no Rio de Janeiro e em Pernambuco (século XVIII)*. São Paulo: Editora Annablume, Fapesp, 2002.

REIS, João José. *A Morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

REGINALDO, Lucilene. *Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista*. Campinas, SP: [s.n.], 2005

SALLES-REESE, Verónica (org.). *Repensando el pasado, recuperando el futuro: nuevos aportes interdisciplinarios para el estudio de la América colonial*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

SANTOS, Fabricio Forganés. *As três Igrejas dos Homens Pretos de São Paulo de Piratininga*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo). 2021

SCARANO, Julita. *Devoção e escravidão: a irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos do Distrito Diamantino do século XVIII*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1976.

SILVA, Luiz Geraldo. 2005. *Da festa barroca à intolerância ilustrada. Irmandades católicas e religiosidade negra na América portuguesa (1750- 1815)*. In: SLENES, Robert. *Malungu, ngoma vem! A África coberta e a descoberta do Brasil*. Revista USP. São Paulo, p. 48-67, 1992.

SOUZA, Marina Melo e. *Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural*. Afro-Ásia. 28 (2002), p. 125-146.

STAKONSKI, Michelle Marias. *Tramas da Sacristia, Táticas do Consistório: Modernidade e Romanização na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benito (Florianópolis, 1905-1925)*. Florianópolis, 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade do Estado de Santa Catarina.

SWEET, James. H. 2003. *Recreating Africa: culture, kinship, and religion in the African-Portuguese world, 1441-1770*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

THORNTON, John K. 2002. *Religious and ceremonial life in the Kongo and Mbunda areas, 1500-1700*. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *História do Catolicismo no Brasil. (1500-1889)*. Volume 1. Aparecida: Editora Santuário, 2016

10. A IMPORTÂNCIA DOS TERRITÓRIOS E DOS ESPAÇOS MARGINAIS PARA A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE, RESISTÊNCIA E FORMAÇÃO CRÍTICA DA JUVENTUDE PERIFÉRICA

Telma das Graças de Araújo Souza⁹⁰

Resumo: Esse trabalho se propõe a demonstrar a importância dos territórios e espaços marginalizados pela sociedade para a manutenção da cultura e identidade, em especial da juventude periférica, e como espaço de formação crítica e atuante na denúncia das desigualdades sociais. Embora se espere que a educação, representada pelas escolas e todo o contexto do espaço escolar, cumpra o papel de proporcionar às crianças, adolescentes e juventude uma educação emancipadora, pautada no direito e no respeito à multiculturalidade, valorizando a história, cultura e identidade de todos os povos, o que vemos na prática é que a educação formal, em especial nas escolas públicas brasileiras, age para reproduzir e, principalmente, perpetuar a desigualdade social.

Palavras-chave: Educação; Resistência identitária; Juventude periférica; Epistemicídio.

90 Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (PP-GHDL/FFLCH – USP), professora orientadora Maria Angelica Souza Ribeiro. E-mail: telmasouza@usp.br.

A escola que temos: epistemicídio e controle social

A educação formal, em especial a educação pública voltada às populações periféricas, exerce um papel de controle social, cujo objetivo é a manutenção do *status quo* e das desigualdades sociais. Para exercer esse controle, seleciona e aplica em seu currículo conteúdos que negam a cultura, história e pautas oriundas das populações periféricas. Além disso, reforçam a ideia de que para ser aceito socialmente, o indivíduo precisa negar suas raízes e origens e assumir a postura, cultura, história e cultura eurocêntrica, ou, de grupos dominantes. Nesse sentido, podemos observar na obra de Silva:

A invisibilidade e o recalque dos valores históricos e culturais de um povo, bem como a inferiorizarão dos seus atributos adscritos, através de estereótipos, conduz esse povo, na maioria das vezes, a desenvolver comportamentos de auto rejeição, resultando em rejeição e negação dos seus valores culturais e em preferência pela estética e valores culturais dos grupos sociais valorizados nas representações (Silva, 2005, p. 22)

A educação formal exerce um papel político importante, senão fundamental, nas sociedades, em especial nas sociedades capitalistas. Para além dos romantismos, é preciso analisar o processo educacional de forma crítica e, principalmente, aprofundar a reflexão sobre os reais objetivos na escolha dos conteúdos que formam o currículo formal, incluindo nessa análise o estudo do chamado currículo oculto, que tem como objetivo incutir, principalmente, formas de comportamento e submissão.

Nesse sentido, o objetivo primordial da educação formal não reside no ideal de formação crítica e emancipadora; pelo contrário, seleciona conteúdos e direciona seu currículo para uma educação com o único objetivo de satisfazer as necessidades da divisão do trabalho e manutenção das desigualdades sociais.

O currículo hegemônico eurocêntrico e heteronormativo, tal qual é apresentado, tem como objetivo primordial a manutenção do *status quo* e reprodução das relações sociais existentes, e, para tanto, reproduz em seu currículo a narrativa do opressor e, principalmente, retira quase que totalmente, senão totalmente, do currículo as manifestações culturais dos oprimidos, gerando um descolamento da realidade da comunidade escolar pe-

riférica que não vê sua realidade, história e cultura refletida nos conteúdos escolares. Nesse sentido, Alessandro Baratta equipara a função do sistema escolar à função do sistema penal, qual seja, o controle social.

A complementaridade das funções exercidas pelo sistema escolar e pelo sistema penal responde à exigência de reproduzir e assegurar as relações sociais existentes, isto é, de conservar a realidade social. Esta realidade se manifesta com uma desigual distribuição dos recursos, dos benefícios, correspondentemente a uma estratificação em cujo fundo a sociedade capitalista desenvolve zonas consistentes de subdesenvolvimento e de marginalização. (Baratta, 2011, p. 171)

Para exercer essa função ideológica capitalista e classista, cujo único objetivo é a manutenção de uma sociedade desigual, o currículo do sistema escolar público se estabelece deslegitimando a cultura e a história oriunda das populações periféricas em detrimento da cultura eurocêntrica dominante. Ademais, reproduz e, de forma eficaz, cria contraestímulos de modo a marginalizar ainda mais a cultura e a identidade dessas populações. Não se observa no currículo uma pluralidade de conteúdos de forma a estimular o conhecimento crítico e a reflexão.

A homogeneidade do sistema escolar e do sistema penal corresponde ao fato de que realizam, essencialmente, a mesma função de reprodução das relações sociais e de manutenção da estrutura vertical da sociedade, criando, em particular, eficazes contra estímulos à integração dos setores mais baixos e marginalizados do proletariado, ou colocando diretamente em ação processos marginalizadores. Por isso, encontramos no sistema penal, em face dos indivíduos provenientes dos estratos sociais mais fracos, os mesmos mecanismos de discriminação presentes no sistema escolar. (Baratta, 2011, p. 175)

Mesmo sob a égide da Lei 10639/03, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história da África e das culturas afro-brasileiras nas escolas públicas e particulares dos ensinos fundamental e médio, lei esta conquistada após anos de luta e reivindicações do movimento negro, que reconhecem que a educação é extremamente importante nos processos de produção de conhecimento e que reivindicam que as escolas desempenhem seu papel na superação do racismo, tanto na escola quanto na sociedade (Gomes, 2011), ainda nos deparamos com essas opressões e com o total desprezo das insti-

tuições educacionais à lei em vigor, que nos obriga a continuar na luta para que esta seja efetivada.

Diante da ausência de representatividade nos espaços escolares, a juventude periférica busca alternativas para expor seus anseios, compartilhar e gritar suas angústias, fortalecer a sua cultura e identidade e, principalmente, se contrapor à cultura “dominante”.

É claro que não podemos negar a tentativa de algumas professoras e professores que, na contramão do currículo formal dominante, e no fazer docente comprometido com a luta, incluem em suas aulas temáticas e debates que levam as educandas e educandos a questionarem a história contada nos livros didáticos sob a perspectiva do opressor, porém a atuação dessas professoras e professores, embora de fundamental importância, não tem o condão de modificar e decolonizar o currículo. Também, precisamos contextualizar a dificuldade encontrada por esses professores em inserir no ambiente escolar temáticas pertinentes à cultura e história dos oprimidos, pois o próprio corpo docente e a gestão da escola, acostumados a reproduzir os modelos apresentados pelo currículo, se opõem a novas formas de ensinar e, principalmente, daqueles modos que incentivam as educandas e os educandos a expressarem seus questionamentos e posicionamentos críticos em relação ao currículo formal. Nesse sentido, bell hooks, em seu livro “Ensinando a transgredir”, já sinalizava essa dificuldade em inserir um currículo multicultural:

Apesar de o multiculturalismo estar atualmente em foco em nossa sociedade, especialmente na educação, não há, nem de longe, discussões práticas suficientes acerca de como o contexto da sala de aula pode ser transformado de modo a fazer do aprendizado uma experiência de inclusão. Para que o esforço de respeitar e honrar a realidade social e a experiência de grupos não brancos possa se refletir num processo pedagógico, nós, como professores – em todos os níveis, do ensino fundamental à universidade –, temos de reconhecer que nosso estilo de ensino tem de mudar. Vamos encarar a realidade: a maioria de nós frequentamos escolas onde o estilo de ensino refletia a noção de uma única forma de pensamento e experiência, a qual éramos encorajados a crer que fosse universal. Isso vale tanto para professores não brancos quanto para os brancos. A maioria de nós aprendemos a ensinar imitando esse modelo. Como consequência, muitos professores se perturbam com as implicações políticas de uma educação multicultural. (hooks, 2013, p. 51)

Diante dessa dificuldade em modificar o currículo formal e as práticas escolares para que estas se apresentem de forma multicultural, a existência desses territórios e espaços alternativos de educação marginal se torna imprescindível para manutenção da cultura das populações periféricas.

Os territórios e espaços marginais e a construção identitária da juventude periférica

Diante das imposições históricas e culturais e das tentativas de controle social exercidas pelo currículo formal e da ausência de representatividade no espaço escolar, a juventude periférica encontra lugares onde possa sentir-se de fato incluída.

As opressões presentes no ambiente escolar e expressas tanto no currículo formal quanto nas estruturas escolares não passam despercebidas pelos estudantes que identificam a ausência de representações de sua cultura e história no currículo, e, na maioria das vezes, quando tentam contextualizá-los no ambiente escolar, são duramente repreendidos. Isso ocorre com todas as manifestações da cultura periférica, assim o foi com a capoeira, o samba, o rap, o break dance, o grafitti, o funk, a religiosidade de matrizes africanas.

Diante da ausência de representatividade nos espaços escolares, a juventude periférica busca alternativas para expor seus anseios, compartilhar e gritar suas angústias, fortalecer a sua cultura e identidade e, principalmente, se contrapor à cultura dominante.

Como forma de resistência à colonização do currículo escolar, a juventude periférica se reúne nos terreiros, ruas, bares, esquinas, associações, saraus, *slam's*, casas e espaços de cultura, para exercer seu direito à manutenção da sua cultura e sua história e, através da poesia, da música, da dança, da expressão da religiosidade, expressa sua indignação.

Alguém que se vê rejeitado em sua linguagem, em seus costumes, em sua expressão, sente-se a si mesmo como rejeitado, como diminuído, como inferior – visto que a imagem que os outros têm da gente é fundamental na formação da imagem que se tem da gente mesmo. (Nidelcoff, 1993, p. 45).

São nesses espaços colocados à margem, desprezados, frutos de intolerância, preconceito e racismo, que a juventude periférica se identifica, se vê representada, através de manifestações culturais, políticas e/ou religiosas que contam a história de seu povo, que dão voz à sua cultura, à sua arte, à sua religião. Nesses territórios sentem-se, além de representados, aquilombados, juntos aos seus iguais, que entendem e sentem na pele todos os dias as mazelas de viver em uma sociedade racista e opressora.

Uma das formas de dominação é, sem dúvida, a imposição de uma cultura em detrimento de outras. Uma sociedade é formada por sujeitos que trazem consigo um repertório histórico, repleto de sentidos e significados. É a partir desse repertório histórico que o sujeito se identifica no mundo, mais especificamente, na sociedade em que vive. Nesse sentido:

O pertencimento ao endogrupo e a exclusão em relação a outros grupos caracterizam a identidade social. Ela é enfatizada pela significação que esse pertencimento desperta junto ao sujeito, tanto no aspecto emocional quanto cognitivo: seu desejo de pertencer e continuar pertencendo ao grupo, a supervalorização ou positividade de características do grupo social, a reelaboração destas características em função da adequação a valores sociais mais amplos que sejam considerados positivos e desejáveis na sociedade envolvente. (Amorim, 2014, p. 161).

Dessa forma, os espaços marginais continuam sendo os locais que permitem a máxima expressão da resistência, da história e da cultura periférica. Daí a relevância de lançar o olhar sobre esses espaços, percebendo sua potência formadora nas periferias, em especial no que se refere à manutenção da história e cultura de todo um povo, pois esses locais possibilitam uma ruptura com a cultura hegemônica, atacando e denunciando as opressões, assim como leciona Munanga:

A situação do negro reclama uma ruptura e não um compromisso. Ela passará pela revolta, compreendendo que a verdadeira solução dos problemas não consiste em macaquear o branco, mas em lutar para quebrar as barreiras sociais que o impedem de ingressar na categoria dos homens. Assiste-se agora a uma mudança de termos. Abandonada a assimilação, a liberação do negro de efetuar-se pela reconquista de si e de uma dignidade autônoma. O esforço para alcançar o branco exigia total auto rejeição; negar o europeu

será o prelúdio indispensável à retomada. É preciso desembaraçar-se desta imagem acusatória e destruidora, atacar de frente a opressão, já que é impossível contorná-la. Aceitando-se, o negro afirma-se cultural, moral, física e psiquicamente. Ele se reivindica com paixão, a mesma que o fazia admirar e assimilar o branco. (Munanga, 2012, p. 19)

Nesse contexto, os terreiros de candomblé exerceram e exercem um papel extremamente relevante na manutenção da cultura e no pertencimento identitário da juventude e das populações negras que, através da prática religiosa do candomblé, rompem com os grilhões da opressão e se afirmam como negros, enaltecendo sua história e cultura. Conforme pesquisa realizada em quatro terreiros de candomblé na região de Parelheiros, zona sul da cidade de São Paulo, todas as crianças e adolescentes entrevistados afirmam ter ouvido pela primeira vez a história de negros e negras, reis/rainhas, guerreiros/guerreiras poderosas, orixás, nos espaços de terreiro, pois, nas escolas aprenderam apenas que os negros e negras foram escravizados e trazidos ao Brasil para o trabalho forçado. Relatam também que somente na data de 20 de novembro é que veem algo de sua cultura representada, mas ainda de forma caricata, sem aprofundamento nas discussões e reflexões sobre o que, de fato, deveria ser o ensino da história da África e das culturas afro-brasileiras nas escolas. Nesse sentido:

A abordagem do tema de cultura africana e afro-brasileira na escola ainda enfrenta muita resistência em ser pensado como algo que deva ser incorporado ao currículo escolar de maneira a tencioná-lo a ponto de realmente provocar uma desestabilização de seu caráter eurocêntrico. Nesse sentido, as experiências pedagógicas ainda se encontram muito atreladas a uma noção de pedagogia do evento, ou seja, a utilização do evento para justificar a abordagem do tema, sem, no entanto, provocar uma efetiva transformação no currículo escolar (Baptista, 2011, p. 130)

Olhar para os terreiros com a perspectiva formativa da educação é entender e discutir outras dimensões do espaço do terreiro como local que se configura como um local de resistência, de preservação de saberes, de transmissão de conhecimentos que vão para além da religiosidade. Nesses territórios se aprende a importância e o respeito aos saberes ancestrais, o respeito e a conexão com a natureza, a importância da vivência em comu-

nidade e o respeito à diversidade e, diante, do epistemicídio realizado nas instituições formais de ensino, o terreiro passa a fazer um papel fundamental na discussão e reflexão sobre formação do povo brasileiro e a contribuição de todos os povos, em especial dos povos negros para a construção da cultura, religião e história da nossa sociedade. O terreiro traz discussões e transmissão de conhecimentos propositalmente apagadas dos conteúdos escolares, através da oralidade, que faz parte da tradição de transmissão de conhecimento dos povos afro-brasileiros, bem como a educação através da práxis pautada na ancestralidade. Os terreiros são, portanto, espaços de proteção, afeto, promoção de resistência, manutenção da identidade para crianças e jovens que são vítimas de racismo, principalmente o racismo religioso sofrido nos espaços escolares e na sociedade:

Na contramão das representações negativas realizadas sobre as religiões afro-brasileiras, os fiéis destas criam os espaços onde se ancoram as identidades sociais, tanto as relacionadas à terra de origem, à terra-mãe, África, quanto as que se relacionam, diretamente com uma identidade afro-brasileira propriamente. Faz parte das referências que fundam esta identidade a possibilidade de existir em liberdade e cultivar os deuses trazidos da África e os que, aqui no Brasil, passaram a proteger esses povos fragilizados pela condição social. (Amorim, 2014, p. 164)

Se de um lado as classes dominantes sempre perseguiram, marginalizaram e criminalizaram a cultura periférica, em especial as culturas afrodescendentes, de outro as periferias sempre resistiram e encontraram formas de manter sua cultura, história e ancestralidade. Isso ocorreu com a capoeira, quando foi criminalizada pelo Código Penal de 1890, enquadrando-se no crime de vadiagem, porém os capoeiristas resistiram e a praticavam às margens, em galpões e barracões de das companhias portuárias. Isso ocorreu com o samba, que também se enquadrava no crime de vadiagem, mas que resistiu nos morros e terreiros de candomblé; ocorreu também com o rap e os elementos da cultura hip-hop. Recentemente, acompanhamos discussões de projetos de lei com pretensão de criminalização do funk.

As classes dominantes sempre oprimiram e reprimiram as manifestações da cultura periférica, em especial as manifestações da cultura negra,

colocando-as sempre à margem. A cultura aceitável socialmente era, e ainda é, a cultura hegemônica, eurocêntrica e capitalista.

Porém, as populações periféricas sempre resistiram, como forma não só de manutenção de sua história e de suas raízes, mas, principalmente, como forma de contestação e denúncia das opressões sofridas. A privação do acesso aos bens materiais e culturais produzida pela sociedade, a carência de instrumentos e aparelhos públicos, unidas à repressão e opressão sofridas fizeram com que essas comunidades se organizassem politicamente para ocupar os espaços negados pelo poder público:

A partir da década de 1990, uma série de coletivos artísticos surgiram nos bairros periféricos de São Paulo. Quatro foram os principais motivadores para esse fenômeno: a possibilidade de fazer política em um contexto de descenso dos movimentos sociais e dos partidos políticos, a luta por pacificação; a necessidade de sobrevivência material, da qual a produção artística se revelou como uma possibilidade e; a arte como emancipação humana. Por sua ação e discursividade, estes coletivos exaltam o orgulho periférico do mesmo modo que são fenômenos decorrentes desse orgulho.” (D’Andrea, 2013, p. 16)

Nesse sentido, para além dos terreiros, existem outros espaços marginais que proporcionam esse aquilombamento da juventude periférica e que promovem a resistência política e cultural, o reforço da identidade e a formação crítica — esses espaços são os saraus, as associações de capoeira, espaços culturais, ruas, bares, escolas de samba, *slam’s*.

Os *slam’s* são batalhas de poesias que ocorrem em ruas e praças públicas, onde poetas e poetisas apresentam criações autorais. Nesses espaços é comum a presença da juventude, muitos ainda em idade escolar, tanto do ensino fundamental e médio quanto da graduação no ensino superior. Esses espaços, assim como os terreiros, exercem um papel fundamental na emancipação crítica e reforço da identidade da população negra e periférica, na medida em que se baseia na horizontalidade na troca de saberes e na identificação com outras e outros jovens que compartilham da mesma realidade. Nesses espaços, as histórias contadas, através da poesia, são aquelas do ponto de vista daqueles que são oprimidos na sociedade brasileira racista, machista, patriarcal, lgbtfóbica e capitalista.

As abordagens apresentam temas muito semelhantes, quais sejam, as denúncias de racismo, da necropolítica que se traduz através de violência do Estado contra as populações periféricas, seja essa violência direta (através da violência policial), ou a violência que se apresenta através da invisibilização das pautas pretas e periféricas, da ausência de políticas públicas que garantam moradia digna, acesso à saúde, à educação e ao trabalho; as denúncias sobre o machismo e da violência contra mulher, fruto dessa sociedade capitalista patriarcal; o epistemicídio e o apagamento de sua história e cultura nos espaços educacionais e artísticos. Nesses espaços, o corpo e as palavras tornam-se armas utilizadas para denunciar e se posicionar contra as opressões vividas pela juventude e populações periféricas:

A linguagem também assume uma forma mais fiel àquilo que conta, como fica claro quando a escrita é definida com arma – faca e navalha – ou também quando cria seu próprio vocabulário – o latim afrofavelizado. É a própria linguagem declarando guerra e dando o tom do combate. Isto é, a própria forma literária colocando em evidência o projeto existente na coletânea: se o marginalizado é historicamente violentado, os narradores parecem defender a necessidade de que se dê um “basta” a tal fato. Neste processo, a escrita surge como arma que promete transformar ou, ao menos, contar outra história – silenciada – na qual vale mesmo que a própria violência venha à tona em resposta à violência sofrida. Este parece ser o principal projeto desta literatura: falar contra o silêncio, isto é, contra o discurso dominante. (Beneveduto, 2010, p. 63)

O cenário dos *slam's* é relativamente recente na sociedade brasileira, menos de duas décadas, e vem crescendo a cada dia, evidenciando a urgência da população, em especial da juventude periférica, em encontrar espaços onde possa vivenciar a multiculturalidade e a diversidade de culturas e identidades, sentindo-se representada historicamente e, principalmente, tendo voz e vez para denunciar as opressões vividas na sociedade.

Considerações finais

Ainda estamos longe de alcançar uma sociedade mais justa e democrática, em que a multiculturalidade dos povos seja respeitada e valorizada como formadora da sociedade brasileira. As escolas e os espaços educacionais reproduzem a lógica social vigente através do currículo e das práticas educacionais, atendendo as demandas burguesas da sociedade capitalista que, com objetivo de manutenção do *status quo* e das desigualdades sociais, utiliza os espaços educacionais para o exercício do controle social. Esse controle é exercido pelas escolas através da seleção de conteúdos eurocêntricos que norteiam a educação, realizando um verdadeiro epistemicídio, à medida que negam, ou melhor, apagam quase que totalmente, senão totalmente, de seus currículos e livros didáticos a cultura e história dos povos negros.

Mesmo com a luta histórica dos movimentos negros, que inegavelmente, conseguiram obter avanços significativos nas políticas públicas que atendessem as demandas das populações negras, a exemplo da Lei 10639/03, que estabelece a obrigatoriedade do ensino de história da África e das culturas afro-brasileiras nas escolas públicas e particulares dos ensinos fundamental e médio, ainda observamos, na prática, em especial nas práticas escolares, que ainda temos muito a lutar para avançar na construção de uma educação antirracista e que valorize a multiculturalidade do povo brasileiro para a formação de uma sociedade verdadeiramente democrática, que supere todas as formas de racismo e de intolerâncias.

O ensino de história da África e das culturas afro-brasileiras nas escolas, na maioria das vezes, se restringe a comemorações caricatas realizadas no dia ou na semana de 20 de novembro, reduzindo o caráter formativo ao caráter folclorizado, que reforça estereótipos atribuídos a negros e negras. Nesse sentido, é necessário cobrar formação docente e materiais didáticos que promovam o debate e a reflexão sobre a cultura e história do povo negro e suas contribuições para a formação da sociedade brasileira.

Diante da ausência de espaços multiculturais nas escolas, em especial nas escolas públicas, percebemos a importância dos espaços marginais – que estão à margem da sociedade burguesa capitalista – para a formação crítica, resistência e afirmação da identidade da juventude e das populações negras

e periféricas. Nesses espaços marginalizados socialmente, observamos uma educação que se consolida através da identificação, do respeito, da voz dada a todos que desejem expressar suas angústias, denunciar as opressões, pensar outras formas afrocentradas de sociedade. Nesse sentido, os terreiros de candomblé, bem como os espaços onde acontecem os *slam's*, cumprem um papel primordial para ruptura da lógica burguesa capitalista, subvertendo a ordem vigente e rompendo os grilhões do silenciamento imposto, resistindo através do corpo, da fala e da religiosidade a toda e qualquer tentativa de epistemicídio e apagamento histórico.

Bibliografia

AMORIM, Cleyde Rodrigues. *Religiões Afro-Brasileiras e Identidades: Interloções entre Antropologia e Psicologia Social. (SYN)THESIS* (Rio de Janeiro), v. 7 (2), p. 159-168, 2015. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/synthesis/article/view/19665/15086>.

AMORIM, Cleyde Rodrigues e OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. *Identidade Religiosa e Visibilidade Social no Candomblé. Revista Identidade!* V. 25, no 1, São Leopoldo, (2020). Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/3935>

APPLE, Michael W. *Ideologia e Currículo*; tradução Carlos Eduardo Ferreira de Carvalho. São Paulo: Editora Brasiliense, 1979.

APPLE, Michael W. *Educação e Poder*; tradução Maria Cristina Monteiro. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

AZEVEDO, Sabrina. *A favela em ação: Slam Capão*. São Paulo: Cosmos, 2020.

BAPTISTA, Rachel R. *Do terreiro para a escola: Algumas Reflexões sobre Ensino de História e Cultura Afro-brasileira após a Lei 10639 e a intolerância Religiosa*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

BARATTA, Alessandro. *Criminologia Crítica e Crítica do Direito Penal: introdução à sociologia do direito penal*; tradução Juarez Cirino dos Santos. 6ª ed., Rio de Janeiro: Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2011.

BENEVEDUTO, Silvana José. *A escrita como arma: uma análise do pensamento social na Literatura Marginal*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais – Universidade Estadual Paulista, 2010

D'ANDREA, Tiarajú Pablo. *A formação dos Sujeitos Periféricos: Cultura e Política na Periferia de São Paulo*. Tese Doutorado Sociologia – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013.

FANON, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*; tradução Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

GOMES, Nilma Lino. *Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas*. RBPAE – v.27, n.1, p. 109-121, jan./abr. 2011. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/303979143.pdf>

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*; tradução Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

MÉSZÁROS, István. *A educação para além do capital*; tradução Isa Tavares. São Paulo: Editora Boitempo, 2005.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012

MUNANGA, Kabengele. *Por que ensinar história da África e do negro no Brasil de hoje*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n 62, p. 20-31, dez. 2015

NIDELCOFF, Maria Teresa. *Uma escola para o povo*; tradução João Silverio Trevisan. 34º ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

SILVA, Ana Célia da. A construção da discriminação no livro didático. In: MUNANGA, Kabengele (org). *Superando o racismo na escola*. 2ª ed. Brasília: Ministério da Cultura. Secretaria de Educação Continuada, alfabetização e Diversidade, 2005.

**ESTÉTICAS, SABERES E FAZERES (RE)
CONSTRUÍDOS NAS COMUNIDADES NEGRAS**



Iansa

11. DJELIS: EM CENA DAS MULHERES QUE TRANSMITEM OS SABERES DA TERRA

*Carine Rossane Piassetta Xavier*⁹¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar a teatralidade das *djelis*, contadoras de histórias, de um grupo de mulheres, líderes quilombolas, da região centro-sul do Paraná. As narrativas são utilizadas como forma de entretenimento e pertencimento, vinculando a comunidade a sua linha ancestral e mantendo vivas as questões relativas à territorialidade. As reflexões ora apresentadas discutem a possibilidade de se considerar essa forma de transmissão de saberes locais como uma ação cênica, à luz de teorias oriundas do teatro em diálogo com as demais áreas que vêm trabalhando com o contexto quilombola.

Palavras-chave: Quilombola; Etnografia Teatral; Narrativas quilombolas; Mulheres; Teatralidade.

91 Doutoranda em Teatro- Udesc. Teatróloga- Instituto Federal do Paraná-Curitiba. E-mail: carine.xavier@ifpr.edu.br.

Djelis e a identidade quilombola

A questão da identidade quilombola é apresentada na abordagem de narrativas encenadas por suas líderes, as *Djelis*, num processo de pertencimento entre o seu passado, presente e futuro. Na sociedade Mandingas⁹², as *Djelis* são as responsáveis pela transmissão dos saberes a partir de suas narrativas, genealogias e contos históricos, reforçando assim o pensamento de bell hooks (2013), no qual devemos abraçar a mudança num mundo multicultural e multiétnico, o partilhar de ideias e informações e aprender a aceitar as diferentes maneiras de conhecer.

Neste sentido, o partilhar de ideias vem configurado pelas narrativas quilombolas reconhecendo a contribuição significativa de parte de sua cultura para a sociedade. Conforme cita hooks, o abraçar a mudança, contribuindo significativamente para a cultura nacional com a visibilidade da voz. Este conceito vem com autoras femininas como Ribeiro (2013), que ressalta o pensar com base em novas premissas, desestabilizando algumas verdades.

Retomamos neste momento um importante fato histórico das políticas públicas nacionais que se deu em 2015, na assembleia realizada em Brasília pela Organização das Nações Unidas no Brasil – a instituição oficial do período de 2015 a 2024 como a década “Internacional de Afrodescendentes”, ressaltando que é a quarta vez que foi instituída, numa busca pela valorização da promoção do respeito, proteção e realização de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais dos povos afrodescendentes. Essa discussão é uma oportunidade de reconhecimento territorial e de promoção de medidas concretas para a inclusão desse grupo de pessoas quilombolas. Para Alves (2013), o direito à terra se inclui como um direito elementar e sustentável dos quilombolas a partir do advento da Constituição Federal de 1988, em seu artigo 68, que trata dos Atos e Disposições Constitucionais Transitórios, que garantem aos remanescentes de quilombos a titulação das terras em que vivem. Examinando a historiografia de Wachowicz (2002) sobre a

92 Os mandingas são remanescentes do Império do Mali, o qual foi fundado no século XIII pelo Mansa Sundiata Queita. Migraram para o oeste, através do rio Níger, em busca de melhores terras cultiváveis e oportunidades de conquista. São originários do atuais Mali, Gâmbia, Guiné, Serra Leoa, Senegal, Burquina Fasso, Libéria, Guiné-Bissau, Níger, Mauritânia e Costa do Marfim. Apesar de dispersos, os Mandingas constituem o maior grupo étnico no Mali, na Guiné e em Gâmbia.

questão, essa discussão sempre foi abordada como uma estratégia de invisibilidade de outros não europeus.

O estado do Paraná sempre foi considerado como uma região prioritariamente de colonização europeia. Com a proposta de políticas públicas nacionais, grupos de trabalhos antropológicos começam a cartografar as comunidades quilombolas. Em destaque, no Paraná, está o Grupo de Trabalho Clóvis Moura, que foi o responsável pelo mapeamento oficial das comunidades remanescentes de quilombos e comunidades negras tradicionais, que até então viviam no anonimato e começaram a ter visibilidade.

Com a inserção de novas políticas públicas relacionadas a essa etnia e aos grupos de trabalhos antropológicos (Gomes Jr; Silva; Costa, 2008), constatei que no estado do Paraná existem em média noventa comunidades, das quais 38 já foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares. Entre elas, algumas se encontram com o processo de certificação parado, e outras aguardam o reconhecimento. Atualmente, as pesquisas começam com a desconstrução social do preconceito e da discriminação racial, conforme afirmam Pinto e Mezzomo (2012, p. 10):

É indiscutível a importância e necessidade da desconstrução social do preconceito e da discriminação racial que são atribuídos à população negra, bem como a ampliação dos conhecimentos sobre esta etnia presente no Paraná e pouco mencionada pela historiografia. É necessário viabilizar formas que recuperem a autoestima e o orgulho de ser negro, bem como promover ações que contribuam para extirparem as representações sociais negativas calcadas à população negra por meio de estigmas e estereótipos.

Em meio a essa questão da promoção de ações para modificar a visualização de estigmas e estereótipos sobre a população negra na região do município de Palmas, os conflitos sobre a temática da territorialidade estão cada dia mais intensos. “Somos filhos da terra e nela cultivamos toda nossa cultura e passado. Sempre vivemos aqui e aqui é o nosso lugar” (Silva, 2015a). As lideranças locais do quilombo, num processo que se assemelha a um ato teatral, ou melhor dizendo, teatro de narração, devido aos dispositivos cênicos, justificam o pertencimento pelo uso da prática das narrativas quilombolas com enredos que abordam a descrição dos seus antepassados.

Conforme o mapa cartográfico da comunidade, o município de Palmas tem três comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares: comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade; comunidade Castorina Maria da Conceição; e comunidade Tobias Ferreira.

Nas comunidades mencionadas, faremos alusão de que os saberes da terra têm a mesma relação que a transmissão cultural de geração para geração. Essa troca de saberes da terra será chamada de dispositivos cênicos teatrais – as narrativas quilombolas. Durante a pesquisa etnográfica cênica, diferentes narrativas chamavam a atenção principalmente pela memória autobiográfica das pessoas idosas, visto que no quilombo algumas delas são nomeadas como líderes. Em algumas narrativas, transparece momentos de troca de geração, histórias que as avós das narradoras contavam quando crianças. Outra característica marcante dessas idosas contadoras é que elas conseguem descrever relatos de cinco gerações, com nomes e sobrenomes. Às vezes, pedem desculpas por terem mencionado tantas Marias.

O ser humano, desde sempre, narra as suas conquistas e os seus fracassos. A narração de histórias quilombolas pode ser descrita como uma manifestação cultural de um povo que transmite os seus saberes de geração para geração, uma prática que vem das suas origens africanas, e mesmo com tantos sofrimentos, continuam a despertar essa dinâmica no Brasil. As lideranças locais resolveram homenagear os seus antecessores, como explico logo adiante.

Em África, mesmo sendo um continente muito extenso e com um grande número de povos e de culturas com características distintas, mostra-se que na diversidade existem elementos comuns entre seus povos, e um deles é o *Griô* ou *Djeli*. Aqui no Brasil, nomeamos contadores de histórias. Já na África, são responsáveis por ensinar as lendas e os costumes do seu povo. Mesmo antes da invasão dos europeus ao continente africano, o papel do contador de histórias já existia e transmitia os seus ensinamentos. A transmissão das narrações é muitas vezes cantada e seus membros utilizam instrumentos musicais para ajudar a dar ritmo e musicalidade à narrativa.

O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas ao poder de existir (Ribeiro, 2017. p.34). Na comunidade, inicialmente existia um *Griô*

que, segundo a liderança quilombola Arlete⁹³, fazia narrativas que eram trovas em verso. “Era o tio Joaquim Nebino, que gostava de provocar as pessoas com as suas trovas”. Mesmo modificando o objeto de estudo, conforme mencionei anteriormente, destaco que nos dias atuais repensar o envelhecimento para novas possibilidades de inserção em novas atividades, principalmente artísticas, torna-se cada vez mais necessário.

Conforme afirma Mendes (2008), envelhecer é um processo natural que caracteriza uma etapa da vida do homem e dá-se por mudanças físicas, psicológicas e sociais que acometem de forma particular cada indivíduo com sobrevida prolongada. É uma fase em que, ponderando sobre a própria existência, o indivíduo idoso conclui que alcançou muitos objetivos, mas também sofreu muitas perdas, das quais a saúde destaca-se como um dos aspectos mais afetados.

Para tanto, a pesquisa qualitativa foi adotada, com uma abordagem na prática, num grupo de idosas quilombolas, sobre a importância do processo criativo de observação. A arte dramática implica que o ator deve desaprender as usuais regras que reduzem o seu corpo a ser um simples porta-voz, como também permite o fornecimento de conhecimentos teóricos e técnicos que o prepara para o trabalho e o cotidiano da ação no âmbito de criação teatral, correlacionando-se também na promoção de saúde de um grupo de idosas ativas.

Com as líderes quilombolas, a troca de experiências teatrais é despertada pelas narrativas, guiadas pela busca do prazer e da satisfação pessoal. Conforme Debert (2004, p. 14), “as experiências vividas e os saberes acumulados são ganhos que oferecem oportunidades de realizar projetos abandonados em outras etapas e estabelecer relações mais profícuas com o mundo dos mais velhos.

Ao reconfigurar as narrativas do ambiente quilombola, contadas pelas idosas, interpreto tanto uma tradição oral como também a questão do respeito da troca de saberes quilombolas para um novo contexto, o não quilombola.

93 Maria Arlete Ferreira da Silva, *djeli*, lirençanda quilombola. Foi uma das entrevistadas na comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista, que fica localizada no município de Palmas, na região Sudoeste do Paraná.

Trata-se de um processo de teatralização com características performativas, em que os atores sociais fazem um espetáculo quase diário para um grupo específico – a própria comunidade quilombola. Voltando à realidade no teatro, a historiadora teatral alemã Margot Berthold (2001, p. 6) afirma: “A forma e o conteúdo da expressão teatral são condicionados pelas necessidades da vida e pelas concepções religiosas. Dessas concepções, um indivíduo extrai as forças elementares que transformam o homem em um meio capaz de transcender-se e a seus semelhantes.”

Em cena: as três Marias

As Marias da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista são mulheres que representam a comunidade quilombola da região Centro-Sul do Paraná, responsáveis pela transmissão dos costumes dos ascendentes para os seus descendentes. As narrativas dessas mulheres apresentam um sistema de sentidos em torno do contexto comum quilombola: o pertencimento, a valorização da cultura local e o resgate da memória. Com a convivência na comunidade, percebi que certos códigos estavam implícitos na própria rotina pessoal e comunitária, uma inter-relação iniciada com o engajamento local, como também o grande número de mulheres que se chamam Maria.

A princípio, o bairro São Sebastião do Rocio me chamou a atenção devido ao fato de que entre dez moradoras, oito têm o nome Maria. A grandiosidade de moradoras que têm em seu nome Maria, parece ser um sinal de respeito à Maria, mãe de Jesus Cristo. Contudo, ao serem apresentadas ou reportadas a outras pessoas, todas são conhecidas pelo seu segundo nome. Maria simbolicamente nos remete às Marias da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista. Com isso, busco compreender o significado do nome Maria. No dicionário Aurélio, Maria tem o significado de “senhora soberana”, “mulher que ocupa o primeiro lugar”, “vidente”.

As mulheres na comunidade quilombola Adelaide Maria Trindade Batista ocupam sim o primeiro lugar, ou buscam o seu lugar na vida, e não são poucas Marias: Maria Arlete, Maria Adelaide, Maria Luz, Maria Aparecida, Adelaide Maria, Maria Conceição, Maria Lucia, Maria Aparecida, Maria Trindade, Maria Eduarda, Maria Clara, Maria Joana, Anamaria, Maria Claudia,

Maria Isabel, Maria Júlia, Maria Claudia, Maria da Conceição, Maria Catarina, Maria Sol, Maria Poncidônia, Maria das Dores, Maria do Socorro, Maria Lua, Mariana, Maria... Dar esse nome às mulheres que nascem na família acaba se tornando uma tradição.

Para uma melhor condução desta dissertação, vamos nos concentrar nas três Marias, as líderes que são oriundas da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista. As narradoras de histórias quilombolas Maria Arlete Ferreira da Silva (Arlete), Maria Adelaide Trindade (Trindade) e Maria Aparecida Souza Santos (Cida) são mulheres negras, idosas, líderes quilombolas e remanescentes de pessoas que foram escravizadas.

Popularmente, na astrologia, o nome dado a um asterismo de três estrelas que formam o cinturão da constelação de Orion é chamado de Maria, ou melhor, três Marias, que para a astrologia se chama *o caçador*. Nossas três Marias não têm o papel de caçar, mas as suas teatralidades representam um momento expressivo da diversidade cultural do povo para o povo.

Na astronomia, as estrelas são facilmente identificáveis quando visualizamos o céu, devido ao seu brilho e por estarem de alguma maneira alinhadas. Fazendo essa alusão à constelação das Três Marias, apresentamos as nossas Marias de São Sebastião do Rocio, que pelo brilho e principalmente pela fácil identificação dos moradores quilombolas, são mulheres que aconselham e principalmente difundem os seus conhecimentos quilombolas para os seus entes e também para os não quilombolas.

As nossas Marias são oriundas de histórias de luta pela sobrevivência. Todas elas assumem papéis sociais diversos de acordo com o momento e a situação que estão vivenciando. A cada período da história de vida pessoal, a agitação mencionada pelas três quando eram crianças parece ter sido a marca para serem as escolhidas como líderes. Ser líder não se dá apenas por suas narrativas características diferenciadas e de grande repercussão para o grupo a que pertencem.

Maria Arlete Ferreira da Silva (Arlete)

A primeira contadora tem 79 anos e é mãe de sete filhos, sendo cinco homens e duas mulheres. Possui ainda, em média, 17 netos e alguns bisnetos. Aprendeu a ser líder familiar e política com a sua avó Maria Joana Ferreira. É uma mulher que se nomeia guerreira e batalhadora. Foi lavadeira e agora é professora aposentada. Cursou filosofia na universidade e gosta muito de ler. É muito procurada pelos pesquisadores por ser uma líder política, um laço entre a comunidade quilombola e os não quilombolas. Maria Arlete Ferreira da Silva é considerada uma das mais antigas da Comunidade Quilombola Adelaide Maria Trindade Batista. Transmite os saberes para a comunidade e sempre está fazendo palestras na região. Tornou-se líder política devido à sua articulação no grupo social local e assumiu essa condição quando a comunidade foi ocupada por pessoas não quilombolas.

A liderança quilombola tem algumas ações na comunidade que envolvem todas as pessoas que a ela pertencem. Arlete menciona que precisava cuidar de todos, para o fortalecimento local. “Passei por tantas situações que nem acredito. Tudo é um aprendizado” (SILVA, 2015b). Ela participa tanto de conselhos municipais como estaduais nas áreas de saúde, alimentação saudável e educação. Participa também das ações da igreja e da associação Lions Club. Como é filósofa e professora aposentada, lê muito, o que influencia sempre suas narrativas.

As histórias que prefere contar são as que citam nomes dos antigos. Arlete lista sempre diversos nomes e pede desculpas caso tenha se esquecido de alguém. Gosta de ser chamada por Arlete e tem um ar jovial, o que se percebe por seu modo de falar e de vestir. Nas suas roupas, prevalece a tonalidade de cores fortes, e observa-se que ela é muito vaidosa. Não gosta que tirem fotos dela ou que a filmem se os trajes não forem adequados sob o seu ponto de vista. Várias vezes não me autorizou a filmá-la ou mesmo a tirar fotos dela porque estava com o que citou de “roupas de batalha”, uma roupa que usa em casa, mais simples.

A narração informal da Arlete acontecia no âmbito familiar, geralmente em ocasiões em que estavam presentes netas, sobrinhas e esposas dos seus filhos. Já a narração formal acontecia durante os eventos, quando

visitantes iam à escola para conhecer um pouco mais da realidade quilombola. Nesses eventos, Arlete se arrumava para recebê-los usando “trajes de domingo”.

Trajes de domingo é uma expressão em sinal de respeito religioso que as pessoas usavam e algumas ainda usam para evidenciar quando estão com roupas mais apresentáveis. Logo que chegam em casa, elas tiram esse “traje” para colocar uma roupa para ficar em casa. Esse é um costume ainda forte na região.

Maria Adelaide Trindade (Trindade)

A senhora mais idosa da comunidade Adelaide Maria Trindade Batista possui 88 anos. A sua estatura é baixa, e ela gosta de usar cores mais claras. Em seus trajes prevalecem calça, blusas claras ou coloridas e as palavras “Leão” ou “Companheira Leão”, associadas aos Lions Clubes espalhados pelo mundo. A tonalidade do seu cabelo é cinza, com corte curto e encaracolado miudinho. A sua voz tem um timbre forte, e ela fala pausadamente. Sempre sorridente, é vaidosa não só com a sua aparência, como também com a sua residência, que está sempre impecavelmente arrumada e bem arejada. Maria Adelaide Trindade relata que se casou com apenas 14 anos. Na época, achava que era nova demais, mesmo assim aprendeu os ensinamentos de uma líder familiar com a sua avó. Separou-se com apenas 22 anos.

Aprendeu a viver com a escola da vida, e as suas narrativas sempre transmitem a sua alegria de viver. Trabalhou por muito tempo como empregada doméstica, mas durante 32 anos foi zeladora da Câmara Municipal de Palmas. Em 2012, recebeu reconhecimento municipal com uma homenagem da própria Câmara como Cidadã Honorária.

É a primeira bisneta da primeira Adelaide Maria Trindade Batista, e atualmente é o nome em voga da comunidade quilombola, a nossa segunda Maria. Trindade relata o fato de ter nascido no mesmo dia que a sua bisavó, o que fez com que seus pais colocassem nela o mesmo nomequarenta netos e 46 bisnetos. É conhecida pelas pessoas da comunidade como dona Trindade, em sinal de respeito.

Maria Aparecida Souza Santos (Cida)

A terceira narradora é Maria Aparecida Souza Santos. Ela sempre se refere à sua memória de menina que desconfiava de todos, observando múltiplas possibilidades. É a idosa mais nova das três Marias. Cida tem 75 anos e sempre se dedicou à família e à criação dos seus filhos. Deixou de estudar, conforme conta, para garantir um futuro melhor aos seus entes. Trabalhou como gari e exerceu atividades de serviços gerais em diversas escolas municipais de Palmas, mas se aposentou na Escola Municipal São Sebastião. Ainda hoje trabalha esporadicamente na casa de uma comadre que está com problemas de saúde e adora cuidar dos netos e das netas. Seu sofrimento pessoal se tornou gana para novas conquistas e lutas. Sempre menciona nas suas histórias a disposição, porém escolhe o momento e a quem pretende transmitir os seus ensinamentos.

Narrativas de tradição oral quilombola

A palavra narrativa, na literatura, tem uma relação direta com o processo ou efeito de narrar. Trata-se da exposição de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos mais ou menos encadeados, reais ou imaginários, por meio de palavras ou de imagens, que o autor Walter Benjamin compara com o ato de narrar e com o fluxo do que é dito.

A narração, em seu aspecto sensível, não é de modo algum o produto exclusivo da voz. Na verdadeira narração, a mão inter-vém decisivamente, com seus gestos [...] que sustentam de cem maneiras o fluxo do que é dito (BENJAMIN, 1985, p. 220-1).

O pensamento de Benjamin (1985) sobre narração chama a atenção para a importância da figura do narrador como aquele mestre e sábio que oferece conselhos. Para o autor, o narrador é um acervo de toda uma vida, que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. O pensar do teórico Benjamin sobre narrador, a junção das palavras narrativas com quilombola, fazem refletir sobre o discurso narrado perante a carga simbólica da comunidade tradicional, e, por isso, apre-

sento as narrativas quilombolas como um repertório de valores culturais, com raízes e personalidades regionais.

Para tal, faço uma análise com base no fluxo da voz, os gestos se adequando à tradição oral que ocorre geralmente durante o ato da narração, quando são transmitidos os conceitos e as tradições culturais da comunidade. Este é o caso das narrativas quilombolas da região centro-sul do Paraná, que podem ter semelhanças com outras regiões brasileiras, mas que, devido à sua colonização e por questões geográficas e climáticas, apresentam características específicas, tendo também o propósito de manter a ligação entre gerações de uma mesma comunidade.

Certos valores podem ser repassados por códigos, tal como a maneira de se expressar no início ou no fim das narrativas, considerando-se a oralidade ou a expressividade corporal. As narrativas falam sobre os problemas com os quais os indivíduos se defrontam na sua rotina comunitária. Ao mesmo tempo, os elementos simbólicos acionados permitem criar um distanciamento para reflexão. O momento da comunicação ocorre geralmente em situações informais de sociabilidade do indivíduo, tornando-se um conhecimento-base para a convivência em grupo nas sociedades a partir da transmissão pela oralidade. Institui-se uma relação do mais experiente com o menos experiente, com os espaços de aprendizagem em torno da família e dos encontros comunitários. As narrativas selecionadas a partir de vários encontros com as líderes quilombolas apresentam momentos diferenciados, assim como os locais de socialização – a casa, a igreja e a escola. Classificar as narrativas quilombolas.

Para Faria (2011), o contador é visto como produto de uma narrativa oral teatralizada, e a forma das narrativas é aberta a múltiplos significados. O autor ainda afirma que a presença da arte possui papel fundamental na formação do trânsito entre o real e o imaginário. Com a exploração do imaginário, conseguimos encontrar soluções para a construção de uma sociedade que se aproxime de valores de justiça, de igualdade e de oportunidades.

Minha condição de pessoa não pertencente à comunidade, de não quilombola, fez identificar a teatralidade presente nas narrativas que foram por mim observadas em todo momento. Utilizo as características gerais da

narrativa com princípios da literatura para transcrevê-las e posteriormente fazer análises com base na fundamentação sobre os griôs proposto no esboço do Plano Nacional Griôs (2011).

Gancho (2006) afirma que narrar é uma manifestação que acompanha o homem desde a sua origem, uma atividade cotidiana praticada por pessoas comuns, e que toda narrativa tem elementos fundamentais sem os quais não pode existir. Em outras palavras, a narrativa é estruturada considerando cinco elementos principais: enredo, personagens, tempo, espaço e narrador. Desde a forma, a autora descreve o enredo como um conjunto de fatos de um acontecimento narrado. Ela retrata as personagens como sendo geralmente o núcleo principal da narrativa. Um ou dois personagens que são os indivíduos que participaram dos acontecimentos e que são narrados efetivam a ação.

Com relação ao terceiro elemento presente na narrativa, caracterizado como o tempo, para Gancho (2006), aborda-se o tempo fictício, interno ao texto, estranhado no enredo. Percebe-se a época em que se passa a história, a duração da história, o tempo cronológico que é explicado durante a narrativa e o tempo psicológico, visto que existe um intervalo em que as ações ocorreram, mas não se consegue distingui-lo ao certo. Já em relação ao quarto elemento estruturante da narrativa – o espaço –, Gancho (2006) o define como o lugar em que se passa a ação de uma narrativa. O espaço tem como função principal situar a ação dos personagens para que se possa imaginar com maior facilidade a ação; é o ambiente carregado de características socioeconômicas, morais e psicológicas em que vivem os personagens.

Para Gancho (2006), não existe narrativa sem narrador, pois ele é o elemento estruturante da história. Assim, tudo na narrativa depende do narrador e da sua expressividade. Podem suceder três tipos de foco narrativo: (1) o narrador personagem (onipresença), que conta a história da qual é participante; (2) o narrador observador, que narra a história como alguém que observa tudo o que acontece e transmite essa observação; e (3) o narrador onisciente, aquele que sabe tudo sobre o enredo e as personagens, revelando os seus pensamentos e os seus sentimentos mais íntimos. Com base nos elementos estruturantes dispostos por Gancho (2006), todos os elementos (enredo, tempo e

contexto da história) das narrativas se relacionam entre si, formando o enredo que constituirá um desfecho que depende do ponto de vista do narrador.

Algumas dessas reflexões podem ser utilizadas para o caso do quilombo, onde as mulheres idosas narradoras encontram momentos importantes para transmitir os seus saberes e assim o fazem. Essas narrações podem acontecer durante uma festa, na hora de dormir ou na visita de alguém, mas não têm um espaço específico teatral para que o evento ocorra, ainda que, conforme mencionado, existam espaços privilegiados, que são os espaços de sociabilidade: a casa, a igreja e a escola. Essa relação do público com o contador também ocorre de forma específica na teatralidade quilombola, mas com diferenciações para a realidade local. As contadoras crescem aprendendo a prática de narrar histórias pela observação das moradoras mais antigas.

Fazendo ainda uma alusão à realidade quilombola com a teoria de Brecht (1978), vemos que a memorização se dá por um processo de repetição das narrativas de uma pessoa com mais idade para os seus entes, sendo que quem tem o interesse de compreender a cultura local depois de alguns anos de aprendizado começa a transmitir as histórias para outras pessoas. As narrativas entre os quilombolas nessa região se caracterizam como uma prática exercida pelas mulheres mais velhas, que, à medida que se tornam depositárias das histórias e tradições do grupo, desenvolvem a sua própria teatralidade, dando significado às suas formas narrativas. Os dispositivos cênicos apresentados nas narrativas quilombolas usufruem efetivamente tanto na teoria de Caballero (1978), com os dispositivos cênicos do espetacular do cotidiano, como no teatro épico de Brecht (2011), com a luta pela emancipação social da humanidade.

Considerações finais

Na comunidade quilombola ocorre criações cênicas de pessoas com mais idade. As *Djelis*, também conhecidas como narradoras quilombolas, ressignificam a sua condição dando voz às suas histórias antigas, cada uma com a sua expressividade e as suas vontades. As contadoras, líderes familiares, gostariam que as suas narrativas fossem ouvidas por mais gente e que os seus conselhos fossem mais bem aproveitados. Com isso, podemos perceber que elas têm o intuito de ter mais visibilidade e, consequentemente,

de que suas vozes sejam amplificadas. A realidade da narradora quilombola também é de pertencimento e territorialidade. Um ato de carinho familiar, um aconselhamento, principalmente levando-se em conta a sonoridade da fogueira ou do fogão a lenha. Como toda arte, a de narrar histórias também possui segredos e técnicas que, na realidade quilombola, só quem nasce no quilombo consegue perceber e participar efetivamente desse processo de transmissão de geração para geração.

Entrevistas

SOUZA, Maria Aparecida. Entrevista concedida à Carine Xavier. Palmas-PR, 26 maio 2015.

SILVA, Alcione Ferreira da. Entrevista concedida à Carine Xavier. Palmas-PR, 27 maio 2015a (Alcione).

SILVA, Maria Arlete Ferreira da. Entrevista concedida à Carine Xavier. Palmas-PR, 20 maio 2015b (Arlete).

WACHOWICZ, Ruy. História do Paraná (1939-2000). Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.

Bibliografia

ALVES, Diórgenes de Moraes Correia. *A luta pela terra dos quilombolas de Palmas: do quilombo aos direitos territoriais*. 2013. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Pato Branco, 2013.

BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.

BERTHOLD, Margot. *História mundial do teatro*. 2. ed. Campinas: Perspectiva, 2007.

BRASIL. *Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292p.

BRECHT, Bertolt. *Estudos sobre teatro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978. (Coleção Logos).

CABALLERO, Ileana Diéguez. *Cenários liminares: teatralidade, performance e política*. Uberlândia: EDUFU, 2011.

DEBERT, Guita G. *A reinvenção da velhice: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

FARIAS, Rosimeri Geremias; SANTOS, Silvia Maria Azevedo dos. *Influência dos determinantes do envelhecimento ativo entre idosos mais idosos*. Texto Contexto Enferm, Florianópolis, v. 21, n. 1, jan./mar. 2012.

GANCHO, Cândida Vilares. *Como analisar narrativas*. São Paulo: Ática, 2006.

GOMES JR., Jackson; SILVA, Geraldo Luiz da; COSTA, Paulo Afonso Bacarense. *Paraná negro*. Curitiba: UFPR/PROEC, 2008.

Guia de políticas públicas para comunidades quilombolas. Programa Brasil Quilombola. Brasília: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2013. 62p. Disponível em: <https://seppirhomologa.c3sl.ufpr.br/xmlui/bitstream/handle/123456789/1131/SEPPIR%20GUIA%20DE%20POLITICAS%20PUBLICAS.pdf?sequence=-1&isAllowed=y>. Acesso em: 23/08/21.

hooks, bell *Ensinando a Transgredir: A educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017. Disponível em: https://www.ufrb.edu.br/ppgcom/images/sele%C3%A7%C3%A3o_2020.1/hooks_-_Ensinando_a_transgredir.pdf Acesso em: 13/08/21.

Lei n. 11.654, de 15 de abril de 2008. Institui o dia 4 de dezembro como o Dia Nacional do Perito Criminal. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11654.htm#:~:text=Institui%20o%20dia%20de,no%20dia%20de%20dezembro. Acesso em: 13/08/21.

LILI entrevista - Djamila Ribeiro. maio/2019. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uo7PTD76B6M>> Acesso em: 21/08/ 21).

MENDES, Márcia R. S. S. et al. *A situação social do idoso no Brasil: uma breve consideração*. Acta Paul Enfermagem, São Paulo, USP, v. 18, n. 4, p. 422-426, 2008.

PINTO, Sueli de Souza, MEZZOMO, Frank Antonio. *A formação da comunidade quilombola no Estado do Paraná: experiências do quilombo*, 7, 2012, Campo Mourão: Fecilcam/Nupem, 2012.

Projeto de Lei Griô. Projeto de Lei n. 1.786, de 2011. Brasília: Câmara dos Deputados. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=90506. Acesso em: 19/08/21.

12. O BAILADO AFRO-BRASILEIRO: QUESTÕES RACIAIS, VISIBILIDADE E A DANÇA DE MESTRE-SALA E PORTA-BANDEIRA⁹⁴

*Felipe Gabriel de Castro Freire Oliveira*⁹⁵

Resumo: A reflexão, aqui proposta, tem como objetivo apresentar um exercício compreensivo sobre como a dança de mestre-sala e porta-bandeira, elemento constituinte das escolas de samba, pode ser entendida como uma estratégia criadora de visibilidade às manifestações da cultura afro-brasileira e, especificamente, às devoções de matrizes africanas. Partindo do debate sobre as relações étnico-raciais, serão apresentados dados sobre essa expressão carnavalesca e a atuação de casais do carnaval do Rio de Janeiro-RJ, argumentando-se que são casos que contribuem para pensar sobre a prática política contra-hegemônica.

Palavras-chave: Raça; Dança; Religião; Populações afro-brasileiras; Visibilidade.

94 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

95 Doutorando em antropologia no PPGAS-USP com pesquisas sobre samba e carnaval. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3017545658179018>. E-mail: felipe.gabriel.oliveira@usp.br.

Introdução

Em meio à multidão que aguarda o sinal para início do desfile, espaços se abrem para a passagem da dupla que empunha a bandeira da escola de samba aguardada. A pele negra contrasta com os trajes europeus à roco-có, bordados e enfeitados, nesta noite, com lantejoulas e outras peças reluzentes. Quando o samba-enredo sobe e o coro dos tambores soam, os giros, meneios e riscados encantam a todos, integrantes da agremiação, público espectador e corpo de jurados. O desfraldar do pavilhão, que representa toda a coletividade que trabalhou por tempos para que aquele momento pudesse ser possível, provoca lágrimas em quem assiste, arrancando aplausos de quem – hipnotizado – os acompanha. Os movimentos, flutuantes e delicados, parecem criar uma cisão no tempo e a energia se torna ativa, desvendando o valor de ser sambista e de compor uma comunidade, tesouro que muitas vezes é reprimido e confundido pelo peso cotidiano da discriminação.

O casal de mestre-sala porta-bandeira muitas vezes é lembrado por ser a figura representante das chamadas escolas de samba, associações que desenvolvem diversas atividades de preparação de um desfile temático anual, composto por agrupamentos que executam danças, cantos e instrumentos musicais. A dupla desenvolve um bailado específico e é responsável por ostentar o pavilhão, uma bandeira retangular feita nas cores e com o brasão da agremiação, que simboliza toda a coletividade envolvida nesse tipo de espetáculo. Será sobre a potência de visibilidade política que é um bailado de mestre-sala e porta-bandeira que este ensaio se debruça. Trata-se de uma manifestação artística que pode ser compreendida como um eixo articulador de formas de expressão de conhecimento e identidade afro-brasileiros, como uma maneira de se fazer política.

Antes de conhecer detalhes do universo dos casais de mestre-sala e porta-bandeira, é importante retomar o debate sobre como as relações de desigualdade, criadas e norteadas por noções de raça, vêm sendo abordadas e, assim, compreender o contexto político no qual essa manifestação carnavalesca está inserida e ao qual resiste.

O racismo e suas formas

A temática do racismo vem ganhando cada vez mais espaço na política institucional, nas ruas e na produção intelectual, mesmo em meio a resistências em debatê-lo. Parte importante do pensamento acadêmico vem questionando cânones até pouco tempo atrás despercebidos ou ativamente projetados para consolidar o domínio branco e europeu.

Nesse sentido, uma produção intelectual engajada sobre a desigualdade social baseada na ideia de “raça” ganha importância estrutural no Brasil. É possível compreender as obras de Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, Sueli Carneiro, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, entre outras, como exemplos de reflexão sobre a condição do negro na sociedade brasileira a partir da condição colonial e de seu lugar como epistemologia contra-hegemônica. Para Guimarães (1999), o conceito de “raça” é imprescindível para se compreender a identidade social do povo negro no Brasil, perspectiva que deve ser contraposta à errônea ideia de raça biológica, que justificou e ainda justifica a discriminação no país. Junto a estudos sobre as questões de gênero, sexualidade, classe e da relação com os povos indígenas, a temática racial possui importante potencial crítico para contribuir com o chamado projeto decolonial. Mesmo não sendo um movimento organizado de forma sistemática, essa onda de intelectuais de países da periferia do capitalismo é referenciada assim com o intuito de marcar a posição política de questionamento de todo corpo de conhecimento que foi e ainda é imposto pelos grandes centros imperialistas.

Com a superação do paradigma racialista que alimentava uma perspectiva biologizante da diferença racial, muito preconizado por teorias evolucionistas do século XIX e início do século XX, sobretudo por influência da escola de medicina legal e por seu representante em nível interno, Nina Rodrigues, intelectuais brasileiros passaram a valorizar as contribuições dos povos não brancos para a constituição de um *ethos* nacional (Guimarães, 1999). Gilberto Freyre, por exemplo, introduzindo a ideia de “cultura”, por filiação ao antropólogo Franz Boas, defendeu a contribuição dos povos africanos para a civilização brasileira.

Contudo, essa perspectiva contribuiu para mal-entendidos na produção sociológica e antropológica nas décadas de 1950 e 1960. Evitando a ideia de raça, defendia-se que, no Brasil, existiriam pessoas de “cores” diferentes (como se ambas as definições não pudessem ser acionadas conjuntamente), que essa “cor” não teria influência da condição de origem (como se houvesse um mecanismo inequívoco para definir essas convenções), e que a hierarquia racial do país seria apenas uma herança do período escravocrata, perto de ser superada (Guimarães, 1999, p. 152-153). Esses equívocos que apaziguaram a leitura sobre a desigualdade contribuíram para a disseminação da ideia de “democracia racial”, que ganhou reverberação institucional durante a ditadura militar entre a década de 1960 e início dos anos 1980. Foi apenas com a redemocratização e com a pressão dos movimentos sociais e acadêmicos que o paradigma pôde ser questionado e o racismo, encarado como um problema real para o país. Dessa forma, o conceito de “raça” como instrumento de análise sociológica foi sendo reconhecido como pertinente para evidenciar as condutas em seus diferentes níveis – sejam individuais, políticos ou institucionais de discriminação (Lima, 2019) – e como peça-chave para a busca de superação do fenômeno racista.

E é em função dessa multiplicidade de formas de expressão do racismo que Amorim (2015) defende o uso do aparato teórico-metodológico da antropologia e da psicologia social em interlocução. Respectivamente, enquanto uma trata das noções de pessoa, tempo, espaço, modos de organização, ação e pensamento constituídos nas relações sociais, a outra concepção investiga a constituição histórica da subjetividade. Para a autora, o pensamento humano se constitui por meio das possibilidades perceptivas e classificatórias da realidade e, dessa maneira, “(...) incorporamos e construímos nossos esquemas de entendimento através do aprendizado social, das ideias e representações produzidas no âmbito da cultura.” (Amorim, 2015, p. 162). Por isso, para se compreender as dimensões do racismo, é preciso que se estudem desde as trocas culturais até as expressões e usos do corpo.

Um exemplo é a análise entre a filiação religiosa, a devoção às matizes africanas e a sexualidade. Por conta de mitologias que questionam o padrão heteronormativo ocidental, os adeptos dessas religiões teriam práticas

transgressoras e visões de mundo de tensionamento com as normas impostas e isso poderia criar conflitos transformadores da moralidade repressiva. Olhar para o corpo, nesse sentido, seria buscar compreender o corpo colonizado pelo “mito da modernidade”, que tenta o destituir “(...) de vontade, subjetividade, [torná-lo] pronto para servir e destituído de voz (hooks, 1995 *apud* Bernardino-Costa & Grosfoguel, 2016, p. 19). E, por meio desse olhar, seria possível também aprender com a possibilidade de subversão que o corpo pode desempenhar, expressando concepções de mundo e reivindicando seu reconhecimento, como no caso das formas expressivas afro-brasileiras – dentre elas, a dança de mestre-sala e porta-bandeira.

O balé brasileiro?

O bailado das escolas de samba tem uma origem imprecisa. Parte da literatura, retomada na dissertação de mestrado deste autor (Gabriel-Oliveira, 2021), aponta Hilário Jovino como o idealizador da figura que substituiria a porta-estandarte, que era presente também nos agrupamentos chamados de ranchos, no caso carioca, e de cordões, no caso paulista. Agora em dupla e ao som do samba-enredo, a bandeira (ou pavilhão) passa a ser ostentada por uma dançarina que executa rodopios e esbanja simpatia, acompanhada e protegida pelo mestre-sala, que, admirado, a reverencia e executa leves movimentos de perna rodeando sua dama em sentido horário e anti-horário.

Durante a dança, que acontece no decorrer dos ensaios, eventos nas sedes das escolas de samba e durante o desfile de carnaval, é possível observar uma série de referências a outras *performances* corporais como o minueto, uma dança típica de cortes monarquistas; o balé, dada a postura quase sempre ereta e sincronizada de seus dançantes; a capoeira, por certos movimentos orientados em relação ao seu par; e o samba, entendido como uma inspiração que se manifesta por requebrados e movimentação intensa de pés, mas que não é executado pela dupla, proibida de sambar.

Com base nessas inúmeras conexões, muitos mestres e porta-bandeiras defendem uma segunda narrativa sobre como a dança pode ter surgido: conta-se que negras e negros escravizados que trabalhavam nos casarões de seus senhores, observavam atentamente as danças europeias realizadas

durante festividades. Quando seus chefes se desfaziam de roupas já velhas, mas ainda utilizáveis, essas mesmas negras e negros as vestiam e usavam durante batuques nas senzalas, e lá, em uma releitura da dança dos brancos e a partir de sua própria corporalidade, criaram a dança de mestre-sala e porta-bandeira. Sem a possibilidade de buscar fundamentação historiográfica sobre essa perspectiva e levando em consideração que o fenômeno das escolas de samba é eminentemente urbano e com origem provável durante as décadas de 1920 e 1930 no Rio de Janeiro, tendo a Deixa Falar (fundada por Ismael Silva na região do Estácio) como sua precursora, é interessante levar em consideração que se trata de uma dança surgida no Brasil e que propõe passos que leem um tipo de *performance* europeia a partir do corpo africano em diáspora. Conscientemente ou não, trata-se de uma *performance* criada por sambistas que parecem reivindicar a capacidade de invenção artística a partir de elementos e saberes não apenas de sua realidade, mas também da realidade do outro, branco, europeu e dominante, capaz de encantar a qualquer um que acompanhe o bailado. É por esse caminho que muitos sujeitos do universo carnavalesco defendem que a dança pode ser entendida como o “balé brasileiro” – ou, para fugir da centralidade europeia, o “bailado afro-brasileiro”.

Ao longo da primeira metade do século XX, inclusive, os trajés utilizados nos desfiles foram os que faziam alusão direta ao minueto, com saias, paletós e perucas ao estilo rococó. Com o tempo, devido à dinâmica criativa do carnaval e pela intensificação do caráter espetacular e midiático dos cortejos (que conquistaram as transmissões televisivas), essas roupas passaram a ter maior liberdade de criação de acordo com a temática (denominada enredo) que a agremiação explora em sua apresentação. Apesar disso, durante todo o ciclo anual de preparação e de festas públicas, as vestes são sempre formais ou de gala, postura preocupada em deixar evidente o zelo e o respeito que se deve ter pelo pavilhão. Metaforicamente, o pedaço de tecido de 1,20m por 90cm, que carrega as cores e o brasão da escola de samba, representa toda a coletividade da agremiação que trabalha, contribui e se esforça para que o desfile aconteça da maneira mais brilhante possível e que o grupo, mediante o julgamento de critérios específicos e o ranqueamento com todas as escolas,

se consagre campeão. É uma bandeira que carrega toda a história daquela comunidade e, por isso, ganha sentido sagrado, como dizem seus integrantes. Assim, a dupla, historicamente formada por uma mulher e um homem devido ao seu caráter heteronormativo de *performance*, é uma espécie de representante semântico de toda a entidade, pois materializa e presentifica o grupo durante sua dança.

Ser mestre-sala e porta-bandeira é desempenhar uma função pública perante à comunidade de sambistas de uma certa entidade e para além dela. A dupla passa a representar uma maneira de ver o mundo, gestada, disputada, negociada por quem participa e faz acontecer em uma escola de samba. Muitas vezes não é apenas a nota dez absoluta que faz com que o casal continue ostentando o maior símbolo do grupo, pois todas e todos precisam se sentir representados por quem dança em reverência ao manto sagrado do pavilhão. Nesse jogo de corpos e identidades, é a dança que se torna a linguagem capaz de criar notoriedade. Os saberes incorporados, acionados e expressos na escola de samba carregam os códigos que podem levar esses dançantes à apoteose do carnaval.

O bailado como estratégia de visibilidade da cultura afro-brasileira

O bailado enamorado desenvolvido pelo mestre-sala e pela porta-bandeira tem um poder sem tamanho de hipnotizar o público. Sua beleza plástica e sua simpatia que emanam uma energia vibrante captam a atenção de quem está por perto ou vendo a apresentação pela televisão, pelo computador ou celular. O desfile de uma escola de samba em si é um potente momento de visualidade, com uma riqueza de detalhes, sons e corpos em movimentos capazes de desenvolver uma *performance* coletiva. Por conta do enredo, a temática escolhida pela escola é transformada em fantasias, alegorias e música (denominada samba-enredo) – uma escola de samba pode criar narrativas sobre absolutamente qualquer temática. Trata-se de uma arena em que se disputam debates em nível nacional, dada que é uma manifestação vista pelo mundo afora, muito em função da divulgação, durante o Período de Getúlio Vargas, como símbolo da brasilidade (Jost, 2015). Recen-

temente, no Rio de Janeiro, a Estação Primeira de Mangueira e a Acadêmicos do Grande Rio desenvolveram enredos em prol da tolerância religiosa, por exemplo, explorando, respectivamente, uma visão alternativa sobre a história e o significado de Jesus Cristo (o “Jesus da gente”, nascido no morro verde-rosa) e sobre o orixá Exu, historicamente associado à ideia de “diabo”, e que foi apresentado ao público, desde os cultos de matrizes africanas que o têm, pelo contrário, como força comunicativa, criativa e símbolo de vitalidade (no desfile anterior, a escola explorou a complexa trajetória do pai de santo Joãozinho da Gomeia, polêmico por também cultuar em seu terreiro de candomblé os “caboclos”, entidades veneradas nas cosmologias ameríndias e em centros de umbanda). As apresentações repercutiram em diversos veículos da mídia e no público em geral, incentivando declarações, debates e buscas por outras fontes que apontassem mais detalhes sobre os temas. E é por esse potencial de visibilidade que o casal de mestre-sala e porta-bandeira pode se inserir como expressão de saberes, corporalidades e modos de ver o mundo não hegemônicos e historicamente perseguidos.

Neste artigo, optou-se em explorar a relação entre questões raciais e religião com maior centralidade, mas seria possível abrir a análise para outros pontos de rendimento, como gênero, sexualidade e classe. De todo modo, a trajetória dessa figura do carnaval é envolta de momentos de devoção associados a religiões como o candomblé e a umbanda. Tal filiação será encarada aqui como uma forma de compreender a realidade e, por meio dos princípios dessas devoções, a possibilidade de interlocutores desse meio gestarem uma postura contra-hegemônica. No caso dos casais, é comum esses dançantes se benzerem e terem cuidados espirituais durante datas importantes de apresentação e como preparação para o desfile, momento em que o corpo dos dois deve estar muito protegido espiritualmente. Preceitos são seguidos, promessas são feitas e todo cuidado com quem se aproxima deles e do pavilhão é redobrado. A bandeira, inclusive, pode receber um tratamento especial para que tudo corra bem.

Durante os ensaios nas quadras-sedes, essas devoções podem ficar ainda mais em evidência. Brígida (2012) conta de uma noite na Beija-Flor de Nilópolis, em que o casal oficial, Selmyinha e Claudinho, antes de iniciar

a dança e a apresentação do pavilhão, saúda uma imagem de São Jorge, associado ao guerreiro orixá Ogum.

Por alguns instantes, a escola para, o casal se aproxima da imagem e reza por alguns minutos. A contrição, adoração e louvação feitas ao santo nos emocionam e arrebatam, pela plenitude do gesto. Poucos se aproximam do delicado e quase secreto ritual. O casal beija a bandeira da escola, oferece e reverencia a imagem. Depois, Selmyinha e Claudinho dançam para São Jorge/Ogum, e num giro especial interligam o espaço sagrado da imagem e se incorporam ao espaço do cortejo, e seus giros são um híbrido de fé, festa e devoção. O ensaio está abençoado. A gira é de todos, como o giro cósmico do universo. (Brígida, 2012, p. 22)

O pesquisador também conta que Selmyinha Sorriso deixa o pavilhão no terreiro durante três dias antes do desfile para receber todo o axé da casa, além de defumar toda a fantasia que será utilizada no Sambódromo e colocar figa de azeviche nos cabelos para poder riscar o chão com muita beleza e conquistar as notas máximas (Brígida, 2012). É no desfile que “(...) eles rezam, celebram, louvam, agradecem, seduzem e, sobretudo, se enamoram; é quando Claudinho simbolicamente alado incorpora sua escola, tornando-se um beija-flor encantado e seduzido pelo belo sorriso e beleza de sua flor, Selmyinha, ele então a beija e a oferece ao mundo, brindando mais uma vez ao amor e à vida.” (Brígida, 2012, p. 21).

Esse momento sublime da passarela é uma oportunidade de apresentar uma dança que, com parcimônia, pode ter aspectos inspirados no enredo. Um caso que ganhou grande projeção recente foi o do desfile da Mangueira, em 2016, em um enredo em homenagem a Maria Bethânia (“A menina dos olhos de Oyá”, assinado por Leandro Vieira, que apresentou uma biografia da cantora de MPB e que colocou em destaque muitas de suas devoções, como à orixá Oyá, ou Iansã, a dona dos ventos). Squel Jorgea, que dançava ao lado de Raphael Rodrigues, estava como uma Yaô, como é chamada a pessoa iniciante no candomblé, com aplique no cabelo que dava a sensação de que ela tinha raspado literalmente a cabeça e pintado seu corpo com pomba, um tipo de giz branco. Seu companheiro de dança estava como um luxuoso Ogã, que é o participante masculino responsável pelos toques e pela comunicação dos atabaques dos terreiros com as forças mágicas. Em certo momento da

apresentação aos jurados, Squel segura a mão de Raphael e dança como se estivesse incorporada, com movimentos leves e delicados, levando o público às lágrimas. A *performance* foi aclamada, premiada e ganhou muitas capas de jornais e portais na internet. A fantasia, com alusões diretas ao rito de iniciação do candomblé, levava o público leigo a ter um singelo contato com uma forma de expressão religiosa e, tamanha beleza dos movimentos, a admirar seu bailado. Não se tratou de uma manifestação textual (uma palestra sobre as religiões de matrizes africanas, por exemplo, que está centrada no conceito de transmitir ideias por meio da linguagem falada e, por vezes, visual), mas de um momento de surpresa e vislumbre que acionou dimensões emocionais do público. Talvez a dança de Squel e Raphael possa ter contribuído para a luta antirracista para além do debate objetivo, conquistando corações por oferecer um momento de admiração de intensa subjetividade.

Esse exemplo pode também ser analisado por meio do debate da “culturalização das religiões afro-brasileiras” (ou de matrizes africanas). Antes, é importante dizer que um integrante de uma escola de samba pode ver o desfile também como um momento de expressão religiosa (muito mais em enredos em que se há homenagem a divindades), e não como um momento profano de suas vidas. Para muitos adeptos não há vida a partir da dicotomia sagrado-profano, pois a todo momento se está buscando viver a partir de seus princípios dogmáticos. De todo modo, a representação de Yaô e de Ogã pelo casal dançante da Mangueira não foi a replicação exata dos trajes de um iniciante candomblecista, já que apresentava adornos grandes com penas, faisões e adaptações às cores verde e rosa da agremiação, uma criação ou uma leitura livre carnavalesca. Dessa maneira, parte do público espectador pode ter entendido a *performance* como fazendo parte da “cultura brasileira” e, mesmo que não se tenha ligação religiosa, tal alusão pode provocar um sentimento de respeito ou empatia pelo seu significado.

Essa ótica da “culturalização”, investigada por Silva (2019), revela um debate intenso sobre como as religiões afro-brasileiras estão sendo agenciadas para a construção de uma identidade negra no Brasil. Segundo o autor, há três lógicas em disputa. A primeira, que dá maior ênfase na relação das manifestações com essas espiritualidades, é patrocinada por agentes públi-

cos, religiosos e não religiosos do chamado movimento dos povos de matriz africana. A segunda perspectiva busca apropriações de aspectos dessa religiosidade por meio do movimento negro católico, que os reinterpreta a partir da teologia e das liturgias chamadas “inculturadas” (as Missas Afro são um exemplo). E, por fim, o movimento engendrado por pastores e/ou líderes evangélicos negros que defendem a negação ou a minimização destas devoções como o único eixo paradigmático da identidade negra brasileira, buscando uma conformidade cristã para essa parcela do país.

É necessário acompanhar os desdobramentos desse embate, muito mais neste período de transição religiosa do Brasil devido ao fortalecimento das igrejas pentecostais, e compreender as alianças, os diálogos e conflitos entre os terreiros e o mundo externo (Silva, 2019, p. 227), afastando qualquer preconceito ou predefinição. O universo do samba, dada a sua diversidade interna e sua potência midiática, é um ramo de destacada importância para tais negociações (já que há evangélicos que participam de agremiações e de igrejas que aderem a práticas de samba em seus cultos). E, especificamente, a figura do casal de mestre-sala e porta-bandeira pode oferecer questões, por exemplo, sobre como a corporalidade é estrutural para o debate religioso e racial.

Diversificando estratégias, brechas e perspectivas

A análise de Melo Cerqueira (2021) sobre o espetáculo carioca “Candaces”, da Cia dos Comuns, é interessante para pensar sobre como uma *performance* pode representar uma estratégia de visibilidade para corpos a partir de suas próprias perspectivas, de suas complexidades individual e coletiva, como pode ser o caso do teatro ou de uma porta-bandeira e um mestre-sala. As mulheres guerreiras da peça, como conta o autor, deixavam seus seios desnudos como parte do figurino e, ao contrário de que poderia significar a hipersexualização do corpo dessas atrizes negras, como pode acontecer com as “mulatas” de escolas de samba (Gonzalez, 1984), a atuação sublime do grupo cênico conduz o foco da plateia para a trama da disputa entre um terreiro e uma igreja pentecostal por um território. Ou seja, o corpo ali visível não se trata de um objeto sexualizado, disponível e não dotado de direitos ou capacidade cognitiva, mas um corpo digno de respeito por não ter nenhuma au-

tocensura contra sua ancestralidade, seus preceitos, suas ideologias ou sua forma de viver. Assim como acontece com parte das passistas do carnaval, como apontou a pesquisa de Pereira (2019), trata-se de um uso do corpo que promove uma desobjetificação, de maneira consciente e empoderada. Essas oportunidades de *performance*, que podem suspender temporariamente as regras cotidianas injustas, podem oferecer chances de mostrar o valor de ontologias não hegemônicas. Voltando ao exemplo mangueirense, o bailado de Squel Jorgea e Raphael Rodrigues na pista exalta, com os seus próprios corpos, o rito de pertença ao candomblé e é algo que surpreende, emociona e cativa o público na expectativa de que aqueles minutos de admiração possam inspirar novos tempos de tolerância. Trata-se da corporificação da ancestralidade de toda uma comunidade, naquele momento condensada e liderada por um par que, se em algum período passado precisava vestir trajes europeus para ser notado e respeitado, hoje pode escolher a forma com que irá se apresentar ao público, com orgulho e responsabilidade perante a luta de sua agremiação contra as injustiças cotidianas e para se manter viva dentro das poucas possibilidades concretas.

Foram justamente nessas brechas e nessas negociações encontradas ao longo dos diversos períodos políticos no Brasil que as religiões de matrizes africanas conquistaram certo espaço e puderam lutar por reconhecimento. Os desafios – que ainda perduram – foram inúmeros. O primeiro etnógrafo do candomblé, o médico Nina Rodrigues, por exemplo, encarou as devoções como “[...] demonstração empírica a favor da conexão entre inferioridade racial dos negros e seu modo de vida cultural” em estudos da década de 1930 (Silva, 2019, p. 228). No mesmo período, a Frente Negra Brasileira (em atividade organizada em nível nacional entre 1931 e 1937), defendeu que as populações negras deveriam se afastar de tudo que pudesse ser entendido pelos brancos como atraso cultural, como “danças exóticas”, samba, batucadas e capoeira, por exemplo, para que pudesse ser integrada à sociedade nacional (Hofbauer, 2006 *apud* Silva, 2019, p. 228).

Foi apenas a partir dos anos de 1970 que as tais religiões conquistaram certa relevância no cenário de mobilização política e identitária no país (Silva, 2019, p. 232). Alguns fatores que levaram a isso foram: a luta de lideranças religiosas por visibilidade, direitos e respeito, que, em certo sentido,

abriu os terreiros para maior participação da população branca; a crescente diversidade de tendências partidárias e ideológicas, o que possibilitou que tais grupos fossem mais mobilizados em movimentos sociais e em políticas públicas (projetos de patrimonialização de terreiros são um exemplo nesse caso); e os movimentos artísticos, sobretudo na Bahia, que reivindicam uma identidade negra como bandeira maior e questionam, assim, aspectos da segregação espacial e política entre brancos e não brancos. Na década seguinte, tal movimentação se concretiza, ao menos de forma parcial, em direitos reconhecidos pela Constituição de 1988 (Silva, 2019, p. 234). Durante os governos seguintes, mais avanços vão sendo conquistados. A gestão de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) legitima a problemática do racismo como oficial para o Estado brasileiro, e no período da presidência de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) é criada a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), as ações afirmativas são respaldadas legalmente e é tornado obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira nas escolas, de acordo com a Lei 10.639/2003 (Silva, 2019, p. 235).

Veleci (2017), entretanto, lembra que todos esses aparatos jurídicos de proteção, apesar de significarem conquistas dos movimentos negros, ainda são muito frágeis em sua aplicação, infelizmente. Apontando que muitos dispositivos legais possuem diversas brechas para a impunidade, “Assim como a Lei Afonso Arinos (Lei Antirracismo) não foi escrita para ser realmente aplicada, as legislações sobre religiões no Brasil não foram feitas para serem aplicadas para as religiões afro-brasileiras e isso tem relação com a formação sócio-político-cultural de quem chega aos poderes públicos.” (Veleci, 2017, p. 117). A problemática é que quem legisla, gere e julga, dentro do Estado brasileiro, ainda é uma elite branca, rica e heteronormativa, pois, mesmo a maioria da população sendo negra, pobre e feminina, as escolhas políticas ainda operam em uma lógica colonizada, em que o ideal, em vez de ser inspirado pelos próprios grupos internos do país, é a representação ocidental. Em um levantamento que a autora apresenta, constatou-se que o Congresso Nacional é ocupado em sua maior parcela por empresários, comunicadores (parte deles sendo religiosa), profissionais liberais, funcionários do setor público e professores, ou seja, ainda os eleitos advêm de classes

mais favorecidas historicamente no Brasil, distantes da realidade do povo negro (Veleci, 2017). Mesmo que tais povos tenham resistido muitas vezes silenciosamente contra a opressão e que sempre tenham buscado se organizar coletivamente de forma marginal às leis, a autora defende que é preciso buscar mecanismos de ocupação do aparato governamental para, a partir disso, provocar uma “mudança sócio-política-cultural na sociedade brasileira” (Veleci, 2017, p. 127). As escolas de samba, nesse sentido, podem ser entendidas como um exemplo de prática da cidadania, mesmo que precarizada, e de mobilização da parcela marginalizada na diáspora, que historicamente tentou negociar com o Estado para obter apoios e maior inclusão social.

Para além da empreitada nas instâncias de poder, podem-se identificar outras ações que contribuem para esse quadro propositivo. Ao realizar um estudo de mapeamento das comunidades de terreiro de candomblé na região metropolitana de Vitória, capital do Espírito Santo, Amorim & Oliveira (2020) mostraram que o trabalho acadêmico pôde auxiliar os próprios sujeitos na busca por maior visibilidade no meio universitário e também para uma dimensão mais ampla da sociedade capixaba (Amorim & Oliveira, 2020, p. 56). Em mais um exemplo de como as associações entre sujeitos políticos podem buscar as brechas e caminhos não tão evidentes de mobilização, a parceria entre povo de santo e academia não apenas levou estudiosas e estudiosos para dentro das inúmeras comunidades, ultrapassando os muros da universidade, como o prestígio dessa instituição, única na unidade federativa, passou a reverberar em favor das lideranças e de suas lutas por reconhecimento e apoio (Amorim & Oliveira, 2020, p. 57). As diversas possibilidades de mobilização, das mais lúdicas às mais metódicas, são formas que contribuem para a conquista da justiça social reivindicada por essas comunidades.

Seja ocupando um cargo com poder de decisão governamental, seja na busca por maior visibilidade e respeito aos terreiros, seja explorando a capacidade comunicativa da *performance* coletiva de uma escola de samba, as ações contra o racismo devem atingir os diferentes níveis de impacto desse fenômeno segregacionista e violento, como ensina Lima (2019). Lutar por leis que deem respaldo às ações de promoção da igualdade e estar no meio da folia manifestando o orgulho de pertencer às religiões de matrizes africa-

nas não são propostas contraditórias. O bloco negro que desce a ladeira ou que adentra a avenida carrega tantas ideias, vontades e visões de mundo que não cabem em uma única plataforma política. As arenas de combate devem ser múltiplas; e as festas, inumeráveis.

Considerações finais

As ciências humanas precisam acionar diversas metodologias e perspectivas para uma análise ampla sobre o fenômeno multifacetado que é o racismo. Trata-se de um motor que cria desigualdade e ajuda a manter o sistema capitalista e o projeto ocidental imperialista em pleno funcionamento. Dada essa complexidade, é um mecanismo que deve ser investigado em seus diferentes níveis de impacto. A procura por maior visibilidade e a legitimidade de outros sujeitos e formas de compreender o mundo – que não os da branquitude – são peças fundamentais para a superação dessa desigualdade estrutural.

O bailado do casal de mestre-sala e porta-bandeira, exemplo empírico selecionado para que norteasse as reflexões neste ensaio, é uma das oportunidades de se reconhecer o grande potencial criativo, artístico, religioso e político da população negra brasileira, historicamente explorada, marginalizada e assassinada. Os múltiplos cruzamentos que inspiram o bailado é uma demonstração de como as trocas artísticas entre diferentes grupos podem ocorrer de maneira harmônica, de como uma dança pode expressar o contato com a alteridade. Um minueto embalado com gestualidades da capoeira, do samba e de danças de terreiro é uma expressão dessa comunhão de criatividade. Apreciar a exuberância do bailado afro-brasileiro pode ser uma porta de entrada para a superação de preconceitos contra a população negra; pode ser um atrativo para um mundo com outras cosmovisões que deve ser reconhecido e respeitado. Uma das bases do racismo é a visão de que o outro não possui valor, não é merecedor da igualdade, não deve gozar plenamente de seus direitos. A porta-bandeira e o mestre-sala por, justamente, brincarem corporalmente com os cruzos advindos dos contatos com o diferente, é uma estratégia que oferece formas de resistir e de buscar dignidade perante o mundo.

Seja durante o espetacular desfile de narrativas que os sambódromos podem oferecer, seja durante todo o engajamento no ciclo anual de prepa-

ração dessas apresentações que não ganham os mesmos holofotes, não faltam exemplos de tentativas de tornar essas epistemologias mais valorizadas. Pensar e aprender sobre elas fará com que se descortine uma multiplicidade de formas de ver o mundo que podem subverter a posição central da modernidade etnocêntrica e seus efeitos nefastos. E, nesse caminho, todas e todos ganharão. Feito uma dança, que o encontro com o outro seja um esforço livre, tanto quanto possível, de hierarquias autoritárias e opressões. Como um desfile de carnaval, que toda luta seja brindada pela satisfação coletiva, alimentando a esperança por dias melhores.

Bibliografia

AMORIM, Cleyde Rodrigues. Religiões Afro-Brasileiras e Identidades: Interloções entre Antropologia e Psicologia Social. *(SYN)THESIS* (Rio de Janeiro), v. 7 (2), p. 159-168, 2015.

AMORIM, Cleyde Rodrigues e OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Identidade Religiosa e Visibilidade Social no Candomblé. *Revista Identidade!* V. 25, no 1, São Leopoldo, (2020).

BERNARDINO-COSTA, Joaze & GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016.

BRIGIDA, Miguel de Santa. O sagrado sorriso de Selmyinha: A dança do mestre-sala e da porta-bandeira na cena afro-carioca. *Revista Repertório*, Salvador, nº 19, p.18-25, 2012.

GABRIEL-OLIVEIRA, Felipe de Castro Freire *Dançando como cisnes: formas de transmissão de conhecimento na dança de mestre-sala e porta-bandeira*. Dissertação de mestrado. São Paulo. Universidade de São Paulo (USP). 2021.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, p. 223-244, 1984.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. Raça e os Estudos de Relações Raciais no Brasil. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 54, p. 147-156, 1999.

hooks, bell. *Ensinando a Transgredir: A educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

JOST, Miguel A construção/invenção do samba: mediações e interações estratégicas. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 62, p. 112-125, dez. 2015.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira. O Que Há de Novo no “Novo” Racismo do Brasil? *Revista Ensaios e Pesquisa em Educação e Cultura*, 2019.2 / vol. 4 – n. 7.

MELO CERQUEIRA, Gustavo. Visibilidade espacial: aspectos da poética teatral negra a partir da interseção entre gênero, raça e sexualidade em Candações da Cia dos Comuns. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 20, n. 226, p. 68-80, 1 jan. 2021.

PEREIRA, Bárbara Regina. *Pé, cadeira e cadência: trajetórias e memórias de passistas de escolas de samba do Rio de Janeiro. Meu samba, minha vida, minhas regras*. 210f. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2019.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Religião e Identidade Cultural Negra: Católicos, Afro-Brasileiros e Neopentecostais. In: OLIVEIRA, R. S. de & NETO, J. P. da S. (orgs) - *Alaiandê Xirê- Desafios da cultura religiosa afro-americana no século XXI*. São Paulo, Feusp, 2019.

VELECI, Nailah Neves. *“Cadê Oxum no espelho constitucional?: os obstáculos sócio-político-culturais para o combate às violações dos direitos dos povos e comunidades tradicionais de terreiro”*. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). UnB, Brasília, 2017.

13. CORPOS ARQUIVOS ANCESTRAIS: SABERES, EXPERIÊNCIAS E ATUAÇÕES DE MULHERES NEGRAS NO ESPAÇO DE RUA

*João Mouzart de Oliveira Junior*⁹⁶

Resumo: Os corpos arquivos reconectam saberes. Guardam afetos e revelam as estratégias de resistência das comunidades negras no espaço da rua, ao se constituírem através das experiências tecidas nas trajetórias negras em diferentes realidades do país. Nesse sentido, o artigo em foco objetiva mapear, através dos corpos arquivos ancestrais, os saberes, as experiências e as atuações de mulheres negras no espaço de rua no menor estado brasileiro, articulando a relação entre linguagem/corpo/memória. Destarte, esses lugares são elaborados nos pontos de encontro que estabelecem a conexão com o passado e presente e propõem algumas interpretações sobre o nosso futuro.

Palavras-Chave: Corpos arquivos; Ancestralidade; Mulheres negras; Rua; Trabalho informal.

⁹⁶ Doutor em Estudos Étnicos e Africanos/UFBA e Doutorando em Antropologia pela Universidade de São Paulo/USP. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2005290959378315> Email: joaomouzart@usp.br

No mapear dos corpos arquivos ancestrais⁹⁷

Nos espaços das ruas da capital do menor estado brasileiro, Aracaju, as mulheres negras se movimentam de um lado para outro, oferecendo diversos produtos, entre os quais destacam-se o caruru, o bronzeador, o amendoim cozido, as cocadas, as balas, os chapéus, os lenços, as frutas, os beijus doces/salgados, os pés de moleque, as canjicas, os milhos cozidos e assados, as bebidas, e os acarajés, que são alguns dos elementos comercializados, constantemente nas diferentes espacialidades. Suas inserções nesses cenários ocasionam a alteração das paisagens locais dinamizadas na fluidez dos seus corpos em transe.

Nesse sentido, o íntimo encantador da rua nos ajudou a captar a admiração, a liberdade e a vivência intensa da revelação do mundo que ficaram guardadas no nosso interior, transmutadas em memórias que se cristalizam em nossos corpos e preservam nessa conciliação a composição das partes de nossas histórias. Não se pode esquecer que o espaço da rua se constitui como um ambiente dinâmico das relações de sociabilidades, lazeres, disputas, sobrevivências, competições, alianças, boêmias, superstições, festas. Ela é a entrada principal para o mundo das experiências, da invenção dos atores sociais que circulam na relação de interação com o outro, lugar sagrado para alguns e profano para outros, é assim que acirram as disputas pelas ruas, território extremamente vigiado por aqueles que se encontram no poder.

Nessa ótica, uma espécie de repositório da continuidade é estabelecida nas paisagens que constituem o cenário da efervescência das relações humanas, especificamente é o ponto-chave de ligação do transitar nesses corpos arquivos, correlação adequada para se pensar as possibilidades, os sentidos e a subjetividades da reconstrução de si, como parte crucial de uma coletividade.

Os corpos arquivos como lugares especializados da manutenção, de acesso, proteção, interpretação, disseminação e produção de saberes negros. Consonantemente é que as subjetividades construídas, experimentadas e vivenciadas a partir das trajetórias negras evidenciam uma outra forma de

⁹⁷ Agradeço as contribuições e os apontamentos de: Vagner Gonçalves da Silva, Cleyde Rodrigues Amorim, Lília Moritz Schwarcz, Marília Ariza, Paulo Augusto Franco e de Larissa Nadai.

guardar os diversos recursos necessários para constituição de arquivamentos, paulatinamente regulados através da preservação de informações sensíveis que adentram na dimensão das intimidades. Disto resulta o que Beatriz Nascimento sinalizou, dos corpos-documentos, que sempre foram lidos pelos instrumentos produzidos no processo colonial. Assim é necessário fazer uma contraleitura das narrativas disseminadas que elaboram os equívocos sustentados na sociedade brasileira acerca dos corpos negros em movimentos (Nascimento, 1989; Ratts, 2007).

Portanto, os corpos arquivos podem ser elaborados nos pontos de encontros que situam as conexões com o passado e o presente e propõem alguns posicionamentos e interpretações sobre o nosso futuro, articulados com os contextos em que se encontram inseridos. Neste sentido, a análise proposta foi resultado de um exercício etnográfico na espacialidade das ruas que fazem parte da formação da territorialidade e que revelam as dinâmicas produzidas e evidenciam as experiências negras materializadas através das atuações e das atividades informais executadas pelas comunidades em foco, no exercício de melhoria das suas condições de vida. Sendo assim, seguem-se as ideias de Ratts (2004), olhando a espacialidade como espaços de encontros e confrontos no jogo da ampliação do espaço e observando a própria dilatação do tempo na contemporaneidade.

Além disso, utilizei da metodologia antirracista parafuso de Oliveira Junior (2021), que se conflui com a etnografia para potencializar as estratégias de análise, ao ampliar os caminhos metodológicos mediante os saberes ecoados nos corpos arquivos que ressoam às vozes negras, demarcando sua visibilidade em cena ao elaborar os caminhos que ganharam vidas e sentidos no modo de se fazer ciência, inclusive com a presença das(os) pesquisadoras(es) negras(os) que oportunizam outras formas de se direcionar dentro do campo acadêmico.

Ademais, aproximo-me das ideias lançadas pela antropóloga negra Zora Neale Hurston, que potencializou a minha sensibilidade para o universo das experiências negras a partir das referências existentes dentro das comunidades que estamos inseridos, ao olhar para o interior dessas relações que possibilitam a produção de outros repertórios epistemológicos, posicionamentos

e outras formas de fazer leituras sociais ao levar em consideração a dimensão do afeto (Hurston, 1935).

Ao se aproximar dos corpos arquivos foi possível caminhar no passado, pelas suas ruas, curvas, vielas e becos e imaginativamente rastrear as dimensões de particularidades das trajetórias negras, suas escolhas de vida, as práticas de trabalho e observar as diferenças estabelecidas em um processo dinâmico e contínuo que ressalta as posições ocupadas dos relegados de uma história oficial (Oliveira Junior, 2012).

Nessa conjectura, o ponto de partida da pesquisa em foco faz parte dos debates feitos na disciplina *Tópicos de Antropologia das Populações Afro-brasileiras: discussões sobre identidades raciais, educação e povos tradicionais de matriz africana* e na disciplina *Arquivos, fontes e documentos na fronteira entre Antropologia e História*, que instigaram a ampliação de um projeto que desenvolvo, cujo objetivo é de mapear, através dos corpos arquivos ancestrais, os saberes, experiências e as atuações de mulheres negras no espaço de rua no menor estado brasileiro, articulando com a interseccionalidade de gênero e raça. Além de fazer um pequeno recorte dos fenômenos que podem ser observados na cidade.

Desse modo, foi imprescindível observar o trabalho de rua como locus privilegiado para pensar as iniciativas de empreendimento das mulheres negras, perante as diferentes frentes de atuação das práticas que adentram nas reflexões de trabalhos informais, visto que as experiências delas se deram através das táticas elaboradas para angariar os recursos financeiros que dessem suporte a sua sobrevivência e de seus núcleos familiares, e, ao mesmo tempo, nesses espaços, ativavam os saberes ancestrais.

Encontros sensíveis: problematizando o corpo arquivo de mulheres negras no espaço de ruas

Os corpos arquivos conectam saberes. Guardam afetos e revelam as estratégias de resistência das comunidades negras no espaço da rua, ao se constituírem através das experiências tecidas nas trajetórias negras em diferentes realidades do país. Trazem à tona os processos de resiliência que floresciam e florescem nas distintas paisagens que se articulam com as atua-

ções, especificamente aqui, nos aprofundaremos nos percursos profissionais informais, para pensar as contradições e injustiças contemporâneas e ao mesmo tempo aguçar a sensibilidade para perceber de que forma as mulheres negras anunciaram os seus horizontes de emancipação e resistência que acionam as máquinas do tempo, como salienta Davis (2017), e ensina-nos a lógica do transgredir, como enfatiza bell hooks (2017).

Portanto, Feldman (2015) Davis (2017), bell hooks (2017) e Oliveira Junior (2021) nos direcionam a se aproximar dos processos sensíveis e a entrar na relação do sentir, do afeto, da possibilidade ética de se fazer e problematizar o modo de se envolver nas questões científicas. Aqui seria também um efeito de um determinado campo do saber, não um efeito etnográfico da Strathern (2014), mas da necessidade de problematizar os limites e fronteiras estabelecidas a partir de medidas disciplinares que controlam os modelos de intervenções utilizados em um determinado campo do saber. Contudo, esses efeitos acabam suscitando reflexões nos diferentes espaços e contextos, possibilitando examinar os moldes de se fazer ciência na contemporaneidade, conforme direciona Oliveira Junior (2021).

Os corpos arquivos extrapolam a imaginação da história, mesmo funcionando dentro de uma lógica do transgredir das máquinas do tempo sobre as quais destaca que os saberes e seus objetos possuem a capacidade de parar o tempo, de interromper sua repetição e sobre-determinação, criar mecanismo que possibilite sua continuidade, abrindo as experiências de incertezas, possibilidades e diferenças, mesmo que apenas temporariamente. Eles também são diferentes dessas outras máquinas do tempo em curso.

Os corpos arquivos têm qualidades orgânicas distintas, intrínsecas, que os qualificam nesse processo de contabilizar as experiências de um ciclo, e ao perpassar a escala do tempo, eles interferem nas emoções e na imaginação das pessoas que se entrelaçam com eles. Nesse sentido, os arquivos se tornam humanos; eles podem se tornar étnicos e, em seguida, deixar de vir; eles podem se tornar os efeitos de histórias de conflito fora (mas ainda dentro) de uma determinada realidade. Sua atividade é vitalmente política, como destacou Davis (2017).

Nesta ocasião, estamos a olhar para um ponto crucial entre a crítica ética e metodológica de se pensar os arquivos que se constituem nesse espaço de intimidade, como sinalizaram Philippe Artières e Carolina de Jesus; desta maneira, foi nessa aproximação do que é vivido e do arquivamento de si que se produzem as marcas que compõem as nossas trajetórias (Artières,1998; Jesus,2014). Portanto, ao refletir sobre os corpos arquivos, abrem-se uma reflexão acerca das intencionalidades e ao mesmo tempo a possibilidade de estudo a partir do corpo em cena, evidenciados nas trajetórias de vidas, indo para além dessa dimensão corpórea, visto que ele pode ser constituído em diferentes planos.

Nesse ponto foi que busquei estranhar os próprios métodos utilizados e a maneira em que as(os) pesquisadoras(es) tratam para evidenciar os processos históricos ocultos da violência nos caminhos destacados pela pesquisadora Jesus (2014). Como evidenciado, os corpos arquivos nos conduzem a olhar para as questões do tempo. Nas ruas não se pode "perder tempo", uma vez que o "tempo do trabalho" não é um "tempo livre". As mulheres negras em exercício nas ruas destacam outras formas de lidar com o momento social, e isso encontra-se anexado com os referenciais familiares que "não se pode perder tempo na vida".

Nesse movimento, o trabalho de rua é uma "experiência do/no/sobre o tempo", e é esse corpo arquivo que guarda as impressões desse existir, do afloramento das emoções das realidades imediatas, da preocupação com o futuro, bem como as formas pelas quais elaboram e entretêm relações afetivas com uma explícita temporalidade que acaba revigorando o passado ou imaginando o futuro de modo a engendrar formas de atuação política, questionadora de uma lógica vigente (Jesus, 2014; Krenak, 2020; Oliveira Junior, 2021).

Além disso, é comum que as pessoas confundam o tempo do trabalho com o livre que assume lugar privilegiado em nossas agendas analíticas que adentram nos processos de obrigações, socialmente estabelecidas e determinadas. Isso desperta-nos para a reflexão da temática do mundo dos significados desses corpos-arquivos na contemporaneidade, olhando para as

possibilidades que se abrem e os impasses que se incitam nessa empreitada diante das necessidades mais urgentes da vida cotidiana (Jesus, 2014).

Então toda dinâmica de contato que as mulheres negras estabelecem se insere nessa atuação de trabalho que elas exercem em suas realidades e com os moradores da cidade de Aracaju, que em cada ponto asseguram redes prévias de relações com seus fregueses, clientes que compõem a disseminação e os saberes desse corpo arquivo em que os documentos sensoriais se inscrevem em seus percursos.

Aqui, torna-se interessante pensar na categoria, nativa, denominada de *ponto*, que se ancora na ideia de fixação do trabalho de rua, ao determinar um espaço de atuação laboral mantido por um sistema de referência comercial, onde os códigos são estabelecidos através da negociação do espaço público. De tal modo que ter um ponto torna-se uma conquista muito importante no exercício de seus empreendimentos.

Cabe reconhecer que os processos de redefinição dos espaços públicos tomam como referência a lógica de apropriação destes cenários pelas trabalhadoras de rua e estabelecem os circuitos comerciais que atraem o público. Do mesmo modo, destaca-se a própria categoria trabalho que aparece em suas falas, associadas à noção de ambulantes, vendedoras de ruas e comerciantes que sintetizam suas experiências se constituindo em um reconhecimento de gerações que se produz no espelho da vida, onde suas imagens são reconhecidas nos cenários que transitam.

Nesse caminhar, as mulheres negras publicizam, no percorrer das ruas da cidade, seus produtos e elaboram os atrativos que chamam a atenção do público. As expressões clássicas “vem à loja, se aproxime” “está tudo de promoção, não perca a oportunidade”, “tá tudo fresquinho”, “dê uma olhadinha, vai gostar”, “passando pela sua porta, tem que levar”, “aceito pix”, são sonorizações que se inserem nos mecanismos destinados a atrair sua clientela ou freguesia. Esta projeção nas ruas aciona saberes ancestrais que estabelecem as diferenças, ao levar a comercialização para outro plano, que rompe com as unidades postas. Na verdade, os corpos-arquivos modificam os seus saberes, em unidades primordiais que perpassam o seu envolvimen-

to no processo, produzindo um outro aspecto que transcorre a reprodução nuclear de uma prática.

O repertório adentra o mundo dos ritos de inserção e de passagem de uma faixa etária de uma dada realidade para outra e de um poder de atuação que se diferencia de outros, e é um processo do repensar de uma estrutura pessoal para uma coletiva. Desta maneira é que o compasso é estabelecido pelo corpo negro numa relação de poder, abrindo a interpretação para captar seus próprios movimentos estabelecidos em suas escolhas e referências guardadas em seus corpos-documentos, ou seja, os corpos-arquivos se apresentam na preservação e recriação das experiências que ampliam as formas de produção das histórias negras situadas no processo de autossensibilização, individual e coletiva do sujeito negro.

A cada contato e observação da atuação das mulheres negras na cidade de Aracaju, foi necessário acessar as “pastas” e “subpastas” que trouxeram um arsenal de saberes que nos surpreendem a cada acesso e manuseio desses saberes recordados e extremamente revisitados para serem aplicados no jogo da vida. Elas retêm na memória os diversos acontecimentos que são estabelecidos numa vivência de mundo representativo de tudo que se encontra a sua volta e que compõe parte documental de seus acervos. Daí a possibilidade de entender esses sistemas que são acionados e perpassam o ato reflexivo e prático de caminhar por dentro, buscando fazer aberturas de questões que foram interpretadas por uma única lógica de poder; destituir e contornar tais potências nos ajuda a aproximarmo-nos de outras aberturas que possibilitam visualizar as formas de se colocar no mundo (Artières, 1998; Jesus, 2014; Krenak, 2020; Oliveira Junior, 2021).

Dessa maneira, os corpos arquivos adentram na metáfora do *corpus* selecionado, em sua dimensão que envolve o universo material e imaterial, é o corpo, organismo, social, lidos através de sistema sensíveis e produtores de sentidos e significados, mesmo que essa materialidade que compõe o dossiê documental seja, em alguns momentos, apagada nas interpretações sociais. Não é à toa que o exercício que se pode fazer é ter a sensibilidade de se aproximar do corpo-documento no corpo- arquivo, observando as múltiplas formas de acesso dos sentidos que se estabelece por uma tecitura do afeto,

refazendo e revivendo os processos históricos. Do meu ponto de vista, é a busca do eu, direcionado por esse corpo-mapa que auxilia de forma tecnológica a acessar diferentes repertórios de um todo complexo em uma tessitura poética do se refazer dentro da esfera social (Nascimento, 1989; Ratts, 2007; Oliveira Junior, 2021).

O trabalho de rua executado pelas mulheres negras traz a reiniciação, o ponto de vista em diferentes ângulos, objetivos e subjetivos, que distinguem nesse exercício a maneira de existir dentro de uma sociedade que repulsa seus corpos e saberes, extremamente especiais para composição das experiências nesses processos de deslocamentos; é assim que a redefinição da dimensão corpórea aparece, pois os atravessamentos acontecem nele.

Os corpos-arquivos enunciam as capturas, as travessias, os processos de exploração, as materialidades ancestrais, o trabalho, a negação, a reinvenção de si nas oscilações que acontecem o tempo todo. Porém, é o corpo em que a ancestralidade pulsa nos diferentes espaços de trabalho e de encontro. É aquele arcabouço que transita em processos de garantir tranquilidade em estruturas de violência e exploração, deslocando o corpo o tempo todo na transitoriedade que oportunize sua proteção através da composição de laços mais fortes entre essas pessoas de forma consciente, sem deixar de acessar as estruturas do inconsciente que se mantêm aprisionadas a um único destino, ou seja, o corpo arquivo nos demonstra um caminho a seguir.

Cabe reconhecer que o enfoque que propus sobre o corpo arquivo supõe outro ponto de partida que revela os limites dos deslocamentos, seu lugar no mundo, suas formas de se relacionar e os encontros sensíveis. Portanto, ressignificar a noção de arquivo é observar outros tipos de documentos existentes que nos ajudam a pensar para além do que foi proposto para nós, e, com isso, lidar com outras formas de acesso a partir desse corpo arquivo que estabelece uma relação de/no afeto, não apenas fazer a leitura, mas também aguçar outras maneiras, a escuta, o toque, para que o processo do afetar possa se concluir significativamente nas rotas de vinculação de seu passado no presente que projeta o futuro.

Corpos arquivos: atuação e afetos das mulheres negras nos espaços de rua na capital do menor estado brasileiro

Neste ponto, irei me deter no exercício laboral de mulheres negras em Aracaju, no vai e vem da dinâmica espacial dos circuitos comerciais. Passarei a descrever uma situação selecionada, com o intuito de refletir sobre as questões que envolvem a relação entre linguagem/corpo/memória dessas mulheres.

Na manhã ensolarada de 30 de abril de 2018, véspera de feriado que se comemora o dia do trabalho, registrei, no coração da cidade, um bate-papo de duas senhoras as quais relataram que as suas situações não estavam asseguradas na legislação que protege o trabalhador em situação de rua. Uma delas ressaltou que “[...] a única coisa desse feriado que vai ser legal é que o centro da cidade irá fechar o comércio, assim, é que poderei descansar um pouco, pois essa semana foi puxada” (a1, 2018). A outra destacou “mulher, relaxe, nós fazemos nosso horário, pelo menos não temos ninguém enjoando e cobrando tudo, sem querer pagar nada, vamos vender para tirar nosso lucro, vou dar uma volta para vender estes alimentos” (b1, 2018).

Mesmo assim, observei que elas ficaram conversando, a outra perguntou: “menina, por que o caruru pega leite de coco e azeite?” (a1, 2018), a outra disse: “mulher é porque esses dois elementos estão relacionados ao afeto, carinho, como dizia a minha mãe, não podemos esquecer que esses elementos são fundamentais na manutenção da saúde, é também a forma extrema de poder e unção” (b1, 2018).

Esse bate-papo, aparentemente, adentra ao acionamento dos saberes cristalizados nesse corpo arquivo, ao revelar parte da visão de mundo das comunidades negras, especificamente as que se fixaram nessa territorialidade que utilizaram os recursos que se encontravam à sua disposição, mas também aquelas que faziam parte de seus referenciais que foram deslocados do outro lado do Atlântico e que mobilizam outras formas de ativar os saberes negros. O entendimento do processo de produção do alimento era detalhado em seus significados nos processos de troca e interação estabelecidos no diálogo, conhecer aquilo que se visualizava e desejava entrava em outro plano que conectava a uma familiaridade partilhada.

Além do mais, essa vendedora de caruru fazia parte de uma rede de mulheres que se projetava nas ruas de Aracaju, oferecendo o seu produto no copo, apreciados por aqueles que já estavam acostumados com este modelo de comercialização, diferentemente de outros estados em que o caruru é composto na conexão com outros alimentos. É comum a figura de mulheres negras nessa prática de rua. Destaco que em outros espaços, como os terreiros de candomblé, o caruru pode apresentar semelhanças ao de outras regiões, acionando um repertório maior de alimentos.

O bate-papo foi interrompido por uma mulher negra, aparentemente de mais sessenta anos, reconhecida como freguesa, que se encontrava próximo das vendedoras; assim, ao provar o alimento, c1 salientou, “desculpa ouvir sua conversa e queria dizer que minha mãe deixava o caruru mais consistente, está gostoso! Mas senti falta de dois importantes ingredientes: o gengibre e de engrossar o caruru com as cascas e cabeça do camarão, fica uma delícia, pode fazer e me diga” (c1, 2018). A vendedora de caruru d1, disse: “obrigada pela dica, menina, minha mãe também fazia assim, entretanto tinha esquecido desse processo, você me lembrou, digo mais, ela falava que só não pode ser camarão de água doce, pois deixa o caruru com um sabor estranho” (d1, 2018).

Como forma de iniciar esta análise, lembrei de como minha avó produzia o caruru, também com o leite de coco e engrossado com a cabeça e as cascas do camarão, prática continuada com a minha mãe, que se preocupava em passar esses saberes para as suas filhas e filhos. A confluência dessas trocas de saberes de ambas atravessava os repertórios guardados nos seus corpos arquivos através do movimento de trazer à tona diferentes maneiras da produção do caruru nessa territorialidade, e de como seus familiares partilhavam dos princípios que norteavam as diretrizes de elaboração deste alimento.

Percebe-se que os saberes das mulheres negras circulam nas espacialidades que transitam ao se configurarem na relação com os contextos que estão inseridas, produzindo diferentes ritmos de transformações. Dessa forma, as mulheres negras compartilhavam seus conhecimentos quando disseminavam e tratavam das etapas de produção do caruru e os anunciavam

explicitamente nas relações sociais tecidas nos espaços de rua. O que nos leva a pensar no compartilhamento de uma memória coletiva presente nas experiências das mulheres negras que dialogavam sobre a produção de um elemento que carrega os saberes das comunidades negras, especificamente trazem as particularidades deste universo.

Destarte, o fio condutor da análise se delineia nos deslocamentos de mulheres negras pelo espaço da rua, palco da transmissão de seus repertórios ancestrais, ou seja, percorrer os seus trajetos é conectar-se com saberes que fluem entre os espaços públicos e privados, que correspondem a um trânsito de movimentos que performa os acúmulos ao longo do tempo. Assim, elas não operam com uma única forma de leitura e intervenção em corpos que observam e são observados, seja de dentro para fora e de fora para dentro, desencadeando as alterações estruturais e funcionais no sistema relacional, cuja a percepção sensorial significativa no relacionamento do sujeito com o ambiente acaba sendo processada através do acionamento dos saberes guardados nos corpos arquivos que enunciam a preocupação do cuidado do repertório de ascendência sobre a proteção da sua descendência, ou seja, são esses que podem perpetuar os saberes ancestrais.

As questões subjetivas da linguagem, do corpo e da memória das mulheres negras no espaço de rua se entrelaçam na difusão de conhecimentos, evidenciando parte dos trajetos formativos de cada uma delas, cujos movimentos se estabelecem na recordação dos saberes ancestrais retidos, porém ativados e lançados em suas experiências que se constituem na relação entre pensamentos-sentimentos-condutas, facilitando a emergência de um verdadeiro “sentido do eu”, isto é, sentir mais plenamente um universo que engloba suas experiências é tocar significativamente em sua existência, que devolve uma outra maneira de ser percebida dentro da sociedade, saindo da cilada da ideia de mulher construída dentro do imaginário ocidental.

Dessa maneira, a partir das situações sociais e de suas inter-relações em um evento particular, consegue-se acessar as estruturas sociais conectadas às comunidades negras em diferentes contextos e realidades do país. Por meio dessas, adentram-se ao mundo do compartilhamento documental de seus saberes que circulam ao ativar outros elementos sensoriais. Escolhi

esta situação que ajuda a sintetizar de forma admirável o que estou tentando enfatizar nessa pesquisa. Poderia ter selecionado inúmeras situações que consegui acompanhar e que salientam os diferentes arquivamentos nessa corporeidade.

Torna-se notório captar as inúmeras possibilidades de pensar e viver o próprio corpo de uma outra maneira revestida de poder e acionando outras formas materiais de sobrevivências, o que nos leva a pensar na sua responsabilidade na manutenção de seus saberes, ou seja, criam outros espaços de poder e de potência ao gerenciar espacialidades que permitem outros protagonismos. Portanto, ocupando lugares de destaque nos espaços que circundam, elas estabelecem assim o movimento pulsante de superpotências.

A naturalidade das trocas de saberes nos espaços das ruas revela uma lei absoluta pautada no cuidado, em que não se dá para classificar de maneira sistemática os conhecimentos que são acionados, sem entrar na dimensão do se afetar como observado. Muitas carregam os repertórios familiares de resistência que marcam a suas trajetórias e lhes deixam múltiplas impressões que se estabelecem nos encontros ou contatos de um corpo sobre outro, criando sinais de consonância ou dissonância entre si. Nesse aspecto em particular pude perceber, no contato com as mulheres negras, no espaço das ruas, que elas difundem seus conhecimentos nestes pontos de encontros.

Descrever este evento é apreender as experiências que vão da cozinha às ruas e quem mobiliza as formas de elaboração e consumo dos alimentos típicos de uma parte do continente africano, reelaborados do outro lado do Atlântico. Os rituais de preparação sublinham e enfatizam, publicamente, sua importância nessa dimensão afetiva, uma vez que o ato de preparar e degustar o alimento é também o momento de acionamento das percepções sensoriais de um determinado grupo.

Pode-se dizer que nesse espaço concentra-se grande parte das mulheres negras que ocupam a cena do trabalho informal aracajuano. — deslocando-se de um lado para outro, outras fixadas em seus pontos, tendo outros familiares que dinamizam o processo da venda, a fim de aumentar a produção para ser comercializada em maior escala. Embora, de uma maneira geral,

todas possuam um ponto de referência que se apresenta mais ou menos fixo na dinâmica de trabalho nesse cenário.

Percebi que os recursos utilizados para dar suporte foram carrinhos que auxiliaram na diminuição do peso, o uso de bicicletas, de sacolas de viagem que suportavam o peso dos vasos que condicionam os alimentos. Em alguns momentos, visualizei a presença dos filhos, que eram muitas das vezes responsáveis por passar o troco e cobrar os valores da comercialização. Era comum que as mulheres negras circulassem mais no espaço, enquanto as figuras de homens negros encontravam-se fixados em seus pontos, jogando, conversando e também comercializando. Aqui caberia, em outro momento, um aprofundamento.

A importância da ida ao centro da cidade de Aracaju parecia residir na possibilidade de procurar estar atento às novidades, nas trocas de informações entre os diferentes segmentos sociais que circulam nesse espaço. Aparecia a necessidade de retomar contatos, rever pessoas que normalmente não são encontradas em outros lugares da cidade. Curiosamente é interessante destacar a recusa da ida ao centro da cidade por parte da classe média branca que vive nesta capital, porém em circulação em outras capitais, como turistas, exploram o espaço dos centros urbanos. Além disso, tornava-se interessante perceber que as mulheres negras controlam o espaço do comércio e seus corpos evidenciam as ancestralidades, sejam nas narrativas ou nos elementos que compõem esse corpo arquivo.

As fronteiras estabelecidas para esse cenário carregam toda uma divisão social e étnica alimentada na dinâmica da cidade de Aracaju, que por ser projetada, foi criada para separar corpos; não se pode esquecer que a cidade em foco traz em sua formulação a problemática da mudança que se materializa na aproximação das águas. Nesses processos de poder é que surge a preocupação com a identificação dos atores sociais. Além do quê, as configurações arquitetônicas estabelecem quem é que pode estar na estrutura da nova cidade. Dessa maneira é que se percebe o surgimento das tipologias do trabalho, especificamente o de rua, que se torna o espaço de acolhimento.

O trabalho de rua se apresenta como um projeto de disputa de uma moralidade e honra, mas que resiste nas relações sociais na cidade, marcado como elemento popular que traz à tona a raça. Quais são os limites entre o popular e a raça? E de que forma estes dois mecanismos auxiliam a pensar os processos de deslocamentos, conflitos, conciliações estabelecidas a todo momento?

Gostaria de chamar a atenção para a relação da continuação das práticas negras e da organização periódica da cidade projetada de Aracaju, cujo trânsito negava essas atuações informais nesse cenário. Portanto, pensar o corpo arquivo ancestral é apreender suas articulações com toda a estruturação e ordenação estabelecida e para isso. As comunidades negras reintroduzem seus saberes, já referenciados em outras espacialidades, e estabelecem outras diferenças e transformações que rompem com o *status* da ordem social.

Acessar o corpo arquivo é perceber as variações de cores, é perceber os controles e as participações, é entender os processos de diferenciação nas ruas, hábitos e os processos de dominação deles, e ao mesmo tempo a criatividade das comunidades negras em manter seus saberes em circulação. A situação selecionada torna-se um elo da representação do trabalho informal das mulheres negras nesta espacialidade.

Os saberes acessados nos corpos arquivos são necessários para entender os recortes de suas características em suas diversidades que compõem os parâmetros das comunidades afro-brasileiras, são saberes cristalizados na ancestralidade negra, que conduz vidas e corpos, materializados nas experiências e guardados na nossa intimidade, cujas memórias desse processo são acionadas de forma relacional. São saberes de ritmos, sons, timbres, compassos, são signos das latências das memórias assentadas sobre os corpos em movimento que celebram o mítico, fortalecendo sentidos de pertencimentos a princípios fundadores arquivados e acessados na interação.

São registros de imaterialidades que perpassam o tempo. São saberes de uma linguagem que rege os signos. Dessa maneira, possuir um corpo arquivo preto é dar significados à temporalidade, situando o ser em um todo contínuo, indivisível de seu destino, fiado nos espaços da diáspora com sons,

danças, objetos, memórias, orixás e eguns, conforme destaca Sodré (2017) e Oliveira Junior (2021). Assim, é que me propus a ver nesses espaços “o que todo mundo viu”, contudo, caminho nas estradas desses pesquisadores pensando “o que ninguém pensou”, ou seja, uma filosofia genuinamente africana experienciada pelos sujeitos nos espaços. Uma vez que os sentidos sensoriais só ganham existência à medida que fazem parte da comunidade, os corpos arquivos passam a existir ao integrarem-se ao grupo, e, reciprocamente, o coletivo é interligado à existência desse processo.

Pensar o arquivo por outra ótica é potencializar o indivíduo no coletivo para expressar a existência do ser por mediações simbólicas, ao passo que se torna um microcosmo do coletivo. Dessa maneira, o corpo arquivo se revela como uma poética de afeto, e sua materialidade é concebida no mundo sensível, pelos sentidos, pelo sentir do corpo, os saberes não estão somente no mundo, mas eles se encontram em nós, aguçando os nossos repertórios sensoriais disseminados nas redes de relação e afeto. Além disso, o corpo arquivo é físico e social, enlaçado em uma mesma simbologia, que constitui a essência da existência do indivíduo, além de compor o tecido de significados do pensamento pautado no princípio da equidade.

Dessa maneira, apresenta-se como uma marca nas trajetórias biográficas ao arranjar-se a um todo maior, que é o destino. Ao se abordar o destino como o indicador das ações no presente acessadas no corpo arquivo, compreende-se que os destinos individuais são derivativos de um gerador de energias que potencializa os corpos pela transmissão do axé no grupo.

Assim, os ecos de saberes do pensamento negro atravessam caminhos corporais. Com isso, minha fala e escrita, até aqui, não são um único caminho, mas sim um percorrer de encontros nesses corpos arquivos, que se estabelecem nas encruzilhadas da vida, ou seja, esta é uma reflexão que se lança nos movimentos dos caminhos. Ademais, aproximei-me aqui da metodologia antirracista que desenvolvi na tese de doutorado, pois não se pode esquecer os canais de resistência e mediação que se produzem no acesso desses arquivos íntimos. Eles pressupõem a existência de critérios explícitos de seleção, para que se possam ser acessados, independentemente do volume de informações armazenadas em cada indivíduo e da própria rotativi-

dade de saberes que se deslocam para diferentes contextos (Oliveira Junior, 2021). Além disso, auxiliam a pensar como as comunidades negras ressignificam os instrumentos coloniais, em estruturas de resistência, dando um outro sentido em suas práticas cotidianas.

Tudo isso parece indicar que os corpos arquivos revelam-se na ausência de critérios explícitos e fazem com que as informações só possam ser encontradas em cada um desses indivíduos, apenas por quem as elaborou; em alguns momentos criam os critérios que dificultam a circulação das informações, entre usuário e entre os diversos setores das unidades, impossibilitando a unificação da informação, aspecto fundamental de sua proteção. No entanto, destacam-se suas funções que estão relacionadas com os modos de organização, à medida que recolhem, conservam e classificam os documentos produzidos em suas experiências. Além disso, esses corpos podem concluir que não têm como finalidade primordial o atendimento ao público externo. Eles se mantêm para direcionar sujeitos que, ao acessá-los, visualizam os princípios de sua existência que oportunizam ampliar as percepções do cuidar e reivindicam o respeito na diferença.

Entrevistas

A1. *Experiências de trabalho informal*. Entrevista concedida a João Mouzart de Oliveira Junior. Aracaju, 01 de maio de 2018.

B1. *Experiências de trabalho informal*. Entrevista concedida a João Mouzart de Oliveira Junior. Aracaju, 02 de maio de 2018.

C1. *Experiências de trabalho informal*. Entrevista concedida a João Mouzart de Oliveira Junior. Aracaju, 02 de maio de 2018.

D1. *Experiências de trabalho informal*. Entrevista concedida a João Mouzart de Oliveira Junior. Aracaju, 02 de maio de 2018.

Bibliografia

ARTIÈRES, Philippe. *Arquivar a própria vida*. Revista Estudos Históricos, v. 11, n. 21, 1998, p.9-34.

DAVIS, Elizabeth A. Time Machines: the matter of the missing Cyprus. In. BIEHL, João; LOCKE, Peter (Ed.). *Unfinished: the anthropology of becoming*. Duke University Press, 2017, p.217-242.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FELDMAN, Allen. *Archives of the Insensible: Of War, Photopolitics and Dead Memory*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2015, capítulo 5.

hooks, bell. *Ensinando a Transgredir: A educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. 2 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HURSTON, Zora Neale. *Mules and men*. Philadelphia: J.B. Lippincott Co., 1935

JESUS, Carolina de. *Quarto de Despejo: Diário de uma favelada*. Editora Ática, 2014.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Afrodíáspora* nos. 6-7, 1985, pp. 41-49.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Textos e narração de Ori*. Transcrição (mimeo), 1989.

OLIVEIRA JUNIOR, João Mouzart de. “Entre a rua e o ciberespaço”: ciberracismo nas redes sociais brasileiras. 2021. *Tese* (doutorado)- Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais.

RATTS, Alescsandro J. P. *As Etnias e os Outros: as espacialidades dos encontros e confrontos*. Espaço e Cultura. RJ: UERJ, no 17-18. Jan-dez 2004

RATTS, Alescsandro J. P. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: Instituto Kuanza, 2007.

SODRÉ, Muniz A. C. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Ferrari, Florencia. Tradução: Dullei, Iracema; Pinheiro, Jamille; Valen-tini, Luísa. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p.576.

14. ENFRENTAMENTO AO RACISMO NA LITERATURA INFANTO-JUVENIL: DIÁLOGOS ENTRE NILMA LINO GOMES, BEATRIZ NASCIMENTO E BELL HOOKS

*Mafuane Oliveira*⁹⁸

Resumo: Este artigo apresenta uma breve reflexão sobre as contribuições da narração de histórias e da literatura infanto-juvenil para promoção dos direitos humanos, equidade nas relações étnico-raciais. Ele é o desdobramento das discussões realizadas na disciplina “Tópicos de Antropologia das Populações Afro-brasileiras: discussões sobre identidades raciais, educação e povos tradicionais de matriz africana” e propõe interlocuções entre as educadoras Beatriz Nascimento, Nilma Lino Gomes e bell hooks.

Palavras-Chave: Literatura infantil antirracista; Educação para relações étnico-raciais; bell hooks; Nilma Lino Gomes.

A voz engajada não pode ser fixa e absoluta. Deve estar sempre mudando, sempre em diálogo com o mundo fora dela.

*bell hooks*⁹⁹

98 Arte-Educadora e Escritora, mestranda no PPGA-Unesp com pesquisa sobre oralidades afro-brasileiras e educação. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9680483611789527> E-mail: mafuane.oliveira@unesp.br

99 hooks, bell. Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 22.

Revisitando histórias: Percursos formativos, conferências e legislações

As reflexões aqui apresentadas foram alimentadas pela minha experiência como professora de educação básica, curadora literária de obras infanto-juvenis e narradora de histórias em ambientes de educação formal e informal. Este artigo é um recorte de um dos aspectos da minha dissertação de mestrado, ainda em andamento, que busca iluminar as produções literárias afro-brasileiras destinadas ao público infantil, e o lugar da literatura oral afro-brasileira e da narração de histórias na implementação de práticas de educacionais para as relações étnico-raciais no Brasil. Compartilho também inferências e questionamentos que são fruto das minhas inquietações e desejo de sistematizar a metodologia de ensino utilizada para formar novas/os mediadoras/es de leitura e contadoras/es de histórias na minha atuação como consultora educacional e arte/educadora contratada pelo Núcleo Étnico-Racial da Secretaria Municipal de Educação de São Paulo em 2016¹⁰⁰.

Nos últimos anos tenho acompanhado com entusiasmo a ampliação da oferta de materiais literários, intervenções artísticas, produções audiovisuais e brinquedos para o público infantil, que tem como objetivo visibilizar protagonistas negros e culturas afro-brasileiras. Embora seja possível celebrar este crescimento é preciso, contudo, lembrar de que muito ainda precisa ser feito, e principalmente de que os espaços recentemente conquistados são fruto de um longo processo histórico de lutas dos movimentos negros contra o racismo e o sistemático silenciamento das culturas negras no Brasil.

Embora os diversos movimentos negros pautassem há décadas as desigualdades raciais e sociais, segundo o professor Kabengele Munanga e a professora Nilma Lino Gomes, até o ano de 2001 essas questões não eram tratadas com relevância nos grandes meios de comunicação — a maior parte das autoridades governamentais e um percentual significativo da sociedade civil viviam de acordo com o ideal do *mito da democracia racial* que apresen-

100 Em 2016 atuei como arte-educadora da temática de arte, literatura, cultura e história africana e afro-brasileira, utilizando como linguagem artística e ferramenta de sensibilização pedagógica minha área de especialização: a contação de histórias e mediação de leitura. Assim como atualmente sigo trabalhando com assessoria pedagógica em ambientes públicos e privados com a mesma temática.

tava o Brasil como um país sem preconceito e discriminação raciais¹⁰¹. Por muito tempo o país conviveu sem leis protecionistas aos direitos humanos dos não brancos, e o não reconhecimento dos preconceitos e das diversas discriminações raciais, legitimando uma série de injustiças e violações dos direitos humanos contra negros e indígenas.

Após o marco da participação do Brasil na *III Conferência Mundial da ONU contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância correlata*, que aconteceu em Durban, África do Sul, o Estado brasileiro passou a desenvolver políticas públicas e caminhos para a execução da Declaração dessa Conferência da qual foi um dos países signatários. Essa declaração previa a implementação de políticas de ação afirmativa, inclusive as cotas, em benefício de negros, índios e outras chamadas “minorias”¹⁰². Na época, as polêmicas e controvérsias a respeito dessas políticas denunciaram o quanto a sociedade brasileira ainda ignorava as violências contra povos historicamente subalternizados e o quanto o mito da democracia racial permanecia latente nos cotidianos e imaginários da população.

A Lei Federal 10.639, de 2003, conquista histórica do movimento negro brasileiro, gestada muitas décadas antes por seus intelectuais, mas implementada somente a partir do plano de ação da Conferência de Durban, garantiu a obrigatoriedade do ensino de história da África e da cultura afro-brasileira¹⁰³. A partir de sua promulgação, gradativamente a indústria cultural, o mercado editorial, assim como as próprias universidades, vêm tendo que responder, ainda que lentamente, às demandas por uma nova produção cultural com representação social e reparação histórica para a população negra.

Essa discussão foi ampliada pautando não apenas a necessidade de representação simbólica, cultural, mas também a presença de corpos negros em diversos espaços, como no ambiente midiático, em especial para as im-

101 MUNANGA, K. Por que ensinar a história do negro na escola brasileira? NGUZU: Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos, v. 1, p. 62-67, 2011. Kabengele Munanga é professor titular aposentado do Departamento de Antropologia da FFLCH/USP

102 No Brasil, segundo o IBGE, a soma de pretos e pardos corresponde a cerca 56% da população, ou seja, embora corresponda a uma maioria numericamente, este segmento da população ainda é percebido como “minorias” por estar à margem dos direitos e da cidadania plena.

103 GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

prensas falada, escrita e televisiva. Em âmbito governamental federal, estadual e municipal nesse mesmo período, algumas discussões e iniciativas em relação às políticas de ação afirmativa aconteceram¹⁰⁴.

É importante fazer aqui uma digressão temporal e lembrar que ao longo das décadas de 1940 e 1950, diante da ausência de leis antirracistas, diversos movimentos negros brasileiros se utilizavam da Declaração Universal dos Direitos Humanos para pautarem as desigualdades e violências que sofriam¹⁰⁵. Isto porque em seus primeiros artigos o documento declara que:

Artigo I. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade. **Artigo II.** Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, **sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião**, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

A Declaração Universal de Direitos Humanos, Conferência de Durban, e todas as leis decorrentes da conferência funcionaram e ainda funcionam em nosso atual momento político como jurisprudência e bases para a busca da cidadania, para a luta por direitos sociais e equidade racial. Ambas são importantes marcos legais contra a discriminação, ao mesmo tempo que contraditoriamente nos mostram que as autoridades governamentais brasileiras, a grande mídia e parte da sociedade civil seguem silenciando e deslegitimando a produção de conhecimento por parte dos movimentos sociais negros.

Devemos nos questionar constantemente: por que leis de políticas afirmativas, práticas antirracistas e os principais debates étnico-raciais sempre ganharam maior visibilidade e foram legitimados a partir de documentos estrangeiros, movimentos e conferências internacionais? É sabido que diversos movimentos sociais e ativistas negros sempre divulgaram relatórios, estudos,

104 SISS, Ahyas. Ações Afirmativas, Educação Superior e Neabs: Interseções Históricas. [SYN]THESIS, Rio de Janeiro, vol.7, nº 2, 2014, p. Cadernos do Centro de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 181 – 190

105 No livro “História e Cultura Africana e Afro-Brasileira na Escola”, as organizadoras Maria Alice Rezende Gonçalves e Ana Paula Alves Ribeiro reúnem uma série de artigos que discutem a implementação da Lei 10.639, a formação de professores e a importância da Declaração Universal dos Direitos Humanos antes das leis antirracistas.

pesquisas e dados que comprovavam as desigualdades raciais em todos os âmbitos: sociais, financeiros, educacionais, culturais, de acesso aos bens de serviço e outros.

Nesse sentido, busca-se compreender: por qual motivo estas práticas não foram implementadas antes a partir das denúncias e saberes construídos pelos movimentos políticos e socioculturais afro-brasileiros? Observamos que o mesmo acontece com as produções e divulgações de pesquisas acadêmicas. Muitos debates só passam a ser legitimados a partir da bibliografia produzida por intelectuais estrangeiros, normalmente europeus e estadunidenses, o que infelizmente vai retroalimentando as heranças coloniais de hipervalorização das epistemologias construídas nos grandes centros de produção do capitalismo ocidental.

Estabelecer diálogos e interlocuções entre pesquisadoras/es, intelectuais de diferentes países e realidades sociais pode ampliar nossos horizontes culturais e criar relações dialógicas, como veremos a seguir com as intelectuais bell hooks e Nilma Lino Gomes. Entretanto, é necessário sempre observar em que momentos as interlocuções ampliam nossos repertórios criando empatia e fortalecendo questões relevantes para comunidades afro-diaspóricas, e em quais momentos, ainda que inconscientemente, determinadas relações criam uma hierarquia de saberes.

Portanto, aqui proponho uma relação dialógica entre duas intelectuais afro-diaspóricas que são referências para as áreas da educação, relações étnico-raciais e epistemologias da liberdade, ao mesmo tempo que refuto toda e qualquer abordagem que sugira hierarquia entre os seus saberes a partir da desigualdade de seus locais de produção intelectual.

Literatura infantil e diálogos entre Nilma Lino Gomes e bell hooks

Muitos foram os intelectuais brasileiros que contribuíram para as reflexões e as diversas estratégias que permitiram a criação e a implementação das leis e ações afirmativas no Brasil. Dentre tantas personalidades podemos lembrar da professora Nilma Lino Gomes, que se destaca por ter sido atuante em diversos segmentos educacionais e políticos durante

a fase de implementação das primeiras ações afirmativas promovidas pelo Estado brasileiro para o enfrentamento ao racismo em nosso país.

Sua trajetória vai desde atividades de docência como professora da pós-graduação e graduação da UFMG, reitora da Universidade da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab, 2013-2014), até a ocupação de outros cargos públicos como Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial e Ministra das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos (2015-2016). Além disso, ela possui uma vasta produção intelectual com obras na área educacional, com ênfase nas relações étnico-raciais, gênero, diversidade, formação de professores e publicações infanto-juvenis das quais falaremos mais adiante.

Em seu artigo “Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos”, Gomes nos dá pistas a respeito das possíveis interseções presentes entre implementação da Lei 10.639 e os reflexos da referida lei nos processos de descolonização dos currículos a partir de produções artísticas. Observamos estas interseções a partir da afirmação de que as artes sempre reconheceram a centralidade das relações étnico-raciais que estruturam a formação social e cultural brasileira¹⁰⁶.

Esta compreensão pode ser exemplificada a partir de seu relato de experiência ao assistir o musical *Besouro Cordão-de-Ouro*, apresentado no FAN – Festival de Artes Negras de Belo Horizonte¹⁰⁷, obra que narrava a vida de um célebre capoeirista negro da Bahia. Dentre outras coisas, seu relato mostra que essa peça de teatro contemplava várias perspectivas de uma educação antirracista. A produção se colocava como narrativa contra-hegemônica, não apenas pelo tema privilegiado no espetáculo, mas também pela escolha de um corpo de atores e atrizes majoritariamente negros, e principalmente pela forma profissional e artística com a qual a música, a dança e elementos da cultura afro-brasileira foram utilizados para narrar a vida do capoeirista ao mesmo tempo que, de forma ritualística, a história do Brasil no pós-abolição. A vida de muitos negros da Bahia,

106 GOMES, Nilma Lino. Relações Étnico-Raciais, Educação e Descolonização dos Currículos. In Currículo sem Fronteiras, v. 12, n.1, pp. 98 - 109, Jan/Abr 2012.

107 O FAN-BH - Festival de Arte Negra é um festival que acontece bianualmente desde 1995 em Belo Horizonte, dedicado à valorização e à difusão da arte de matriz africana. Fomenta a inserção artistas da cidade em variados circuitos culturais.

histórias de resistência e organização da população negra foi contada e aprendida pela plateia sem hierarquizar saberes, ação política, emoção e arte.

Dessa maneira, a corporeidade de matriz afro-brasileira foi apresentada no espetáculo, finalmente “[...] obliterando o paradigma de folclorização das culturas negras que por tanto tempo hegemonizou nas representações artísticas sobre o negro na indústria cultural nacional”¹⁰⁸. Como já constatado por Nilma Gomes, essas intervenções artístico-culturais, quando não folclorizadas, superam muitas vezes aulas da educação básica e ensino superior.

Para além do objetivo artístico, a peça trouxe para aquele público uma excelente “aula” na qual se enfatizou a relação entre conhecimento, cultura e ação política. Talvez de forma mais didática e mais criativa do que todo o nosso empenho em diversificar as aulas que ministramos nos cursos de graduação e pós-graduação e na educação básica¹⁰⁹.

Neste sentido, é possível estabelecer diálogos entre Gomes e a educadora estadunidense bell hooks, autora da obra *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*, na qual hooks afirma que:

Ensinar é um ato teatral. E esse é o aspecto do nosso trabalho que proporciona espaço para as mudanças. (...) Para abraçar o aspecto teatral do ensino, temos de interagir com a “platéia”, de pensar na questão da reciprocidade. Os professores não são atores no sentido tradicional do termo, pois nosso trabalho não é um espetáculo. Por outro lado, esse trabalho deve ser um catalisador que conclame todos os presentes a se engajar cada vez mais, a se tornar partes ativas do aprendizado¹¹⁰.

Gomes chama atenção sobre o quanto as artes em muitos momentos respondem às questões de descolonização do currículo com mais assertividade, da mesma maneira que o aspecto “teatral” do *ensino emancipador* proposto por hooks pode ser aproximado diante do que a bell hooks vai chamar de uma necessidade de *entusiasmo pelo aprendizado*, em que não existem respostas prontas para práticas educativas, mas a necessidade de adotar uma pedagogia engajada, na qual as estratégias de ensino devem ser cons-

108 Gomes, 2012.

109 ibidem.

110 hooks, bell. *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p. 22.

tantemente modificadas, inventadas e reconceitualizadas, para dar conta de cada nova experiências de ensino-aprendizagem¹¹¹.

Principalmente quando se trata de momentos de aprendizagem que envolvam as questões étnico-raciais. Assim, as políticas públicas devem garantir o acesso da população negra à educação de qualidade e o respeito ao pertencimento étnico de cada estudante, pois as relações de aprendizagem e educação só serão de fato emancipadoras a partir da atuação dos educadores e da descolonização dos currículos, para que os discentes negros não se vejam obrigados a reproduzir o racismo estrutural nos diversos níveis de educação, sobretudo nas universidades.

Neste sentido, a abordagem de Gomes a respeito da necessidade de descolonização dos currículos dialoga muito com a exemplificação das violências estruturais abordadas na obra de hooks, a partir da experiência da população negra do sul dos Estados Unidos, que, como hooks, só acessou a universidade após o movimento de dessegregação racial.

Naquela época, os alunos oriundos de grupos marginais que tinham permissão para entrar em faculdades prestigiadas e predominantemente brancas eram levados a sentir que não estavam lá para aprender, mas para provar que eram iguais aos brancos. Estávamos lá para provar isto mostrando o quanto éramos capazes de nos tornar clones de nossos colegas (hooks, 2013, p 14).

Ou seja, quando pensamos nas estratégias da educação para o enfrentamento do racismo no ensino superior, assim como nas demais esferas de ensino, é preciso refutar as práticas de educação bancária, assumindo responsabilidades e o papel de uma pensadora/pensador crítica, para que as lógicas de produção de conhecimento não sigam como mantenedoras de epistemologias opressoras pautadas em valores eurocêntricos e na manutenção dos privilégios da branquitude.

Outro ponto de convergência entre essas duas intelectuais são as suas produções literárias destinadas ao público infantil, nas quais ambas têm como fio condutor de suas narrativas a valorização da estética de corpos negros a partir do cabelo. A obra de bell hooks *Meu crespo é de rainha* é um

111 ibidem.

livro-poema ilustrado, publicado originalmente em 1999, que apresenta o cabelo crespo com diferentes penteados e cortes de cabelo, representados de forma positiva e alegre, afirmando que o cabelo crespo é “macio como algodão” e “gostoso de brincar”. O livro é destinado a leitores iniciantes, com pouco texto, possibilitando a leitura autônoma. Outras camadas narrativas são apresentadas pelas ilustrações que enaltecem os fenótipos e beleza negra. (hooks, 2008)

Já a publicação *Betina*, livro infantil de Nilma, embora também fale de estética de corpos negros, tem sua narrativa centralizada na relação de uma avó com a sua neta e outros aspectos do cotidiano e subjetividades de pessoas negras. A narrativa apresenta Betina, uma menina que corria para o espelho todas as vezes que a sua vó terminava um penteado. Ela sempre gostava da imagem refletida no espelho. A tradição do penteado, Betina aprendeu com sua amorosa avó, que havia aprendido com sua mãe, que por sua vez aprendeu também com sua mãe e que havia aprendido com uma tia. Só que Betina foi além e espalhou a tradição para filhas e filhos, mães e avós que não eram os dela. Ela abriu um salão de beleza diferente e ficou conhecida em vários lugares do país.

Neste livro a autora nos convida a olhar o mundo de forma afirmativa por meio de ações e práticas de pessoas que nunca desistiram dos seus sonhos. Muitas delas estão pertinho de nós. O cuidado com a estética, a força dos penteados afros, é uma forma de expressar beleza, divulgar a riqueza cultural afro-brasileira e a força dos saberes ancestrais passados de geração para geração. Betina é um exemplo de criatividade e da força da ancestralidade viva das mulheres da diáspora africana no Brasil. A protagonista da história não é reduzida às suas características físicas ou ao enfrentamento a partir de seu cabelo (Gomes, 2009). A personagem do livro é inspirada na biografia de uma das mulheres entrevistadas na tese de doutorado de Nilma Lino Gomes, *Sem perder a raiz – corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*, de 2019.

A partir das referidas interlocuções podemos celebrar os avanços nas publicações literárias infantis com recorte étnico-racial e protagonistas negros, mas também refletir sobre o quanto as produções geradas no campo

acadêmico alimentam o mercado editorial e a produção de obras narrativas destinadas ao público infantil. Assim como as pesquisas e produção intelectual de Gomes e hooks são inspirações para suas produções literárias infanto-juvenis, a partir das pesquisas relacionadas ao enfrentamento do preconceito religioso publicaram-se mais livros sobre comunidades de terreiro e as práticas de tradição oral afro-brasileiras.

Narrativas e religiosidades

Nos últimos anos, visando à valorização da história e cultura africana e afro-brasileira, a partir da implementação das leis de políticas afirmativas, felizmente têm se intensificado os esforços de diversas instituições de pesquisa e pesquisadores para realizar mapeamentos sociais dos povos de terreiro em vários estados brasileiros. Os mapeamentos buscam promover e proporcionar a visibilidade social a essas comunidades tradicionais de matriz africana, combater a intolerância, colaborar para viabilizar mais segurança das atividades religiosas e facilitar o acesso aos direitos e prerrogativas já garantidos pelo ordenamento legal nacional, bem como de estados e municípios.

Da mesma forma que as pesquisas e produções acadêmicas sobre a necessidade de valorizar os fenótipos e estéticas afro-brasileiras incidem nas produções editoriais para o público infantil, o mesmo acontece em relação ao enfrentamento do racismo religioso e o esforço incessante de pesquisadores e instituições de pesquisa que visam valorizar, mapear e proporcionar visibilidade e maior segurança das atividades religiosas dessas comunidades tradicionais que frequentemente são vítimas do racismo e preconceito religioso. Neste sentido, Cleyde R. Amorim e Osvaldo Martins de Oliveira afirmam que:

as identidades de comunidades religiosas do candomblé manifestam-se também como identidades étnico-raciais, tendo como elementos diacríticos coletivamente apropriados para delimitar tais identidades, que são as matrizes e heranças culturais consideradas africanas presentes na memória coletiva e nas cerimônias, a saber: a forma de organização social em nações que remetem a uma origem africana; a mitologia dos orixás/inquices/voduns africanos trazida pelos seus itans (histórias mitoló-

gicas), pela língua, pelas vestimentas e adereços, que também tem referências mitológicas e que foram reelaborados a partir das roupas do século XIX; e a própria religiosidade de seus integrantes (Amorim, C. R. e Oliveira, 2020, p. 56).

Assim como as literaturas para infância que abordam a valorização das estéticas negras como possibilidade de prática antirracista, a leitura e partilha de narrativas mitológicas trazidas pelos *itans*¹¹² também contribuem significativamente para a emancipação e cidadania de sujeitos negros e não negros praticantes das religiosidades de matriz africana, da mesma forma que oportunizam que não praticantes do candomblé possam conhecer melhor a história e o universo cultural das comunidades afro-religiosas, construindo outras formas de representação e narrativa sobre essas identidades e comunidades negras no Brasil, que foram e ainda são historicamente vítimas de intolerância religiosa e cultural.

Olhares de Beatriz Nascimento para literatura negra na década de 1980

A poeta, historiadora, pesquisadora e professora universitária Beatriz Nascimento, importante voz da luta antirracista e ativista precursora da tradição intelectual negra brasileira, tem uma vasta obra a respeito das questões do racismo no Brasil. Em 1987 ela publicou um ensaio direcionado ao *II Perfil de Literatura Negra – Mostra Internacional de São Paulo*, pontuando as tensões, conflitos, apagamentos presentes nas literaturas afro-brasileiras e histórias escritas por pessoas brancas que apresentavam personagens negros. Este ensaio nos é precioso porque legitima o atual momento de comemoração em relação à produção literária produzida para a infância, por autoras e autores negras/os, mas também nos convoca à autocrítica e clama pela responsabilidade compartilhada de construirmos narrativas que superem os apagamentos sofridos historicamente pela cultura e literatura negra. Ela inicia a sua reflexão dividindo a literatura em duas perspectivas, estabelecendo um diálogo com o escritor e teatrólogo Josué de Sousa Montello.

112 Itans são narrativas orais míticas de culturas iorubanas que explicam a história do panteão de Orixás.

A primeira perspectiva reconhece a importância da oralidade como suporte narrativo e considera que a literatura negra brasileira se dá a partir das letras e composições, “sejam de manifestações artísticas coletivas como Congada, Folia de Reis, Boi Bumbá etc., sejam as composições dos sambistas nos centros urbanos”¹¹³, ao mesmo tempo que evidencia, a partir desta constatação, as políticas de Estado que excluíram os descendentes de africanos do processo educativo, gerando quase uma ausência da escrita na vida de grande parte da população negra do Brasil. Contraditoriamente, a oralidade é apresentada como o lugar da tradição de algo a ser preservado, mas também como resultado de uma denúncia do processo de dominação, desigualdade social e racial no Brasil.

A segunda perspectiva é apresentada com uma citação do livro *Tambores de São Luís*, de Josué Montello, explicando que

[...] Com raras exceções a literatura brasileira é pensada e escrita por autores brancos que fazem parte do grupo social e econômico dominante. Por intelectuais que repetem e reproduzem seres estereotipados nas suas narrativas, memórias ou ficções. Esta produção se faz transpondo o negro, numa narrativa, e principalmente, na memória, como a relação dominante entre branco e negro. A ele são dados os papéis mais subalternos, sejam relacionados ao sistema escravista, sejam relacionados ao sistema moderno de alocação de mão de obra. No primeiro caso, são escravos extremamente submissos [...] No segundo, homens e mulheres de profissão ou vidas marginais de uma realidade regional. Há ainda outro exemplo muito comum, negros sempre ambíguos entre o racismo e o processo de ascensão social (Nascimento, 2015, p.115)¹¹⁴.

Ou seja, nesta literatura e na análise de Beatriz Nascimento inserida no contexto da década de 1980, o negro é uma personagem “[...] que não fala de seus anseios mais íntimos enquanto homem, da visão de mundo verdadeira, das diversas gamas de sua psicologia, enquanto discriminado ou despossuído [...]”¹¹⁵. E complementa dizendo que

“As formas de luta negra para subtrair-se a essa condição na literatura analisada, quando existem, são sempre idealizadas, bei-

113

114 MONTELLO, Josue. *Tambores de São Luís*. Apud. NASCIMENTO, 2015.

115 NASCIMENTO, 2015, p.113.

rando um romantismo de certa forma exagerado, que não fica longe de um comportamento infantil, mostrando uma fragilidade que desemboca em perplexa frustração.

Essa literatura está atrelada a um modelo histórico do negro no qual seu grito dói sufocado pela avalanche de contradições de uma sociedade e culturas, que por terem sido produzidas fortemente pelo grupo ainda como escravo, às vezes funciona como impedimento da sua própria emancipação e modernização. Aí o negro é aquele que movido pela indignação e pela busca de mudanças serve como anteparo das lutas dos demais oprimidos. É ele muito mais um alcançador de bandeiras do que um agente de mudança, não ficando muito claras as especificidades de suas questões.

A literatura se comporta como se fizesse somente uma reflexão, colocando o negro fictício num confronto com o real a partir daquilo que é visto como produto de seu trabalho, o desenrolar de sua vida e o estar de suas relações com o mundo. Isto é, fica o descendente de africanos aprisionado a um só modelo cultural, reeducando-se por um fator de ficção.” (Nascimento, 2015, p. 115).

Considerações finais

Diante do histórico de legislações, políticas públicas que contribuíram para a promoção de equidade racial, da observação do cenário literário apresentado por Beatriz na década de 1980, e considerando as conexões presentes entre arte, educação e literatura infanto-juvenil, tanto nas abordagens por uma educação engajada e transgressora como a pautada por bell hooks, quanto pelas inspirações de Nilma Lino Gomes pela descolonização do currículo e entendimento do Movimento Negro como agente educador construtor principal de uma pedagogia da diversidade e da emancipação no Brasil, faz-se necessário celebrar todas as conquistas sociais que vêm ocorrendo nas universidades na perspectiva de descolonização dos currículos, bem como o desejo de rupturas epistemológicas e culturais de várias áreas do conhecimento incorporadas em todos os níveis de educação, do ensino básico ao superior, pelos debates raciais. Inclusive na literatura infantil, com personagens e autoras que se diferenciam das denúncias feitas por Bea-

triz Nascimento e outros intelectuais, porque a partir dos anos 2000, com o avanço das políticas públicas, intensificam-se tanto a produção de obras literárias escritas por pessoas negras no Brasil, quanto o acesso às narrativas estrangeiras afrodiaspóricas, como é caso de bell hooks.

Nilma afro-brasileira e bell afroestadunidense, em suas produções artístico-literárias, na qualidade de pesquisadoras e ativistas da área da educação, nos dão um breve panorama de como o racismo pode se apresentar no cotidiano dos afrodescendentes tanto em aspecto local, quanto global. Mesmo sendo de territórios geográficos diferentes, as duas intelectuais optam por dialogar com as infâncias acionando o corpo como um território. Utilizam o tema do cabelo na perspectiva de uma construção positiva de identidade e autoestima.

A literatura infantil, neste caso, é também uma ferramenta pedagógica que possibilita às crianças negras e de outros grupos sociorraciais desconstruir olhares preconceituosos, e, dialogicamente, dinamiza o campo educacional através da ludicidade em todas as suas esferas de atuação, seja na mediação de leitura ou contação de histórias, prática muito utilizada por educadoras/es na primeira infância e anos iniciais da educação básica.

Sendo assim, podemos afirmar que tanto Nilma quanto hooks contribuíram (e ainda contribuem) para a releitura da luta antirracista nos ambientes formais de educação básica e nível universitário e também nos ambientes de educação informal, como centros culturais, bibliotecas públicas, coletivos artísticos e mercado editorial. O pensamento antirracista de ambas ultrapassa a produção acadêmica e se materializa em ferramentas práticas de combate ao racismo na educação básica. No entanto, é importante ter um olhar crítico e atento para o fato de que, infelizmente, as violências raciais se reorganizam e se atualizam de modo constante.

Se antes das ações afirmativas essas violências se manifestavam em rituais pedagógicos e numa cultura escolar que silenciava sobre o racismo, o sexismo e as estruturas históricas da desigualdade no Brasil a ponto de a escola não falar/pensar na nossa diversidade cultural, homogeneizando assim todas as culturas e pessoas a partir do referencial da branquitude, hoje este mesmo componente homogeneizador atua de maneira desconectada sem relacionar

vida social e subjetividades de sujeitos negros com os diversos movimentos negros, as reconfigurações históricas de diferentes populações quilombolas, além das diversas comunidades e identidades religiosidades afro-brasileiras.

Esta monocultura de narrativas pode ser enfrentada e ressignificada justamente no campo da educação e das artes, que tem o poder de tratar de questões objetivas pela subjetividade e pelo sensível. Assim, é igualmente importante buscar contrapontos e suprir a necessidade de ampliarmos e diversificarmos constantemente os enredos literários para além dos tensionamentos raciais que aparecem via estética ou intolerância religiosa, bem como as *performances* artísticas de narração de histórias partilhadas oralmente, enfrentando os perigos dos novos discursos monoculturais sobre as diversas populações afrodescendentes do Brasil. Desse modo, talvez evitemos o aprisionamento de modelos citados por Nascimento.

Afinal, histórias também são fortes aliadas no enfrentamento da monocultura porque estas têm o poder de tratar questões objetivas e complexas, pelo viés da subjetividade e do apelo ao sensível.

Bibliografia

AMORIM, Cleyde Rodrigues e OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Identidade Religiosa e Visibilidade Social no Candomblé. *Revista Identidade!* V. 25, nº 1, São Leopoldo, (2020). Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/identidade/article/view/3935>

CASTRO, Maurício. GONÇALVES, Maria Alice Rezende. RIBEIRO, Ana Paula Alves. *História e Cultura Africana e Afro-brasileira na Escola* - Rio de Janeiro: Outras Letras, 2012

GOMES, Nilma Lino. Betina. Belo Horizonte. Mazza Edições: 2009.

GOMES, Nilma Lino. *Relações Étnico-Raciais, Educação e Descolonização dos Currículos*. In Currículo sem Fronteiras, v. 12, n.1, pp. 98 - 109, Jan/Abr 2012.

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro Educador: saberes contruídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. 3ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019

HAMPATÉ- BÂ, Amadou. *Tradição Viva*. In ki-Zerbo, J (Ed.) História geral da África, Volume I: Metodologia e pré-história da África, Bra: ática. Unesco, 1982

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: A educação como prática da liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013, p 22

hooks, bell. *Meu Crespo é de Rainha*. São Paulo: Boitatá, 2018.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história do negro na escola brasileira? *NGUZU: Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos*, v. 1, p. 62-67, 2011.

NASCIMENTO, Beatriz. *Todas (as) distâncias: poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento*. Salvador. Editora Ogum's Toque Negros, 2015.p.113

OLIVEIRA, Mafuane Silva de; GALANTE, Rafael. Um Djeli Entre Nós. In: Carla Italiano; Glauro Cardoso Vale; Júnia Torres. (Org.). *Catálogo forumdoc. bh.2020*. 24 ed. Belo Horizonte: Filmes de Quintal, 2020, v. 24, p. 182-184.

SISS, Ahyas. *Ações Afirmativas, Educação Superior e Neabs: Interseções Históricas*. [SYN]THESIS, Rio de Janeiro, vol.7, nº 2, 2014, p. Cadernos do Centro de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 181 – 190

OLIVEIRA, Mafuane Silva de. Projeto Chaveiroeiro: Tradição oral, mediação de leitura e percursos narrativos de uma contadora de histórias In. *Revista Crioula*. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/172872>>, acesso em: 04/10/20.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Ouro Preto da Palavra: Narrativas de Preceito do Congado Em Minas Gerais*. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2003.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. *Malungos na Escola: questões sobre culturas afrodescendentes e educação*. São Paulo: Paulinias, 2007

15. PROLEGÔMENOS DE UM QUILOMBO SIMBÓLICO, DE UM ILÊ DE PALAVRAS: O HISTÓRICO DE RESISTÊNCIA DOS *CADERNOS* *NEGROS*

*Oluwa Seyi Salles Bento*¹¹⁶

Resumo: O presente artigo foi fruto das reflexões nutridas na disciplina “Tópicos de Antropologia das Populações Afro-brasileiras: discussões sobre identidades raciais, educação e povos tradicionais de matriz africana”, e se propõe a analisar o histórico e algumas produções veiculadas pela série *Cadernos Negros*, organizada pelo grupo paulistano *Quilombhoje Literatura*, buscando evidenciar as aproximações entre esta iniciativa literária e dois conceitos marcadamente afro-brasileiros: o quilombo e o terreiro. Por fim, se inscreve tanto no campo da antropologia quanto no da literatura e demarca as raízes comuns e/ou análogas das formas de resistência e autodeterminação negra no Brasil.

Palavras-chave: Cadernos Negros; Quilombo; Terreiro; Resistência; Autodeterminação.

116 Doutoranda em Letras pelo PPGECLLP-USP com pesquisa sobre presença dos orixás na literatura brasileira. Professora, escritora e poeta. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6502043488991977>. E-mail: oluwaseyi@usp.br.

Introdução

Os *Cadernos Negros*, série de livros literários — que anualmente se alterna entre prosa e poesia — criada no final dos anos 1970 na cidade de São Paulo, são um importante veículo da produção de escritores e escritoras negros/as no Brasil, além de acomodar muito da experiência literária de pessoas negras, como produtoras, leitoras e críticas de literatura. É considerável o número de contistas e poetas que foram lançados/as para o grande público (ou mais amplamente divulgados/as) em decorrência da publicação, bem como é grande — e cada vez maior — a quantidade de trabalhos acadêmicos que citam brevemente ou mesmo pautam mais exaustivamente alguns textos das obras ou a série no todo que “tem sido fonte para ensaios, teses e estudos diversos por parte de estudantes de letras, pesquisadores e professores universitários” (Quilombhoje, [s/d]).

O que também tem crescido é a projeção desta série literária em meios em que não acessava, o que talvez reflita no aumento do público leitor. Finalista em 2020 do Prêmio Jabuti, uma das maiores distinções da literatura brasileira, a 42ª edição dos *Cadernos Negros* foi eficiente em comprovar que, para além do fim marcadamente militante referente à causa negra, a iniciativa também preza pela qualidade literária do que publica. Acerca dessa indicação ao Jabuti, Márcio Barbosa, um dos organizadores da coletânea, reflete o seguinte:

A notícia até pode surpreender porque *Cadernos* sempre caminhou na contramão do mercado editorial. Esse mercado sempre deixou invisíveis autorxs e textos que *Cadernos* insiste em tornar visíveis. Entretanto, a missão de dar visibilidade a essxs autorxs e textos sempre nos fez ver que tínhamos de cobrar de mercado e da Academia a atenção justa que autorxs negrxs merecem ter. Isto é, sempre procuramos e procuraremos combater o racismo que existe no campo literário. Fazemos isso de uma forma também prática, cobrando de livrarias, da grande mídia, de iniciativas como a do Jabuti e outras iniciativas similares maior atenção e visibilidade para a literatura afro-brasileira. Ao longo dos anos, a CBL [Câmara Brasileira do Livro] e o Jabuti têm se mostrado sensíveis a essas questões. E a recente curadoria do Jabuti teve iniciativas bem objetivas, que se refletiram na inclusão de mais juradxs pretxs, por exemplo. Isso talvez tenha resultado numa diversidade maior de livros, com publicações independentes tendo mais destaque, com vários autorxs negr-

xs como finalistas. Com certeza isso é positivo, pois reflete melhor a diversidade sociorracial que é o Brasil e a demanda que a sociedade vem tendo em relação às questões raciais, especialmente após o trágico caso de George Floyd. Ainda falta o regulamento do Jabuti fazer mais menção à questão da diversidade, por exemplo. Mas há um progresso. Pouco a pouco (muito devagarinho mesmo) o mercado editorial também está mudando. Está prestando atenção no que existe além do seu umbigo, nos quilombos modernos e periferias. Vamos pensar também que o mercado editorial brasileiro praticamente começou a partir da iniciativa de um empreendedor negro: Francisco de Paula Brito. Machado de Assis afirmou que ele é o primeiro editor digno desse nome no Brasil. (Barbosa In Quilombhoje, 2020, [s.p.])

Considerando tais ponderações, no presente artigo me proponho a pensar, mais detidamente, sobre a forma que esses escritores e escritoras, em seus textos e reflexões, apresentam e discutem questões caras à população negra no Brasil, ou seja, as informações e as experiências que a série literária “insiste em tornar visíveis”, nas palavras de Barbosa.

Elegendo trechos de algumas edições, refletirei neste trabalho sobre como as noções de quilombo e ilê, espaços que se centram em experiências historicamente negras, são utilizadas no processo de produção de sentidos simbólicos na organização das obras literárias e na economia de alguns textos que delas fazem parte. Como Márcio Barbosa menciona no trecho destacado anteriormente, a produção negra, “além do umbigo” do mercado editorial, conforma um verdadeiro “quilombo moderno”, e essa alusão não nos parece despropositada, posto que o grupo de escritores que edita e organiza os *Cadernos Negros* traz, no próprio nome, um quilombo vigente, na ordem da prática.

Antes da análise propriamente dita das obras e de seu projeto de construção coletiva, é importante apresentar um pouco do histórico e dos propósitos da militância literária promovida pelos *Cadernos Negros*, posto que tais aspectos se relacionam intimamente com o que quero evidenciar aqui.

Um refúgio (mais que) quarentenário no mercado literário brasileiro: o caso dos *Cadernos Negros*

Criada em 1978, a série *Cadernos Negros* é uma importante publicação literária que, desde sua fundação, tem como um de seus princípios a publicação e a circulação de escritores e escritoras e trabalhos literários (contos e poemas) marcadamente negros. O escritor e crítico literário Luiz Silva (Cuti) e o advogado e historiador Hugo Ferreira, idealizadores dos *Cadernos*, ainda em 1978, receberam apoio e reverberação de um jovem e ativo grupo de escritores e escritoras negros/as, rede essa que muito se amplificou e fortaleceu nos 45 anos de existência e excelência da série.

Os *Cadernos Negros*, cuja importância editorial é evidente, também configuram um relevante espaço de formação e manutenção de um grupo leitor expressivamente negro, parcela considerável da população, mas que por longo tempo não foi minimamente estimada. Cabe referir aqui o pioneirismo dos *Cadernos Negros* em considerar, especialmente, o grupo negro como receptor e leitor de suas produções literárias, sem esquecer de também ressaltar a importância das casas editoriais negras — por exemplo, Ananse, Aziza, Eleyé, Kitembo, Malê, Mazza, Nandyala, Ogum's Toques, Oralituras, Oriki, Padê Editorial, Pallas e tantas outras — que, de forma corajosa, levam esse público-alvo em conta.

Completamente independentes das grandes editoras e sendo, desde sua primeira edição, financiados coletivamente pelos escritores e escritoras das obras, a organização e publicação dos *Cadernos Negros* são geridas pelo grupo *Quilombhoje Literatura*. Este grupo, criado em 1980 e inicialmente formado pelos escritores Cuti, Oswaldo de Camargo, Abelardo Rodrigues e Paulo Colina, poucos anos depois de sua formação foi acrescido das participações de Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa, Jamu Minka, Miriam Alves e Oubí Inaê Kibuko (sendo os dois primeiros os atuais coordenadores do grupo e organizadores das obras literárias).

O coletivo, que passou por algumas mudanças nesses mais de quarenta anos de trajetória, foi marcado por um momento inicial mais acadêmico, de discussão teórica e formal de textos de escritores/as negros/as, como Abdias do Nascimento, Lino Guedes e Solano Trindade, mas também viveu

momentos que pendiam mais à faceta sociocultural e política, com a divulgação dos *Cadernos* em meios não acadêmicos e a realização de saraus — como a extinta Roda de Poemas e o atual substituto Sarau Afromix.

Desde seu surgimento, os *Cadernos* causam uma considerável movimentação no cenário literário e cultural do país, e mais especialmente de São Paulo, onde nasceu e reside até hoje a maioria dos fundadores e membros iniciais do grupo. A proposta de ser uma voz de autonomia, ancestralidade e coletividade negra no seio da literatura brasileira permanece sendo um importante lastro do grupo *Quilombhoje* e da série *Cadernos Negros*.

Exemplo dessa relação dinâmica e profunda dos fundadores dos *Cadernos* com a experiência social e literária do povo negro no Brasil já se expressa no título da série, a qual comunga com ideias de autodeterminação, gestadas e praticadas por uma incontornável escritora brasileira. Hugo Ferreira, o criador do nome da série, aponta que “em 1977 tinha morrido a Carolina (Maria de Jesus), e ela escrevia em cadernos; a gente também escrevia nossas poesias em cadernos, somos da geração anterior ao computador e muita gente não tinha máquina. Uma coisa muito simples se tornou uma coisa muito forte, os cadernos eram algo nosso” (Ferreira *apud* Costa, 2008, p. 25).

Como já discutido até então, as interações entre novo e antigo, descendente e ancestral, além da criação e da consolidação de uma base de escritores/as, leitores/as e críticos/as negros/as, são noções muito caras ao projeto literário da série *Cadernos Negros*, na medida em que são justamente os princípios de coletividade que permitiram que a série permanecesse em produção, trazendo, nas páginas da mesma edição, textos de escritores/as consolidados/as, de presença recorrente nos *Cadernos*, e também de novatos/as, que veem a coletânea como um espaço importante para suas carreiras em construção ou ascensão.

Cabe convocar, neste contexto, a experiência da escritora e crítica literária Conceição Evaristo, que passou a publicar textos de sua autoria na 13ª edição da série, em 1990, e desde então tornou-se uma figura importantíssima no cenário da literatura brasileira, sobretudo a produzida por pessoas negras. É nessa referida edição dos *Cadernos Negros* que o poema

“Vozes-mulheres”, um dos mais paradigmáticos e célebres de Conceição, foi publicado pela primeira vez. Hoje, esse poema dá nome a mesas redondas e simpósios de literatura, está no centro da discussão de artigos, dissertações e teses e chega às salas de aula como disparador de propostas sobre a genealogia e ancestralidade negras.

Em relação à série e à preparação a ela atinente, todos/as os/as escritores/as da obra a ser publicada têm as mesmas responsabilidades, como se ressalta no início de cada novo processo de avaliação de textos: “Lembramos que *Cadernos Negros* continuará existindo a partir do empenho e participação de cada autor(a). A existência de *Cadernos* se faz a partir de cada um de nós que participa.” (Barbosa; Ribeiro *in* Quilombhoje, 2021). E essa resolução norteia tanto a organização da série quanto o conteúdo de alguns textos que a compõem, como apresentarei adiante.

Cadernos Negros: um quilombo simbólico

Desde o título do grupo organizador da série *Cadernos Negros*, passando pelas práticas de planejamento e publicação e chegando, finalmente, às ideias e experiências veiculadas pelas obras literárias em si, são nítidas algumas marcas que o conceito de *quilombo* deixa nas escolhas e proposições do *Quilombhoje Literatura*. Segundo Cuti, criador da expressão, a concepção do termo que dá nome ao grupo resulta do “nome Quilombo mais a palavra ‘hoje’” (Cuti *In* Callaloo, 1995, p. 901). Além disso, o escritor afirma que tal expressão “é um neologismo que inclui a atualidade do quilombo, a noção da nossa retomada histórica, e ela inclui a palavra ‘bojo’, ou seja, a nossa literatura está no bojo de um movimento maior, que é o Movimento Negro Nacional” (Cuti *In* Callaloo, 1995, p. 901).

A partir dessa breve explicação e recapitulação histórica da fundação e da autopercepção do grupo, é possível perceber de que maneira a prática do *Quilombhoje* se aproxima, de forma simbólica, a conceitos balizadores da experiência quilombola — a etnicidade, a memória e a tradição — elencados por Osvaldo de Oliveira, docente da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), em seu artigo “Quilombos e demarcadores de identidades: análise de três casos sucintos no estado do Espírito Santo”.

É importante dizer que o aspecto da etnicidade é delineado pelas condições raciais, fenotípicas e de autoidentificação negra por parte dos autores e autoras do grupo, que se unem visando esses pontos em comum; já os aspectos de memória e tradição que, nesse caso, caminham juntos, são delineados tanto pelo letramento político acerca do apagamento da experiência negra no meio literário quanto pelo desejo de reverter essa situação pela publicização de novos nomes e também pela valorização de nomes importantes no processo de inscrição negra nas letras brasileiras (por exemplo, Carolina Maria de Jesus, que inspirou o título da série).

Em participação recente na mesa de abertura do XX Encontro do Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, Miriam Alves, lembrando a fundação e os números iniciais dos *Cadernos Negros*, defendeu que a série “aglutinou escritores negros que estavam dispersos em publicações solo artesanais” (Alves, notas, 2021). Essa elucidação da escritora é importante por não perder de vista que escritores e escritoras negros/as, antes da fundação dos *CN*, existiam e produziam por conta própria, mas também por ressaltar o papel agregador que a série desempenhou e ainda desempenha.

A lógica do agregamento, da soma de forças, é indispensável para a maneira com que o *Quilombohoje* optou por manter o projeto da série. Para todos os números, leitores de longa data, escritores recorrentes e críticos literários especializados em literatura produzida por pessoas negras são convidados para participar da seleção dos contos ou poemas, a depender do ano. As pessoas que pretendem publicar na edição, submetem seus textos, de modo anônimo, e realizam o pagamento dos gastos editoriais — recebendo, após a publicação, alguns exemplares para comercialização.

Os textos passam por duas rodadas de avaliação, recebem as devolutivas, orientando possíveis mudanças, e, ao fim do processo, aqueles que foram considerados de excelência figurarão na coletânea publicada. Sem esse conjunto de pessoas que se dedicam no empreendimento comunitário de preservar a recorrência dos *Cadernos Negros* e ainda manter a alta qualidade literária dos textos, a publicação já estaria extinta.

À luz da definição escolhida pelo professor e pesquisador Osvaldo Oliveira em seu artigo já referido anteriormente, quilombos são “tipos organizacionais do presente, onde seus integrantes recorrem à [sic] diferentes experiências e saberes herdados de seus antepassados, acrescentando contribuições novas por meio de um processo social de ressemantização e têm a preocupação em transmitir suas inovações às gerações futuras” (Oliveira, 2016, p. 14).

De modo similar, o Quilombhoje Literatura, na qualidade de organização social e artística, também é “do presente”, pauta sua produção nas vivências e conhecimentos do grupo e está, para além de “transmitindo suas inovações”, convidando as gerações mais jovens a fazerem parte dessa produção. Nas páginas de uma das edições mais recentes dos *Cadernos Negros*, por exemplo, encontramos textos de escritores e escritoras com menos de trinta anos e de outros e outras já beirando os setenta. A série *Cadernos Negros*, nesse sentido, configura-se justamente como um espaço de resgates, manutenções e de renovações necessárias para a continuidade do projeto.

Ao longo de suas reflexões sobre a existência e as especificidades das comunidades remanescentes de quilombos, Oliveira recorrentemente utiliza a palavra “autonomia” para pontuar a importância dessas experiências para a(s) identidade(s) do país. Essa autonomia de que fala Oliveira também é amplamente refletida pelo sociólogo e jornalista Clóvis Moura em sua paradigmática obra *Quilombos: resistência ao escravismo*, na medida em que parte da tese que Moura defende tem por base a existência orgânica e responsável do quilombo à escravidão:

No Brasil, o quilombo marcou sua presença durante todo o período escravista e existiu praticamente em toda a extensão do território nacional. À medida que o escravismo aparecia e se espalhava nacionalmente, a sua negação também surgia como sintoma da antinomia básica desse tipo de sociedade. [...] O fato é que, no Brasil, como nos demais países nos quais o escravismo moderno existiu, a revolta do negro escravo se manifestou. Devemos dizer, para se ter uma ótica acertada do nível de resistência dos escravos, que a quilombagem foi apenas uma das formas de resistência. Outras, como o assassinio dos senhores, dos feitores, dos capitães-do-mato, o suicídio, as fugas individuais, as guerrilhas e as insurreições urbanas se alastravam por todo o

período. Mas o quilombo foi a unidade básica de resistência do escravo. (Moura, 1943, p. 13-14)

À vista dessas reflexões que conjugam, social e historicamente, ideias de autonomia e resistência à experiência negra no Brasil, é importante acrescentar as noções religiosa e espiritual a essa equação, já que tais dimensões são largamente referidas em várias edições dos *Cadernos Negros*, muitas vezes como uma forma de, ainda em uma gramática de autonomia e resistência, colocar crenças e práticas recorrentemente inferiorizadas em um lugar de valorização, naturalização e eficácia frente à opressão do racismo em suas muitas configurações.

Cadernos Negros: um ilê de palavras

Apresentar, neste artigo, momentos em que a sociedade e seus objetos culturais — as artes plásticas, a música e a literatura, por exemplo — reservaram às religiosidades afro-brasileiras o espaço de emissárias do Mal não é uma tarefa difícil posto que, inegavelmente, vivemos em um país notadamente cristão — religião que *demand*a a existência do Mal (ou do que julga ser o Mal) para o triunfo do Bem (ou do que julga ser o Bem). No entanto, é mais profícuo seguir enfatizando aquilo que, como tenho apontado até então, insere-se em uma lógica de autonomia e resistência e garante que a fé negra seja representada de modo mais positivo e sensível: os *Cadernos Negros*.

Um trabalho analítico importante, que se centra no histórico e nos temas dos *Cadernos* de forma sistemática, é o realizado pelo escritor e pesquisador Carlindo Antonio, docente da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Em sua tese de doutoramento, intitulada “Cadernos Negros: esboço de análise”, o autor debruça-se sobre “poemas, contos, teorias, autores, leitores, estudiosos e militantes, numa verdadeira encruzilhada” (Antonio, 2005, p. 9). Os trabalhos veiculados pela série literária abordam “questões que constituem uma rede polifônica de adesão à cosmogonia negra e [a]os lugares das noções textuais da negrura” (Antonio, 2005, p. 9). Essa dita “adesão à cosmogonia negra” de fato é perceptível ao longo das coletâneas, muitas vezes alinhavada a múltiplas formas

de militância, mesclada a relatos da vida cotidiana e associada à recuperação/reiteração da identidade dos sujeitos dos poemas e contos. Acerca disso, trago exemplos citados na tese de Carlindo Antonio.

Cuti, em um poema publicado no volume 9 dos *CN*, apresenta:

Poema axexé para o Tonhão

Mataram você

Com muitos tiros:

desprezo

desemprego

desamor

racismo

Agora bóias, FlorEgum

Na pazciência desta lagoa de memória

águas de Oxum.

(Cuti, p.117, 1986 *apud* Antonio, 2005, p. 84)

O poema mostrado acima convoca a experiência religiosa afro-brasileira para problematizar a morte literal e simbólica de Tonhão, sujeito de quem se fala no poema. Já no título, o ponto de vista desenvolvido no texto é delimitado (ou ampliado) pela referência ao axexê, ritual de reintegração espiritual de pessoas iniciadas no culto de orixá definido pela antropóloga Juana Elbein como “a passagem da existência individual do *àiyé* [mundo material] à existência genérica no *òrun* [mundo espiritual]” (Elbein dos Santos, 2012 [1975], p. 270). O neologismo “FlorEgum”, que junta os termos “flor” e “Egum” — os antepassados/falecidos — para conformar uma imagem daquilo que paira tranquilamente sobre a água, mas não qualquer água: o líquido é a memória daqueles/as que amam e sentem falta de Tonhão.

Nesse contexto, Cuti associa dois dados mitológicos, que são a relação entre o orixá Oxum e a água doce e o contato recorrentemente de afeto e cuidado entre esse orixá e as pessoas que fazem sua passagem para o orum. Tal relação com as águas também fica explícita na configuração na página

dos versos e estrofes, os quais parecem desenhar a dança das águas, em seu constante vai e vem.

A seguir, Márcio Barbosa, em um poema publicado no volume 13 dos *CN*, apresenta:

E assim exuir

E assim exuir
exuar refluir
exuzir revoar
com exu exuir

Em trasexuesco
re-rir, gargalhar
deixando exuoso
o homem riar

E assim deixar vir
a essência orixante
o teor exuente

o fecundante, o movente
pra poder refazer
os caminhos da gente (Barbosa, 1993, p. 38 *apud* Antonio, 2005, p. 96-97)

Este poema, em relação ao anteriormente analisado, torna a relação com a experiência religiosa afro-brasileira mais explícita e recorrente, ao partir do nome do orixá Exu para criar uma nova língua. Mais uma vez o uso dos neologismos ampara a criação poética, permitindo que o sujeito lírico diga o que a língua não permite, em suas palavras e construções já existentes. Barbosa recorre a dados mitológicos do orixá do movimento, dos iní-

cios e da ordem para gerar novas palavras que dialogam com esses campos semânticos.

Exu se torna verbo em “exuir”, palavra que remete à ideia de movimentação; em seguida, Exu se torna “exuzir”, que por sua vez remete à ideia de execução, realização; mais adiante, Exu se torna adjetivo em “exuoso”, termo que sugere uma integração pelo sujeito de aspectos característicos de Exu; por fim, a palavra “exuente”, similar à anterior, também traz essa ideia do que é essencialmente relacionando a Exu, porém em processo, em devir. Essa forma de utilizar o nome do orixá Exu como pedra angular para a criação de outras palavras, palavras que não conhecemos porém entendemos por que são organizadas pelas lógicas da língua portuguesa, dialoga intimamente com a capacidade mítica de Exu de fazer ordem a partir desordem, de “fazer os caminhos da gente”, segundo suas regras particulares.

Por fim, Esmeralda Ribeiro, em um poema publicado no volume 27 dos *CN*, apresenta:

Ritual de Ageum

Descongele o olhar daquele policial,
Que, supondo-se autoridade máxima,
deixa em migalhas sua dignidade,
aqueça o ódio em seu coração,
mas no quarto escuro agradeça,
em orações, pelo tiro que,
sendo suspeito ou não,
você não levou.
Por último,
coloque dentro de um alguidar
humilhações, pessimismo, migalhas da dignidade,
tempere com dendê e amasse até virar farofa
decore com sete pimentas vermelhas
num sagrado ritual
sirva na encruza para cada um,

o homem da cruz, Maria Padilha e Exu
saborear. (Ribeiro, 2004, p. 61 *apud* Antonio, 2005, p. 138-139)

Este poema, assim como o de Barbosa, elege, centralmente, a figura e os princípios de Exu para construir sentidos e sinalizar os processos de transformação e reorganização, porém também tem alguns aspectos em comum com o texto escrito por Cuti. Esmeralda, no processo de apresentar alguns aspectos do racismo, elenca uma série de violências a que os corpos negros recorrentemente são submetidos. No entanto, se Cuti parte dessas agressões para costurar os motivos de uma morte, Esmeralda as transforma em ingredientes de um ritual de celebração da vida (“agradeça,/em orações, pelo tiro que,/sendo suspeito ou não,/você não levou”).

Desta forma, tudo neste texto — até a violência policial e os sentimentos negativos que esta gera — é revertido e metamorfoseado, reordenado segundo a lógica de Exu, em função da ritualística de agrado e agradecimento às entidades de proteção. Esses ingredientes são amassados até que se tornem farofa que, servida com pimentas, é um dos pratos favoritos das entidades guardiãs na umbanda e do orixá Exu no candomblé. Além disso, é interessante notar que “o homem da cruz”, possivelmente Jesus Cristo, também é representado como um guardião, ladeado por pombogiras e exús, e recebe oferendas em encruzilhadas.

Em suma, os três poemas brevemente analisados anteriormente instauram a presença do sagrado afro-brasileiro na produção e na legitimação literária de pessoas negras e evidenciam a considerável importância que tal fator possui no enfrentamento das dificuldades impostas pelo racismo e na forma de decifrar e ordenar a vida. O movimento de encontrar sentido e autoridade no próprio arcabouço cultural, religioso e espiritual, percebendo-o como eficaz frente às violências e organizador da relação dos indivíduos consigo mesmos, trava um profícuo diálogo com as lógicas de autonomia e resistência discutidas anteriormente.

O letramento particular possibilitado pela experiência religiosa-espiritual afro-brasileira e a noção de que ela, também como símbolo, tem um papel importante na produção de sentidos estéticos são grandes responsá-

veis pela aparição, na literatura e na arte em geral, de informações e referências mitológicas, ritualísticas e de suas repercussões na mente e no corpo dos professantes desta fé. José Henrique Freitas Santos, professor da Universidade Federal da Bahia (UFBA), refletindo justamente sobre essas questões, cunha o conceito “Literatura-terreiro”, o qual “está ligado à ética e estética de textos produzidos *desde o corpo negro* permeado pela cosmogonia africana e negro-brasileira” (Freitas, 2014, p. 5, grifos do autor). O pesquisador em questão, a fim de explicar mais largamente a categoria teórica que funda, explica que

[...] a literatura-terreiro é aquela ainda que está na encruzilhada das literaturas — divergente, maloqueira, marginal, periférica e da litera-rua — gravitando, acima de tudo, por entre as experiências de uma militância artística do movimento negro e de uma literatura afrobrasileira [sic]. Daí a questão do racismo, da vinculação a uma perspectiva da diáspora negra terem se tornado temas recorrentes nesta literatura-terreiro, convertendo-se numa força, cuja violência fundadora transcende o revanchismo e busca escapar às armadilhas do que Fanon (2008) já chamava de escravidão mental. Assim como quer Nietzsche em relação à história (2003), ela é uma literatura intempestiva: no tempo, contra o tempo e em favor de um tempo vindouro. Por isso, é preciso co-mover-se para lidar com a literatura-terreiro. Seu principal signo: Exu, entidade do panteão das religiões de matriz africana que não pode ser mapeada através das noções de bem e mal. (Freitas, 2011, p. 176)

Com vistas no que nos apresenta Freitas, parece coerente vincular os poemas que escolhi para figurar neste trabalho à proposta conceitual da Literatura-terreiro, na medida em que aquilo que inscrevem e defendem realmente ensaia a transcendência da revanche, apostando em uma gramática de emancipação e autorreferenciação. Em todos os textos dos *Cadernos Negros* apresentados e analisados, é nítida a demarcação de aspectos de um cosmo sentido localizado étnica e eticamente: a militância por respeito e valorização da negritude como vida, espiritualidade e racionalidade fica explícita nas escolhas de temas (a morte e a violência policial, mas também a transformação e reordenação literal, gramatical e mágica desses fatores) e na maneira desafetada e criativa de tocar nessas feridas ainda abertas da sociedade brasileira.

Conclusão (ou algo que o valha)

Ao longo deste artigo, cujo recorte é grandemente tributário de minha formação em literatura brasileira — em especial, a produzida por pessoas negras — e do meu gosto por explorar de que maneira a negritude e suas evidências (ou lapsos) podem ser sinalizadas na criação literária, busquei refletir sobre as correspondências entre essa produção, pontualmente a veiculada à série *Cadernos Negros*, e dois aspectos que, ao meu ver, são parte dessa dita evidência: o quilombismo como organização social e política específica e o terreiro como mantenedor de um referencial religioso-espiritual também específico.

Em relação ao diálogo com os sentidos do quilombo, algumas das proximidades são bastante explícitas, posto que o nome do coletivo, *Quilombohoje Literatura*, já denota tal afiliação de perspectiva. No entanto, numa camada menos patente, atinente às maneiras de estruturar o projeto, seus rumos e padrões, o quilombo também surge como método em alguns aspectos: a autogestão, a coletividade e a junção de forças são os principais deles. Parti de reflexões de Osvaldo Oliveira (2016) e Clóvis Moura (1943) para vincular as experiências atuais e históricas vividas em quilombos às experiências literárias e simbólicas criadas e apresentadas nos *Cadernos Negros*.

Adiante, em relação ao diálogo com os sentidos do terreiro, foi necessário mergulhar no conteúdo literário dos *Cadernos* para demonstrar os contatos. Partindo de três poemas curtos, publicados com certa distância temporal entre si — escritos, respectivamente, por Cuti (1986), Márcio Barbosa (1993) e Esmeralda Ribeiro (2004) — e que perpassam, de diferentes formas, uma relação com o sagrado afro-brasileiro, teci breves análises literárias focadas em compreender o papel da presença dos orixás e dos rituais religiosos nos textos. Parti de reflexões de Henrique Freitas para refletir sobre a relação tríplice entre literatura, religião/espiritualidade e sociedade.

Discutir sobre e indagar as representações realizadas acerca das experiências negras nas artes, de forma constante, é um processo importante porque, a meu ver, os símbolos se prendem muito fortemente ao nosso imaginário e à nossa visão de mundo. Por vezes adquirem contornos de “verdade”, e as verdades, sabemos, têm força mesmo quando são falaciosas. Dis-

putar as narrativas ficcionais e as construções poéticas, buscar e evidenciar nelas perspectivas que valorizem grupos e vivências subalternizados historicamente é garantir que, minimamente, o território do imaginário e a obtenção de conhecimento mediado pela arte sejam um pouco mais democráticos.

Ao cabo da produção deste artigo, fico mais interessada pelas possíveis manifestações artísticas da negritude. Fico também mais convicta de que aspectos políticos e de militância tornam-se mais contundentes quando apresentados também com fim estético. Desse modo, à guisa do encerramento do que busquei defender, é importante frisar, novamente, a dimensão de autonomia e resistência, tantas vezes reiterada, que a literatura produzida por pessoas negras atualiza e alarga, em honra aos ancestrais, quando convoca, em seu processo de produção de sentidos, símbolos tão significativos e dinâmicos, como o quilombo e o terreiro, em germe e em fruto.

Bibliografia

ALVES, M. Miriam Alves conversa com Emerson Inácio. São Paulo/ Maricá, RJ. 24 nov. 2021. *Notas*. Mesa de Abertura do XX Encontro de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. Online.

ANTONIO, C. F. *Cadernos Negros: esboço de análise*. 2005. 262f. **Tese** (Doutorado em Teoria Literária) — Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_a56e366d1a86133ede42570dc4f98b04>. Acesso 14 nov. 2021.

BARBOSA, M. & RIBEIRO, E. Chamada *Cadernos Negros* volume 44 - contos afro-brasileiros, 15 jul. 2021. *Notas*.

BARBOSA, M. *Cadernos Negros e o Jabuti*. In: *Quilombhoje* - Informes, comentários e outras coisas, 29 out. 2020. Disponível em: < <https://www.quilombhoje.com.br/blog/?p=2430>>. Acesso 16 nov. 2021.

BARBOSA, M. E assim exuir. In: ANTONIO, C. F. *Cadernos Negros: esboço de análise*. 2005. 262f. *Tese* (Doutorado em Teoria Literária) — Instituto

de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_a56e-366d1a86133ede42570dc4f98b04>. Acesso 14 nov. 2021.

CENTRO CULTURAL SÃO PAULO. Cadernos Negros: a literatura nacional como difusão da consciência. Disponível em: <<http://centrocultural.sp.gov.br/2020/03/11/cadernos-negros-a-literatura-nacional-como-difusao-de-consciencia/>>. Acesso 14 nov. 2021.

COSTA, A. “Uma história que está apenas começando (período de 1978 a 2008): Um pouco de história de Cadernos Negros” In: CADERNOS NEGROS: Três décadas. Ensaios, poemas e contos. BARBOSA, M. & RIBEIRO, E. (Orgs). v. 30, São Paulo: Quilombhoje, 2008, pp. 19-39.

CUTI [Luiz Silva] & ROWELL, C.H. “Luiz Silva: Uma entrevista”. Callaloo, v. 18, 4., pp; 901-904. 1995. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/3298901?refreqid=excelsior%3A0f66b0227d4ae37d8fb055a82b969973>>. Acesso 16 nov. 2021.

CUTI [Luiz Silva]. Poema axexé para Tonhão. In: ANTONIO, C. F. Cadernos Negros: esboço de análise. 2005. 262f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) — Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_a56e366d1a86133ede42570dc4f98b04>. Acesso 14 nov. 2021.

CUTI [Luiz Silva]. Quilombhoje e Cadernos Negros. Disponível em: <<https://www.cuti.com.br/artigocardernosnegros>>. Acesso 18 nov. 2021.

FREITAS, J. H. & SANTOS, G. “Reflexão sobre o conceito literatura-terreiro”. Revista Inventário, 14., pp. 1-10. 2014, Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana. Disponível em: <http://www.inventario.ufba.br/14/Entrevista_Henrique.pdf>. Acesso 10 nov. 2021.

FREITAS, J. H. “A literatura-terreiro na cena hip hop afrobaiana”. A Cor das Letras, v. 1, 12, pp. 171-186, 2011, Feira de Santana: Universidade Estadual

de Feira de Santana. Disponível em: <<http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1491>>. Acesso 10 nov. 2021.

INSTITUTO MOREIRA SALLES. Cadernos Negros - Quilombhoje (SP). Programa Convida. Disponível em: <<https://ims.com.br/convida/cadernos-negros-quilombhoje/>>. Acesso 17 nov. 2021.

MOURA, C. Quilombos: resistência ao escravismo. São Paulo: Editora Ática, 1993.

OLIVEIRA JÚNIOR, L. I. de. Cadernos negros: entre a arte literária e a luta pelos direitos da população negra brasileira (1978-1988), 2017. 161f. Dissertação (Mestrado em História) — Faculdade de História, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife. 2017. Disponível em: <<http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede2/bitstream/tede2/6943/2/Lenivaldo%20Idalino%20de%20oliveira%20Junior.pdf>>. Acesso 14 nov. 2021.

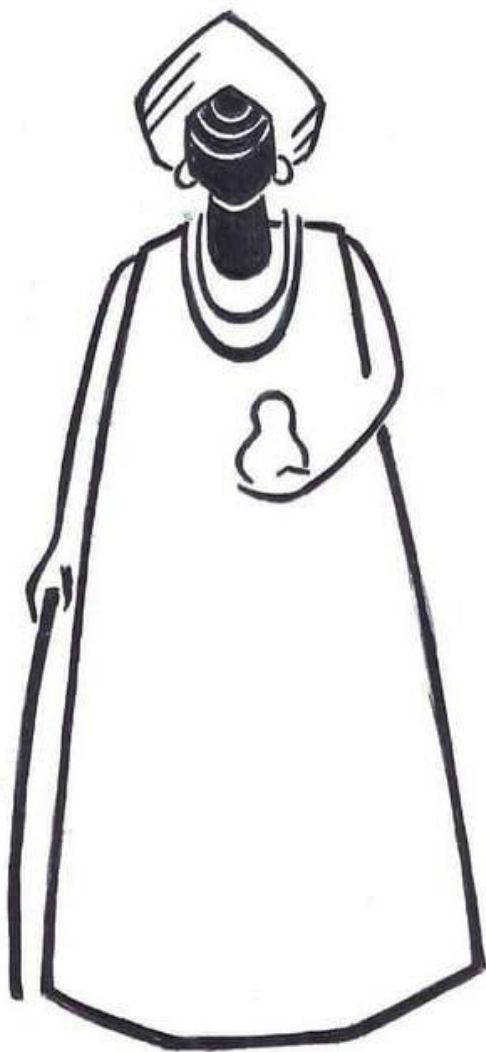
OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. “Quilombos e Demarcadores de Identidades: Análise Sucinta de Três Casos no Estado do Espírito Santo”. Revista Ambivalências, v. 4, 7., pp. 10-41. 2016, São Cristóvão: Universidade Federal do Sergipe. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/article/view/5539>>. Acesso 17 nov. 2021.

QUILOMBHOJE. Histórico Quilombhoje. Quilombhoje: Espírito de quilombo nos dias de hoje. Disponível em: <https://www.quilombhoje.com.br/quilombhoje/historicoquilombhoje.htm>>. Acesso 1 nov. 2021.

RIBEIRO, E. Ritual de Ageum. In: ANTONIO, C. F. Cadernos Negros: esboço de análise. 2005. 262f. Tese (Doutorado em Teoria Literária) — Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/CAMP_a56e-366d1a86133ede42570dc4f98b04>. Acesso 14 nov. 2021.

SALLES-BENTO, O. S. “Literatura, afeto e comprometimento social: a importância da obra de Conceição Evaristo na educação”. Disponível em: <<https://www.escrevendoofuturo.org.br/blog/literatura-em-movimento/literatura-afeto-e-comprometimento-social-a-importancia-da-obra-de-conceicao-e-varisto-na-educacao/>>. Acesso 10 nov. 2021.

POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA



Nana

16. ESTRATÉGIA DE ENFRENTAMENTO DO RACISMO NA/PELA EDUCAÇÃO MUSICAL.

*Erika Muniz da Cruz*¹¹⁷

Resumo: Este presente artigo visa tecer reflexões sobre a relação do Instituto Baccarelli com as seguintes temáticas¹¹⁸: Ações Afirmativas, Lei 10.639/03 e uma educação antirracista usando como objeto de análise a Orquestra Sinfônica Heliópolis pertencente ao Instituto Baccarelli, cujo instituição é voltada para o ensino de música à comunidade do bairro Heliópolis- São Paulo. **Palavras-chave:** Enfrentamento do racismo, Educação musical, Ações Afirmativas, lei 10.639/03.

Introdução

O Instituto Baccarelli (IB) foi fundado em 1996, após um incêndio devastador na comunidade de Heliópolis. Este fato comoveu o maestro Silvio Baccarelli que se propôs a ensinar música para 36 crianças da comunidade. A partir desta atitude do Maestro nasceu a primeira orquestra sinfônica oriunda de uma favela. Isso posto, vamos refletir em que medida as instituições de ensino de música como o Instituto Baccarelli reproduzem uma educação musical eurocêntrica ao não obter, no repertório trabalhado pelas suas orquestras, referências de compositores/as brasileiros/as, negras/os e mulheres.

Por ser um problema estrutural da sociedade brasileira, o racismo e o patriarcalismo institucional, que são mecanismos de difusão do colonialismo cultural, também podem ser identificados nas instituições de ensino de música como escolas, universidades, conservatórios e nos cursos públicos e privados. Nos anos da minha vida estudantil, profissional e acadêmica, pude observar que pouco se incentiva e se executa repertório de compositores/

117 Mestranda no Programa de Pós Graduação em Música pela Universidade de São Paulo (ECA/ USP). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6744421499970817> E-mail: erikamunizsoprano@gmail.com

118 Algumas temáticas trabalhadas na disciplina "Tópicos de Antropologia das Populações Afro-brasileiras: discussões sobre identidades raciais, educação e povos tradicionais de matriz africana" ministrada pela Profa. Dra. Cleyde Rodrigues Amorim

as brasileiros/as, negros/as nas instituições de ensino de música cujo foco é um repertório hegemônico branco europeu.

Podemos afirmar que existe uma lacuna no ensino da música quando se trata da inserção da música sinfônica composta por compositores brasileiros e de descendentes de africanas/os. Além disso, mesmo as instituições que trabalham com um público que expresse também outro tipo de cultura musical (como os projetos sociais do terceiro setor), a proposta pedagógica dessas instituições de ensino da música é oferecer como princípio a musicalidade europeia.

O Instituto Baccarelli localiza-se na Estrada das Lágrimas 2317. Sua missão é “oferecer um trabalho educacional pleno, que transcenda a profissionalização musical, suscitando em crianças e jovens em situação de vulnerabilidade social valores como disciplina, respeito, criatividade, convivência e senso colaborativo em grupo – essenciais à formação e ao desenvolvimento de qualquer cidadão em nossa sociedade” e sua visão é: “Ser reconhecida como uma instituição de excelência, a qual – por meio da educação musical – contribui para o desenvolvimento de uma sociedade mais justa.”¹¹⁹ Isso posto, comprovamos a problematização que está ligada à hipótese principal. São eles: (a) o desenvolvimento de uma sociedade mais justa não implica também em um repertório que possa abranger ritmos e sons que não sejam apenas os clássicos europeus? (b) Há essa preocupação no Instituto de desenvolver práticas que sejam voltadas para a musicalidade brasileira, afro, indígena, conforme a Lei 11.465/08?

A hipótese é que a ausência dessa relação entre a realidade do aluno e a musicalidade apreendida colabora para maior valorização da cultura europeia em detrimento de ritmos e músicas da realidade nacional. Todavia, esta relação musicalidade do aluno e musicalidade apreendida passa pela metodologia do ensino da música, pela subjetividade. Podemos observar claramente a ausência de repertório de música brasileira nas metodologias de ensinamentos aplicadas e no repertório trabalhado na Orquestra Sinfônica de Heliópolis (OSH). “Oferecer um trabalho educacional pleno” perpassa por conhecer a cultura brasileira, a história da música brasileira e a importância dos seus

119 Disponível em: <https://www.institutobaccarelli.org.br/>, acesso em: 18/05/2022.

compositores. Podemos então afirmar que existe uma falta de atenção da instituição para que haja uma formação cultural completa e democrática para esses jovens pois, a supervalorização da cultura europeia através do repertório trabalhado é um reflexo disso.

O ensino de música sinfônica para jovens de baixa renda no âmbito do terceiro setor têm se difundido pelo Brasil desde o início dos anos 1990 com base em discursos de combate à violência nos quais o principal alvo é a população jovem, negra e pobre. (Kleber, 2016). Normalmente direcionados a essa parcela da população, os chamados “projetos sociais” com ensino de música sinfônica – muitas vezes reproduzindo pontos de vista eurocêntricos presentes nos bacharelados e licenciaturas em música – têm sido espaços de ensino e aprendizagem onde há pouca ou nenhuma abertura à abordagem de tradições musicais brasileiras. Segundo Kleber (2016), nesses espaços é difícil, inclusive, encontrarmos no decorrer das aulas referências a compositores, regentes e intérpretes da própria música sinfônica brasileira. Esse fenômeno e essa maneira de pensar e organizar o pensamento e as ações não surgem simplesmente da posição particular da organização e sim, de projetos que foram epistemologicamente pensados, seguindo uma cultura e tradição.

2. Breve análise crítica-teórica dos dados: Um estudo de caso

A análise crítica deste artigo se dá com base dos dados coletados através de um questionário que foi aplicado aos integrantes da OSH, sem prévio aviso, com autorização da direção do Instituto, durante o ensaio da OSH que ocorreu das 9h30 às 12h30 do dia 30 de agosto de 2018. Ao todo, cinquenta integrantes da orquestra responderam ao questionário. O objetivo da pesquisa é entender qual a importância que o Instituto Baccarelli dá para o repertório de compositores eruditos brasileiros.

Segundo dados do questionário, 60% dos alunos integrantes da OSH se auto declararam brancos e 32% dos alunos se autodeclararam pretos e pardos. O Instituto Baccarelli não contempla a população negra na mesma proporção em que é constituída a população brasileira em termos raciais

pois, ao considerar que o Brasil é um país cujo a população negra e parda representa 54,9% da população, 75% da população pobre do Brasil é composta por negros, 41.7% da população negra vive abaixo da linha da pobreza, pessoas brancas são melhores remuneradas (45% a mais) do que pessoas pretas e uma pessoa negra possui 2,7 vezes mais chances de ser vítima de um homicídio intencional do que uma pessoa branca¹²⁰. Isso posto, podemos perceber que há um desacordo no que diz respeito ao perfil racial dos alunos que compõem a Orquestra Sinfônica, formada por pessoas que se autodeclararam brancas na sua maioria.

Outro ponto que precisamos considerar é a localização do bairro Heliópolis onde este faz parte da Subprefeitura do Ipiranga. Segundo dados da Prefeitura de São Paulo, o território onde está localizado o Instituto Baccarelli possui uma alta concentração de pessoas negras residentes nesta região (entre 29% e 58% da população residente) e para completar, a Subprefeitura do Ipiranga possui baixa oferta de empregos formais. Isso posto, devemos considerar que há uma falta de acesso da população negra no Instituto Baccarelli.¹²¹

Segundo o questionário, 88% dos alunos que integram a OSH não nasceram em Heliópolis e 62% dos alunos não residem em Heliópolis. Se o Instituto Baccarelli está inserido dentro da comunidade de Heliópolis, os dados demonstram que o projeto não conseguiu abranger a maioria dos jovens negros, moradores e nativos de Heliópolis. A OSH é, portanto, formada por alunos que se autodeclararam brancos em sua maioria, que não nasceram em Heliópolis e não moram em Heliópolis. Isso significa que, mesmo projetos destinados à população de baixa renda, haverá sempre um grupo privilegiado que se apropriará e usufruirá dos seus privilégios passando na frente da população menos favorecida.

Desde 1988, há na Constituição Brasileira uma Legislação proclama a educação como um direito de todo o cidadão brasileiro independente do seu pertencimento racial. O artigo 5º diz que o ensino será ministrado nas

120 Fonte: IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf, acesso em: 18/05/2022.

121 Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/igualdade_racial/arquivos/Relatorio_Final_Virtual.pdf, acesso em: 18/05/2022

seguintes bases: igualdade de condições para acesso e permanência do estudante na instituição escolar, liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar a arte, o pensamento e o saber. Sobre os princípios de igualdade, o artigo 210º diz que é necessário garantir a valorização da pluralidade e diversidade cultural e artísticas presentes na nossa sociedade. (Cavalleiro, 2005). Todavia, o Instituto Baccarelli vai na contramão do que a autora diz, pois apesar de 64% dos alunos afirmarem que existe a referência de artistas e tradições brasileiras dentro do Instituto Baccarelli, 100% dos alunos afirmam que a maior referência musical trabalhada no instituto é a Música Europeia.

Os dados desta pesquisa emergem um ponto muito importante neste artigo que é o epistemicídio da população negra. Isso se dá, além da baixa presença de alunos negros, pelo apagamento da história de homens e mulheres negras que fazem parte da história da música brasileira trazendo, em si, uma mentalidade colonial e a cultura de dominação. A prova disto é que 42% dos alunos afirmaram que não conhecem a história da música brasileira e 94% dos alunos afirmam que possuem mais conhecimento sobre a história da música ocidental do que sobre a história da música brasileira. Esse percentual poderia ser distinto caso houvesse uma preocupação de descolonizar o currículo e a metodologia de ensino ao resgatar a subjetividade do músico pela pluralidade cultural. Ao aprender a história do Brasil e da musicalidade brasileira esse aluno se tornará mais plural e conhecedor de sua própria história. Além disso, segundo hooks (2017), as instituições de ensino precisam reconhecer urgentemente a diversidade cultural, reconstruir os modos de conhecimento e desconstruir epistemologias antigas que buscam a supremacia branca.

Se de um lado podemos considerar que o Instituto Baccarelli é um espaço onde se reflete a cultura e hegemonia branca, do outro lado 94% dos alunos possuem um interesse em executar um repertório que não seja exclusivamente europeu, e sim um que represente a sua própria identidade e diversidade cultural. Sendo assim, quero destacar alguns nomes de compositores brasileiros que, segundo Heitor (2016), são de extrema importância para o cenário musical: Carlos Gomes, Padre José Maurício, Francisco Manoel

da Silva, Leopoldo Miguez, Henrique Oswald, Alexandre Levy, Alberto Nepomuceno, Francisco Braga, Glauco Velasques, Villa -Lobos, Luciano Gallet, Francisco Mignone, Lorenzo Fernandez e Camargo Guarnieri.

Nota-se que a lista acima é composta apenas por homens em decorrência do apagamento das compositoras/ musicistas mulheres na história da música brasileira, segundo Bittencourt- Sampaio (2010), além do racismo enfrentado pelas mulheres negras no meio musical erudito. Isso posto, quero destacar o nome de algumas mulheres que foram/ são destaque no meio musical. São elas: Chiquinha Gonzaga, Maria D'Apparecida, Camilla Maria da Conceição, Joaquina Maria da Conceição, Edna de Oliveira, Edneia de Oliveira. Erika Muniz, Marly Montoni, Antonilde Rosa, Zaíra de Oliveira, Aída Batista, Ana Lia Francisca de Assis dentre outras.

Por qual motivo, uma instituição de ensino da música como o Instituto Baccarelli mantém a ausência ou pouca referência de artistas Brasileiros? Por qual motivo a referência do Instituto Baccarelli é totalmente europeia? Para responder essas questões, outras pesquisas mais aprofundadas precisam ser realizadas, todavia, com base nesta análise de caso podemos afirmar que existe um aspecto do colonialismo cultural que ainda mantém fortes raízes em algumas de nossas instituições de ensino, sejam elas públicas ou privadas. O racismo institucional é a raiz de toda esta análise.

Segundo Silva (2012), o ensino formal de música na sociedade ocidental foi fortemente influenciado pela tradição do conservatório do século XVIII, pois tradicionalmente, desconsiderava as experiências musicais ligadas a práticas não pertencentes ao cânone ocidental. Por consequência, o ensino de música era sinônimo do ensino da música clássica europeia, sendo essa a única legítima. Na melhor das hipóteses, a prática musical diferente daquela que o professor orientava era desconsiderada para fins didáticos, quando não reprimida. Eram os padrões europeus que constituíam a base para o repertório, o conteúdo e a metodologia a ser empregada em sala de aula, e a legitimidade para se falar de música se media pelo grau de familiaridade e adaptação a esses padrões. E por fim, podemos observar que este impacto no ensino da música é percebido até os dias de hoje no ensino da música no IB.

Entretanto podemos destacar o grande interesse dos alunos em saber mais sobre os compositores brasileiros. Segundo Queiroz (2006), se estes interesses forem considerados pela instituição de ensino, isso pode favorecer novas perspectivas do ensino institucionalizado da música, acabando, ou pelo menos diminuindo, com a dominação exclusiva de repertórios tradicionais da cultura ocidental, concebidos como erudito, e até pouco tempo privilegiados demasiadamente no ensino musical. Já se comprovou que qualquer processo que enfoque uma única visão cultural acaba acarretando uma dominação inapropriada, dominação que tende a favorecer uma prática educacional unilateral, que privilegia um sistema cultural em detrimento de outros.

As instituições de ensino da música precisam levar em consideração toda a bagagem cultural de cada aluno e da sociedade na qual esta instituição está inserida. Segundo Santiago e Ivenick (2016) o não respeito a essas diferenças pode trazer problemas. Estas problemáticas se dão quando ocorrem choques negativos entre diversas culturas que compõem uma sociedade ou qualquer lugar socialmente compartilhado, gerando hierarquias culturais e hegemonias; ou seja, algumas culturas e conhecimentos de certos grupos sociais são elitizados e valorizados, enquanto outros são menosprezados e desqualificados. Sobre este ponto, hooks (2017) afirma que respeitar a diversidade cultural dos alunos não é, simplesmente, substituir uma ditadura do conhecimento por outra, mas sim, promover espaços onde as diferenças e pluralidades sejam abraçadas e respeitadas “[...] sem reforçar o sistema de dominação existentes”. (hooks, 2017, p. 31)

Ainda sobre a diversidade cultural precisamos levar em conta, principalmente, a subjetividade cultural da comunidade onde projetos sociais e culturais estão inseridos. o jovem negro nesses espaços de ensino de música, segundo Gomes (2003), interfere na construção de uma identidade além de fortalecer os elementos que tem o alicerce na matriz africana. Portanto, se levarmos em conta a subjetividade e a pluralidade que consiste na comunidade de Heliópolis, vamos encontrar uma diversidade de gostos e estilos musicais que estão presentes e fazem parte do dia a dia e compõem a identidade dos alunos do Instituto Baccarelli. É preciso aproveitar essa diversidade de

gostos e inserir estes estilos no ensino institucional da música, no repertório trabalhado.

Da mesma forma que compreendemos a diversidade musical, precisamos entender que é necessária uma diversidade de estratégias para o ensino da música. Nesse sentido, segundo Queiroz (2014), temos muito que aprender com os processos informais praticados nos diferentes espaços e contextos da sociedade, “não no intuito de transplantá-los para as instituições formais, mas sim com o objetivo de, a partir deles, entender diferentes relações e situações de ensino e aprendizagem da música”. (Queiroz, 2014, p. 102) Ou seja, da mesma forma que existe a pluralidade de gostos musicais, é necessária a pluralidade de ensino. Essa pluralidade precisa ser uma busca do educador. Além disso, segundo hooks (2017), o currículo não deve reforçar o sistema de dominação.

É preciso que toda a comunidade institucional tenha consciência da importância de incentivar a pluralidade que precisa existir no repertório, nas práticas de ensino e na filosofia da instituição. As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, ensejadas pela promulgação da Lei 10.639/03 e 11.645/08, mostram nitidamente uma preocupação com temas como desigualdade, marginalização e o preconceito contra negros e indígenas. Também é necessário, segundo Queiroz (2004), que as instituições de ensino de música adotem políticas de Ações Afirmativas ao entender que as diferenças socioeconômicas destes dois grupos (pessoas negras e pessoas brancas) estão embasadas não na falta de habilidade em fazer uma prova para integrar a OSH, por exemplo, mas na adoção de padrões seletivos desiguais, baseados em critérios racistas.

Estas políticas são de extrema importância pois, “visam oferecer aos grupos discriminados e excluídos um tratamento diferenciado para compensar as desvantagens devidas à sua situação de vítimas do racismo e de outras formas de discriminação”. (MUNANGA, 2001, pg 31) No caso do Instituto Baccarelli, essas políticas são primordiais para que um maior número de estudantes negros possa “receber e acumular um conhecimento científico

que os acompanhará no seu caminho da luta pela sobrevivência” (MUNANGA, 2001, pg 41) e, dessa forma, compor a OSH.

3. Música Erudita x Música Negra: um breve panorama da formação da musicalidade brasileira

A formação da musicalidade brasileira está totalmente ligada a história do negro no Brasil. Segundo Barbosa (2006), a formação sociocultural do negro baseou-se na exploração de sua mão de obra e na dissolução da cultura que cada negro trazia do seu país de origem. Estes, chegando ao Brasil como escravizados, suas famílias eram separadas, e sua cultura era tida como inferior. Sendo assim, quando havia processos de fuga e organização de quilombos, as identidades negras se misturavam por meio de uma identificação que ocorria com o processo de escravização.

Os quilombos eram vistos pelos colonizadores como um lugar de manifestação de uma cultura inferior, destituíram os ritos religiosos, por exemplo, como rituais malignos ou ligados ao “diabo”. Os Quilombos eram terreiros abertos nos matos próximos a cidade, geralmente tinham sido lugar de pouso durante viagens (TINHORÃO, 1988). Todavia, segundo Barbosa (2006), os Quilombos não eram apenas um lugar de descanso para o foragido e de trabalho, mas sim, uma ideologia (Quilombolismo 1550 - 1820) que se constituía em fugir, construir ranchos ou aldeias livres, manter-se aí pela astúcia e pela tática guerreira, longe da escravidão. Sobre este ponto Munanga (1995) também afirma que, “[...]imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar” (MUNANGA, 1995, pg 63). Além disso, Oliveira (2016) ao citar Munanga (1995) e Nascimento (1980) discorre que os quilombos eram organizações sociais (vilas, capitais, povoados, acampamentos guerreiros e feiras) onde as experiências vividas no passado proporcionaram uma cosmovisão destas organizações sociais.

Foi neste cenário quilombola que a cultura do negro brasileiro foi sendo construída pois, nos quilombos, havia uma diversidade de danças,

músicas, cantos, sincretismo religioso e pequenas agriculturas de subsistência. Era um horizonte de utopias não somente praticados pelos negros, mas por homens brancos fora da lei (foragidos) e índios. Podemos assim considerar que os quilombos eram espaços riquíssimos de sons, trazendo em si toda a diversidade africana para a formação da música brasileira e todos esses elementos contribuíram para a formação desta. Nota-se que é desta diversidade de cultura que surge também a influência da musicalidade brasileira. (BARBOSA, 2006)

No período do Brasil Colônia podemos encontrar fora da realidade quilombola, segundo Kiefer (1976), o negro-escravo-músico-erudito que tinha o nome de chameleiro. Este, estudava música erudita (música importada da Europa ou criada aqui aos moldes europeus) e neste estava incluído a teoria musical e solfejo. Estes estudos eram bancados pelos seus senhores para que os escravizados pudessem tocar nas festividades promovidas na Casa Grande. Isso proporcionou, certamente, uma contribuição do negro para o desenvolvimento da música erudita no Brasil.

Todavia, mesmo que esse negro de certa maneira pudesse inserir sua subjetividade no tocar, ele foi cada vez mais desaculturado em detrimento de uma absorção da cultura europeia e da negação dos traços que traziam da cultura de seus ancestrais. Segundo Tinhorão (1988), a prática de colocar negros escravizados para tocar era usual em todo o período colonial. Porém, esta prática demonstrou que a subjetividade do músico foi deixada de lado para obedecer a um estilo que subalternizava e silenciava a sua própria cultura.

Conforme Siqueira (2004), podemos destacar que no início do século XIX com a chegada da corte portuguesa para o Brasil no Rio de Janeiro, mais especificamente na Fazenda Santa Cruz, havia um conservatório de música fundada pelos jesuítas para o ensino de música aos negros escravizados. Podemos ressaltar que o negro, mesmo tendo contato com a música erudita europeia ao receber aulas de música com professores europeus, continuou na sua condição de escravizado. Ele continuava a ser o negro-escravizado-músico-erudito. Destacamos também que, segundo Domingues (2004), no início do século XVII surge uma discriminação específica e legalizada contra

mestiços e negros por consequência da ligação entre a escravidão e o sangue negro. Ou seja, o racismo contra o mestiço e o negro era protegido por lei. Nota-se que a subjetividade da música negra, e sua influência na música brasileira vai sendo deixada de lado.

Se considerarmos a música erudita como música branca, ou seja, música europeia, o que podemos considerar sobre música negra? Segundo Tinhorão (1988), apesar da colonização no Brasil ter sido feita por portugueses e sendo estes responsáveis por trazerem negros africanos para o Brasil, foram os holandeses que fizeram pequenos registros das manifestações das músicas negras feitas pelos escravizados. Foi na administração do Conde Maurício de Nassau (1637- 1644) que foram registradas as informações mais vivas e diretamente ligadas a vida do negro na sociedade do Brasil Colônia.

O pintor Frans Post, em alguns dos seus quadros pintados em torno de 1640 retrata: “Os negros escravos são mostrados em pequenos grupos, dançando ao som de tambores do tipo candongueiro (que transportavam presos à altura da cintura por uma correia passada transversalmente sobre o ombro direito) e de chocalhos de cabaça” (TINHORÃO, 1988, pg 45). Porém, de acordo com o autor, no decorrer do século XVIII, as autoridades começaram a distinguir nestas reuniões que eram a base de danças, cantos e percussão o que era culto religioso e o que era apenas diversão para os escravos. Sendo assim, as cerimônias passaram a ser realizadas em locais abertos às escondidas na mata (locais chamados de roça).

Os batuques das áreas urbanas e periféricas dos núcleos dos povoados das zonas rurais puderam ganhar um caráter reconhecido oficialmente como um lugar de diversão. Nesses batuques começaram a surgir adaptações provocadas pelo casamento da percussão, da coreografia e do canto e a inclusão de um novo instrumento, o violão, introduzido pelos imigrantes europeus. Tinhorão (1988) conclui dizendo que toda a história da música e da dança popular, quer na área do campo ou na área da cidade, passou pela mistura das influências crioulo-africanas e branco-europeus. Por outro lado, havia os mestiços, que são filhos de branca e negro, ou negra e branco. Sendo livres, buscavam a sua ascensão social através da sua dedicação às artes em geral, principalmente à música. Este mestiço também exerceu a sua indepen-

dência através da música oferecendo os seus serviços sem a influência de terceiros, ou seja, exerceu a sua função de músico como homem livre. Porém, em suas composições, não observamos a presença da influência africana e sim, a influência do estilo europeu.

Como podemos notar estilisticamente nas composições do Padre José Maurício Nunes Garcia um reflexo da Europa. Não havia espaço para a influência negra na música erudita. O negro, continuava sendo visto como escravo, fazendo os seus batuques nos quilombos, nas festas e em seus rituais, e essas manifestações culturais vistas como subalternas. Segundo Kiefer (1976), por volta de 1850, o Brasil vivia a fase do Romantismo na música e as elites, tiveram um papel primordial no consumo da arte no Brasil. Essa classe vai se alargar a partir da segunda metade do século XIX e passará a exercer uma influência ainda mais incisiva na vida política, social e intelectual no País. Esta elite terá uma forma muito particular de consumir e promover a música erudita europeia. Ela funda sociedades sinfônicas e filarmônicas, sociedades para o cultivo de música de câmara, música coral ou música operística, promove o ensino da música e cuida da indústria de comércio dos instrumentos.

Estas sociedades, porém, foram responsáveis pelas temporadas de ópera no Teatro de Ópera São João Del Rei - MG. Este teatro, apesar de ter sido propriedade particular, tinha os favores do Regente que visava: “proporcionar à sociedade que o acompanhava ao Brasil um dos seus divertimentos prediletos, quando mais não fosse para compensá-la do que havia deixado em Lisboa” (HEITOR, 2016, pg 67). Ou seja, deixar o Brasil mais europeu possível do ponto de vista cultural para compensar a falta de Portugal. Quem frequentava esses espetáculos era a nobreza e outras classes mais distintas como senhores de escravos e donos de terras. Nas primeiras décadas do século XIX, a vida musical erudita girava estritamente em torno da corte e da igreja. Porém, a música erudita não pertence mais à igreja exclusivamente.

A Capela Real, por exemplo, que depois da Independência se tornou Capela Imperial, entrou numa fase de dificuldades crescentes neste período. Em 1831, extinguiu-se a orquestra da Igreja e manteve-se apenas o coro. Com a nomeação de Francisco Manuel da Silva para Mestre de Capela, a or-

questra ressurgiu. Concomitantemente, começa a verdadeira manifestação artística da elite brasileira com a tentativa de concertos públicos. Todavia, não atingia a camada mais ampla da população, que era escravizada. Neste mesmo período houve uma invasão das danças europeias no Brasil. No âmbito da música de salão, segundo Kiefer (1976), encontramos a polca, schottisch, mazurca e valsa.

Na segunda metade do séc. XIX, surgem novas sociedades musicais. Estas sociedades musicais, segundo Heitor (2016), tinham como finalidade a promoção da música sinfônica e a música de câmara como Clube Beethoven (1882), Sociedades de Concertos Clássicos (1883), Clube Mozart (1867) e Sociedade Particular de Música Prazer de Nova Aurora (1860). Nesta época aumenta o comércio de instrumentos e surge, inclusive, as suas fabricações como a fábrica de pianos I. Bevilacqua e M. Chesnay (1849). Na década de 1840, no Rio de Janeiro, os dirigentes da Sociedade Beneficência Musical fundaram o Conservatório de Música tendo Francisco Manuel da Silva como diretor. Iniciou-se, então, o ensino oficial e institucionalizado de música erudita no Brasil.

Devemos ressaltar que, todo este início do ensino oficial de música no Brasil foi voltado para a elite brasileira, para que se tornasse cada vez mais europeizada e cada vez mais distante da música brasileira propriamente dita. A cultura afro-brasileira não obtinha espaço e podemos, inclusive, afirmar a sua inexistência no meio da elite brasileira. Encontramos aqui, uma grande característica do colonialismo cultural pois, a música erudita brasileira nasceu no ventre desta colonização. Na metade do séc. XIX, havia um pensamento não só da elite brasileira, mas de pensadores estrangeiros sobre a questão da miscigenação.

A miscigenação entre as raças (negros, índios e europeus) no Brasil não era bem-vista. Segundo Skidmore (2012), outros observadores estrangeiros como o filósofo argentino José Ingenieros (1877-1925) influenciaram a elite brasileira com suas doutrinas de inferioridade racial destacando a miscigenação como algo ruim e deplorável, incumbindo a culpa de todo o mal e atraso da sociedade brasileira à raça negra. Dentro das diversidades das profissões, podemos observar que o ensino da música se coloca no mer-

cado de trabalho visando o lucro. Os termos usados como massas, povo e população não se referem aos escravos e nem à população das classes mais pobres, mas sim, a esta elite. Todavia, a música erudita brasileira passa a pertencer cada vez mais a uma classe com maior poder aquisitivo e cada vez mais distante da população negra e pobre.

Considerações finais

Como se pode perceber neste artigo, em toda a história brasileira a cultura do negro inserida na cultura brasileira foi subjugada e colocada de lado, fazendo prevalecer a cultura branca e europeia. Desde a formação do Brasil, a cultura africana esteve presente e sofreu censura do colonizador. Ao estudarmos a OSH do Instituto Baccarelli notou-se que a instituição reproduz aspectos do colonialismo cultural ao não trabalhar repertório de compositores brasileiros. A ênfase foi dada ao ensino de música europeia.

Podemos perceber também que o Instituto Baccarelli reproduz pontos de vista eurocêntricos presentes nos currículos dos cursos de bacharelados e licenciaturas em música. A reprodução deste padrão sugere que o IB seja um espaço de ensino e aprendizagem onde há pouca ou nenhuma abertura à abordagem de tradições musicais brasileiras. No Instituto Baccarelli é difícil, inclusive, encontrar no decorrer das aulas referências a compositores da música brasileira, como mostra a pesquisa deste trabalho. Isso é um dos principais fatores a qual embasa a argumentação pois, 100% dos alunos pesquisados afirmam que a maior referência musical trabalhada é de origem europeia.

Isso posto, o instituto possui uma visão eurocêntrica que não levou em consideração a cultura existente na comunidade Heliópolis. Além disso, podemos encontrar a resposta dos alunos ao afirmarem que 98% dos alunos possuem mais conhecimento sobre a história da música ocidental a história da música brasileira. Precisamos reconhecer a existência do colonialismo cultural que tão profundamente ainda estrutura a nossa sociedade, que por sua vez, reflete também nas instituições de ensino de música no Brasil. Faz-se necessário a luta para inclusão de maior pluralidade cultural, também no que diz respeito à música erudita.

No ponto de vista de nossa argumentação, para que o Instituto Baccarelli possa abranger e inserir maior pluralidade cultural, é preciso inserir repertório de compositores eruditos brasileiro na programação da orquestra, promover debates e palestras sobre o contexto histórico de cada compositor, inserir ritmos brasileiros e repertório de compositores negros eruditos no estudo dos instrumentos, nas aulas de canto, no repertório de música de câmara à luz da Lei 10.639/03 que diz:

Art. 26A: Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1o O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2o Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.¹²²

Isso posto, o Instituto Baccarelli precisa fazer um esforço maior para que esta lei seja cumprida e, além disso, assumir para a sociedade e para si próprio que é uma instituição de ensino de música brasileira, inserida em Heliópolis e que valoriza a cultura brasileira. Nesse sentido ainda, sugere-se que o Instituto Baccarelli incentive a entrada de novos alunos negros e residentes em Heliópolis através de políticas de ações afirmativas para reduzir a desigualdade, garantir a igualdade e promover a inclusão social e igualdade de gênero destes alunos como consta no quinto e no décimo item dos Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS) da Organização das Nações Unidas (ONU)¹²³.

É importante que se invista nestes alunos para que, daqui há médio e longo prazo, a Orquestra Sinfônica Heliópolis seja formada por alunos negros, nascidos e residentes em Heliópolis e que fizeram a sua formação integral no Instituto Baccarelli. Sendo assim, mais crianças negras e excluídas

122 Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm, acesso em 18/05/2022.

123 Disponível em: <https://odsbrasil.gov.br/>, acesso em 18/05/2022.

pelas sociedades possam ter mais oportunidades de estudarem música de uma forma brasileira, diversa e rica, como é a nossa cultura.

Bibliografia

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *O problema do negro na história do Brasil*. Coleção “O caminho do negro”. São Paulo, Câmara do Livro, 2006, vol 1.

BITTENCOURT-SAMPAIO, Sérgio. *Negras Líricas. Duas intérpretes negras brasileiras*

na música de concerto (séc. XVIII-XX). Rio de Janeiro, 7 letras, 2010.

DOMINGUES, Petrônio José. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo, Editora Senac, 2004.

CAVALLEIRO, Eliane dos Santos. “*Discriminação racial e pluralismo em escolas públicas da cidade de São Paulo*”. *Educação antirracista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília, Coleção Educação para todos, 2005, pp 65- 104.

GOMES, Nilma Lino. Ações afirmativas: dois projetos voltados para a juventude negra. in SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e SILVÉRIO, Valter Roberto (orgs). *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. pp. 217- 244.

HEITOR, Luiz. *150 anos de música no Brasil (1800-1950)*. Rio de Janeiro, FBN, Coordenadoria de Editoração, 2016.

IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Desigualdades Sociais por Cor ou Raça no Brasil. Estudos e Pesquisas Informação Demográfica e Socioeconômica*. número 41, Rio de Janeiro, 2019.

hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão. 2ª ed. São Paulo, Editora WMF Martins Fontes, 2017.

KIEFER, Bruno. *História da Música Brasileira: dos primórdios ao início do Séc. XX*. Porto Alegre, Instituto Estadual do Livro, 1976, vol. 9.

KLEBER, Magali. *A Prática De Educação Musical Em Ongs: Dois Estudos De Caso No Contexto Urbano Brasileiro*. Tese de Doutorado. Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Música da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

MUNANGA, Kabengele. “Origem histórica do quilombo na África”. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, pp. 56-63, dez.-fev. 1995/1996.

MUNANGA, Kabengele. “Políticas de Ação Afirmativa em Benefício da População Negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas”. *Sociedade e Cultura*. São Paulo, v. 4, n. 2, jul./dez. 2001, p. 31-43.

OLIVEIRA, Osvaldo M. de. “Quilombos e Demarcadores de Identidades: Análise Sucinta de Três Casos no Estado do Espírito Santo”. *Espírito Santo, Revista Ambivalências* v. 4, n. 7. pp. 03 – 04. Jan-jun, 2006.

QUEIROZ, Luiz Ricardo Silva. “Educação musical e cultura: singularidade e pluralidade cultural no ensino e aprendizagem da música”. *Revista da Abem*. Porto Alegre. v.10, pp. 99- 107, março, 2004.

SANTIAGO, Renan & IVENICKI, Ana. “Música e diversidade cultural: divergências entre ensino conservatorial e a teoria do multiculturalismo na formação do professor” *Formação de Professores e Desafios da Escola no Século XXI. Revista Eventos Pedagógicos*. Sinop, v. 7, n. 2 (19. ed.), p. 943- 962, jun./jul. 2016. Faculdade de Educação Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul.

SILVA, Rafael Rodrigues da. “O que faz uma música “boa” ou “ruim”: critérios de legitimidade e consumos musicais entre estudantes do ensino médio”. *Revista da Abem*. Londrina, n.27, jan. jun, 2012.

SIQUEIRA, Magno Bissoli. *Caixa Preta: Samba e identidade nacional na Era Vargas. Impacto no Samba na formação da identidade na sociedade industrial*. Tese de Doutorado, São Paulo, Universidade de São Paulo- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2004.

SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870- 1930)*. Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

TINHORÃO, José Ramos- 1928. *Pequena história da música popular: segundo seus gêneros*. São Paulo, Ed 34, 2013.

TINHORÃO, José Ramos. *O Som dos negros no Brasil: cantos, danças, folgueiros: origens*. São Paulo, Art Editora, 1988.

VIDEIRA, André Lopes da Costa. “Políticas de educação, educação como política: observações sobre a ação afirmativa como estratégia política”. On: *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Org. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva & Valter Roberto Silvério. Brasília, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003, pp. 81-98.

17. EPISTEMICÍDIO: A EXCLUSÃO (DES)VELADA

*Erineide Souza de Oliveira*¹²⁴

Resumo: Com a dominação das terras e da colonização, deu-se o processo de negação de todo saber desenvolvido e manifestado pelas populações pretas e outras não brancas, como as populações originárias. Em decorrência do sistemático exercício de expulsão de pessoas negras dos grandes centros ocorreu a consequente ocupação das periferias. O racismo estrutural, cujos efeitos assolam a população negra atualmente, de forma dramática, introjetou no imaginário social, a sentença de desprezo por tudo que diz respeito a essa população. Na vida prática isso significa que não se valorizam nem se promovem as artes, a ciência, os saberes, os costumes, a religião das populações negras.

Palavras-chave: Epistemicídio; Exclusão; Desigualdade; Periferia.

124 Mestranda no Programa de Pós-graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades, Diversitas -USP, com pesquisa sobre epistemicídio cultural das populações historicamente silenciadas. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7206935921109857>. E-mail: eri3275@usp.br

A partir da dominação das terras e da colonização brasileira, da qual especificamente nos referimos neste texto, deu-se o processo de negação de todo saber desenvolvido e manifestado pelas populações pretas e outras não brancas, como as populações originárias. Em decorrência do sistemático exercício de expulsão de pessoas negras dos grandes centros ocorreu a consequente ocupação das periferias por essas populações, no pós-abolição.

Como desdobramento do racismo estrutural, cujos efeitos ainda assolam a população negra atualmente, de forma dramática, houve, e há, no imaginário social, a sentença de desprezo por tudo que diz respeito a essa população. Na vida prática isso significa constatar que não se valorizam nem se promovem as artes, a ciência, os saberes, os costumes, a religião das populações negras.

Diante do exposto, cabe ressaltar que as epistemologias legitimadas são sempre as epistemologias das populações brancas. Tudo que esteja fora desse eixo não encontra eco na sociedade.

A fim de discutir possibilidades e colocar em questão tais problemas, apresentamos o presente trabalho, objetivando propor reflexões acerca do epistemicídio cultural e científico sofrido pelas populações pretas e periféricas.

A construção de epistemologias, que são os saberes e conhecimentos humanos, sempre se fez necessária para as identidades das populações. Cabe dizer que, a despeito da produção de suas epistemologias, todo o conhecimento e saberes advindos de algumas populações são ignorados e considerados desnecessários. Ao que Boaventura Santos Souza chamou de epistemicídio, asseverando:

O epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. (Souza Santos, *in* Carneiro, 2005, p. 96).

Até a análise menos apurada, mas justa, dos fatos históricos, vai apontar que os povos dominados e subalternizados sempre mostraram resistência e lutaram para sedimentar sua existência e sua cultura. A busca

pelo apagamento de saberes e pela exterminação dos povos dominados pela população que detinha e detém poder se mostrou eficaz no sentido de banir a autoestima e as identidades dessas populações, objetivando seu enfraquecimento e consequente perda de espaço social e cultural.

Para Carneiro (2005, p.97) o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento.

Vivemos numa sociedade assentada na desigualdade, cujos efeitos se revelam em injustiças sociais que assolam a vida da classe não hegemônica, que se vê compelida a buscar novas formas de sobrevivência e se reinventar, de forma constante, objetivando a manutenção de sua existência.

O ensaio “Necropolítica” (Mbembe, 2018) apresenta o Estado, em governos necropolíticos, como fator alargador das desigualdades sociais e detentor do poder de matar e deixar viver. Negros e pobres, os excluídos, empurrados para os territórios periféricos, têm suas vidas negadas e ceifadas por um sistema que dispensa os corpos que não lhes são úteis.

No Brasil, construído a partir da escravização de mulheres e homens negros e da exploração de brancos pobres, é urgente que consigamos mudar os rumos, rever a cultura de empobrecimento das populações excluídas, e dar voz a quem foi silenciado por séculos. Igualdade de direitos e acesso é um desafio a ser vencido com urgência, já que precisamos todos caber no mesmo mundo, e de forma justa.

É cada vez mais imperativa a necessidade de buscar direitos negados a parte da sociedade brasileira e ocupar os lugares que são negados ao negro, pois o racismo ainda opera, ampliando as desigualdades e negando acessos.

No período pós- “abolição”, a população negra foi empurrada para as periferias, não lhe sendo garantidos direitos básicos.

Viver nos territórios periféricos alija homens e mulheres da vida dos grandes centros, sendo que esse apagamento provoca o epistemicídio de

seus modos de vida, de suas culturas e produções de saberes, tornando a população das periferias invisível para as políticas públicas.

O exercício da inclusão e a garantia do acesso às políticas públicas podem promover a filiação do excluído a seu lugar devido de sujeito, promovendo sua filiação social, a partir do respeito às suas identidades.

A cultura hegemônica elege seus integrantes de forma a banir as possibilidades da população que vive às margens da geografia que importa ao sistema. Ignorar e não dar lugar aos periféricos é uma maneira de mostrar onde cada grupo deve permanecer.

O respeito às mais diversas culturas é motor para o desenvolvimento de uma sociedade onde caibamos todos, todas e todos, numa perspectiva inclusiva e sem violência, respeitando-se o direito ao exercício da alteridade, em todos os âmbitos da vida em sociedade, já que estamos num sistema que cada vez mais produz e reproduz desigualdades e injustiças.

O compromisso em legitimar e respeitar as diferenças, agir nas especificidades e reforçar a possibilidade de conviver e crescer nas diferenças é necessário para a emancipação dos sujeitos.

Garantir a existência de diferentes identidades é condição indispensável em nosso processo contínuo de descolonização. Nesse sentido, Gonzalez (1988, p. 79) nos convoca a refletir: “Por que não abandonar as reproduções de um imperialismo que massacra não só os povos do continente, mas de muitas outras partes do mundo e firmar a particularidade na América?”

No curso da história de colonização, e mesmo decorridas tantas décadas do fim desse período, é evidente o resultado do epistemicídio que se estende à atualidade. Narrativas latino-americanas ainda não têm a legitimidade merecida, e os conhecimentos produzidos ainda são inferiorizados. É, portanto, fundamental que insistamos em garantir nossas narrativas.

Gonzalez traduz essa necessidade a seguir: “É justamente a consciência desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de um grupo étnico considerado “inferior”. (1988, p. 74.)

Afirmar as identidades pretas e periféricas é fator determinante para enfrentamento das imposições da hegemonia colonizadora, pois já está posto que dispõem de condições de construir epistemologias consistentes, mas insistir nessa afirmação é essencial, como destaca Gonzalez (1988, p. 74):

A produção científica dos negros tem se caracterizado pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional, o que nos remete a um espírito de profunda determinação dados os obstáculos impostos pelo racismo.

Resistir e descolonizar é imperativo na busca de garantir vida digna e o mais justa possível, diminuindo os impactos das desigualdades e violências impostas às populações que foram e são assoladas pela necropolítica. Nessa esteira, apontamos que é necessário pensar territórios periféricos como lugares de enfrentamento diário das questões sociais, sendo essas populações agentes históricos reais de transformação, que se lançam em desafios constantes por sobrevivência.

É também importante destacar que, ao ocupar seus lugares legítimos e demarcar suas culturas, as populações periféricas se impõem como ameaça ao sistema, pois questionam posições socialmente dadas, podendo esses espaços se configurarem como territórios de risco para a classe dominante, que nega autonomia e empoderamento de outros grupos. Dessa forma, a busca por apagamento de culturas e identidades periféricas segue seu curso de forma cruel.

Conforme aponta Hall (2014, p. 50): “O fortalecimento de identidades locais pode ser visto na forte reação defensiva daqueles membros dos grupos étnicos dominantes que se sentem ameaçados pela presença de outras culturas.”

Segundo hooks (2019, p. 49)

A apropriação da voz marginal ameaça a própria essência da autodeterminação e da livre expressão de si de pessoas exploradas e oprimidas. Se o público que se identifica, aqueles para quem se fala, é determinado somente pelos grupos dominantes que controlam a produção e a distribuição, então é fácil que a voz marginal, esforçando-se por uma escuta permita que o que é dito seja sobredeterminado pelas necessidades daquele grupo majoritário, que parece estar ouvindo, concentrado.

A citação da autora sugere que é possível que a população periférica, não acostumada a ser ouvida, seja enredada na armadilha de criar narrativas que atendam aos desejos dos grupos dominantes. Diante disso, é necessário que estejamos atentos para criar narrativas que digam de nossas necessidades e de nossas necessidades de forma autônoma e fiel.

Rompendo com a perversa lógica de dominação, um território sem voz se anuncia e deseja ser ouvido. A população das periferias se agrupa em som unísono e grita por espaços onde suas vozes sejam ouvidas. A arte se apodera de cada lugar sem vez onde vozes se erguem, dando valor inestimável a elementos fundamentais nesse processo: o pertencimento e a liberdade. Para hooks (2019, p. 38/39):

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta.

É urgente discutir e garantir inclusão, sendo esse um caminho possível para a transformação social dos territórios periféricos, que ganham energias vitais e novos significados, aumentando a sensação de pertencimento e o desejo de atuação e intervenções práticas.

A cultura da periferia, sempre vista como contracultura, tendo em vista a cultura dominante, objetiva trazer à cena a realidade vivenciada e transformar essa realidade, já que é penosa do ponto de vista das vulnerabilidades que assolam os territórios periféricos.

Pensar narrativas periféricas exige um olhar sobre as práticas de exclusão, a pobreza, a falta de equipamentos públicos de saúde, esporte, cultura e lazer que deem continência às necessidades primárias, que não são atendidas por um Estado que se orienta por mínimos sociais, alargando ainda mais as desigualdades já tão extensas.

A busca por estratégias de saída da situação de exclusão é luta constante de grupos de pessoas empenhadas em militar na direção de garantir espaços de reflexão, criação, exposição, troca de experiências e acolhimento afetivo.

É preciso e possível escrever uma nova história, partindo do lugar que estava dado pelo Estado, que produz e reproduz desigualdade social e exclui, de forma cruel, parte da sociedade.

Urgente é garantir novas possibilidades de inclusão social, onde seja possível viver com dignidade; essas possibilidades se desenham também na forma de expressão da voz que briga, que se revela e se revela potente. A voz é periférica, é pobre, é preta e grita por direitos.

As histórias das vidas periféricas, negligenciadas pelos governos neocolonialistas, são agora contadas em primeira pessoa, em que cada identidade é necessária e importante, em que as cores, antes cinza, ganham contornos vibrantes e luzes de refletores fortes. A periferia quer ser vista, e esse direito é legítimo. Não há mais tempo nem espaço para invisibilidades que matam o futuro.

Embora não possamos colocar a responsabilidade de solução nos sujeitos, cada vez que, na periferia, se constata o lugar de exclusão ao qual foi relegada, mais aumenta a necessidade de buscar respostas e soluções. A luta por melhores acessos implica um processo de envolvimento de uma população que não está acostumada a ser olhada e ouvida, e que, muitas vezes, se vê extenuada e desacredita na mudança, mas segue lutando por legitimidade, pois não é mais possível retroceder.

A partir da luta e pressões de movimentos sociais, em especial os movimentos negros, e de inserção no campo político, desde eleição de governos progressistas, começamos a notar mudanças tímidas, mas essenciais para a consecução dos objetivos de sedimentação de direitos e inclusão. Políticas de reparação histórica da situação de escravização e negação de acessos foram implementadas no campo da saúde e educação.

Nesse sentido, cabe dizer que o surgimento das cotas trouxe novas possibilidades de inserção de pessoas negras e periféricas nos espaços acadêmicos, se configurando numa importante oportunidade de pensar e introduzir novas epistemologias na construção de saberes.

Apesar dos diversos ataques a esse direito e das lacunas e incongruências que ainda carecem de correção, as cotas são importante instrumento de reparação da negação de pretos e periféricos na academia, ausên-

cia que pode ter contribuído para aprofundar o epistemicídio do qual nos propusemos refletir.

Há, contudo, que se considerar que ainda existem distâncias impostas pela diferença de classes e pelo paradigma negativo de inferioridade que foi introjetado socialmente, pelos grupos hegemônicos, nas populações pretas e periféricas.

Falar sobre as diferenças de classe no contexto educacional é tão necessário quanto raro. Dessa forma, ingressar em espaços acadêmicos exige de alunos de classes consideradas inferiores um exercício extremo de busca de sua permanência nesses espaços.

As cotas são uma solução importante; contudo, apenas adentrar esses espaços não se faz suficiente. Para além de garantir que haja políticas de acesso ao mercado de trabalho, é necessário favorecer que a jornada na formação acadêmica seja possível e não excludente. Isso é ainda um desafio.

Como aponta hooks (2017, p. 235): “Desde o ensino fundamental, somos encorajados a cruzar o limiar da sala de aula, acreditando que estamos entrando num espaço democrático, uma zona livre onde o desejo de estudar e aprender nos torna todos iguais.”

É importante destacar que não há registros de que estudantes cotistas tenham desempenho inferior a estudantes não cotistas, apesar de todo o preconceito, ataques, e dos sofrimentos inerentes à condição de inferioridade em que esses estudantes são colocados, dentro e fora da academia. De toda forma, apenas bom desempenho não é o que se busca, é preciso garantir saúde mental e possibilidade de mobilidade social. Essa garantia só será possível a partir de inserção digna e respeitosa nos espaços.

Perceber as diferenças de classe social não diz respeito apenas a dinheiro, há um conjunto de questões que influenciam diretamente nas atitudes, relações sociais, nos preconceitos que se estabelecem, e na forma como os alunos recebem o conteúdo que, invariavelmente, é tomado de bibliografia que não dialoga com a realidade e os saberes desses grupos específicos.

Há saberes que são dispensados pelos grupos hegemônicos, de forma a reforçar o imaginário de que aquele espaço acadêmico não pertence a de-

terminadas classes sociais. As experiências de vida e os saberes construídos a partir do lócus social não são considerados. hooks cita (2017, p. 236):

Na minha época de faculdade pressupunha-se tacitamente que todos nós concordávamos em não falar sobre classe social, em não criticar os preconceitos de classe burgueses que moldavam e informavam as práticas pedagógicas (bem como a etiqueta social) na sala de aula. Embora ninguém declarasse diretamente as regras que deveriam governar nossa conduta, elas eram ensinadas pelo complexo e reforçadas por um sistema de recompensas. Como o silêncio e a obediência à autoridade eram mais recompensados, os alunos aprenderam que era essa a conduta apropriada na sala de aula.

O que aparentemente se apresenta como espaço democrático e inclusivo, encerra o corriqueiro e excludente padrão de seleção natural dos estudantes. Muitas vezes é preciso um esforço hercúleo para garantir a manutenção desses estudantes que não se sentem autorizados a ocupar determinados espaços. Como se estivessem inadequados ali e seus saberes não importassem.

Se partirmos da ideia, que notadamente está dada, de epistemicídio cultural, encontraremos algumas respostas para essa sensação dos negros e das populações periféricas de serem *outsiders*, de não se sentirem importantes nos espaços acadêmicos.

Esse silenciamento e a exigência de assimilação cultural e comportamental fazem os alunos de classes não privilegiadas sentirem medo de passar vergonha, de não serem bem vistos pelos professores e colegas. Então a liberdade de expressão não acontece de forma democrática.

Dessa maneira, caso não se busque mudar esse paradigma, haverá sempre o momento em que alunos considerados fora do ambiente natural se sintam silenciados, ainda que acreditem que sua fala poderia contribuir para os debates. Nesse sentido, cabe dizer que os espaços democráticos têm uma atmosfera natural de silenciamento, pois desautorizam os alunos a se exporem, por muitas vezes considerarem previamente seu conhecimento e contribuição desnecessários.

Há, ainda que de forma implícita, uma sensação de menos-valia, de inferioridade, de inadequação, porque a ideia social afirmada ao longo da

história é de que os espaços acadêmicos foram construídos para outras classes sociais que não a dos estudantes de classe não hegemônica.

A despeito disso, muitos alunos seguem insistentes, porque apesar da sensação de não lugar, acreditam no contrário, acham que são possíveis e capazes. E o são! Sobre isso, hooks aponta (2017, p. 239):

O silêncio imposto pelos valores burgueses é sancionado por todos na sala de aula. Até os professores universitários que adotam os princípios da pedagogia crítica (sendo muitos desses professores brancos e do sexo masculino), conduzem suas aulas de maneira a reforçar os modelos de decoro burgueses. Ao mesmo tempo as matérias ensinadas nessas aulas podem refletir a consciência, por parte dos professores, de perspectivas intelectuais que criticam a dominação que enfatizam uma compreensão da política da diferença, da raça, da classe social, do gênero, mesmo que a dinâmica da sala de aula permaneça convencional, igual a como sempre foi.

Essa ponderação manifesta que há uma busca deliberada da exclusão do direito de existir nas diferenças, o que acaba interferindo que estudantes de classes inferiorizadas permaneçam nos espaços, nas instituições. São muitos os que não se sentem autorizados. Como cita hooks (2017, p. 242):

Na minha época de estudante, e agora como professora, vi muitos alunos cujas origens de classe são “indesejáveis” tornando-se incapazes de terminar os estudos por que as contratações entre o comportamento necessário para “dar certo” na academia e o comportamento com que se sentem à vontade em casa, com a família e os amigos, são simplesmente grandes demais.

Pensar as origens, a cultura e o pertencimento é uma necessidade urgente para que seja possível diminuir as distâncias sociais e incluir as classes não hegemônicas nos espaços de discussão e produção de conhecimento, a fim de que sejam validadas as vivências e as diferenças não se transformem mais em desigualdade que alija oportunidades e exclui de forma cruel.

O empenho dos envolvidos nesses processos bem como olhares mais sensíveis e atentos a essas diferenças são indispensáveis para que sejam revistos os antigos modos de fazer, criando mecanismos onde novas possibilidades sejam discutidas e implantadas nas instituições. Citando o que diz hooks (2017, p. 243):

É preciso coragem para abraçar uma visão da integridade do ser que não reforce a versão capitalista segundo a qual sempre temos de renunciar a uma coisa para ganhar outra. Não se pode deixar que o antagonismo de classe nos impeça de adquirir conhecimento, progredir na hierarquia acadêmica e gozar dos aspectos satisfatórios do ensino superior.

Na intenção obstinada de desbravar espaços possíveis, e avançar na escala social, as populações periféricas continuam se organizando e buscando se inserir nos espaços acadêmicos, vez que a produção de conhecimento e a legitimação de saberes não mais podem prescindir da presença dessas populações. Essas narrativas precisam ser legitimadas, para se inscrever na história, de forma justa e definitiva.

Há, também, que se ponderar que a negação de epistemologias se desdobra em questões que atravessam a vida prática das populações, tais como inserção digna no mercado de trabalho, mobilidade social, acesso às políticas públicas, entre tantas outras necessidades para vidas dignas. Dessa forma, depreende-se que a não legitimação de saberes diz respeito, diretamente, à negação de possibilidade de vida.

Bibliografia

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado, USP, 2005.

GONZALEZ, Lélia. *A Categoria Político-cultural de amefricanidade*; in: Tempo Brasileiro, RJ, n. 92/93, 1988, pg. 69-82.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. Ed. Lamparina, 3ª edição. 2014.

hooks, bell. *Erguer a Voz, Pensar Como Feminista, Pensar Como Negra*. Ed. Elefante, 2019.

hooks, bell. *Ensinando a Transgredir, a educação como prática da liberdade*. Ed. Martins Fontes, 2017.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. N-1 Edições, 2018.

18. REFLEXÕES SOBRE A COLONIALIDADE NA ESCOLA BRASILEIRA

*Renata Rodrigues da Silva*¹²⁵

Resumo: A colonialidade é um conceito criado por Aníbal Quijano para referir-se ao modo como as sociedades colonizadas assimilaram os valores, crenças e saberes europeus. Deste modo, o presente ensaio tem como objetivo refletir sobre a escola como espaço de tensão entre uma lógica centrada no paradigma moderno que produz hierarquizações epistemológicas e raciais para o controle dos sujeitos colonizados e as possibilidades de as práticas pedagógicas se alicerçarem sobre a lógica decolonial, a qual busca romper com o silenciamento imposto aos sujeitos colonizados, valorizando estes sujeitos e seus saberes e apostando na sua emancipação.

Palavras-chave: Educação brasileira; Colonialidade; Relações Raciais; Lei 10.639/03.

125 Mestranda no programa de Pós-graduação de Geografia Humana na Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, com pesquisa sobre Ensino de Geografia e Relações étnico-raciais. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3927282784053215>. E-mail: geografa.tata@gmail.com

Introdução

No Brasil, ao mesmo tempo que se instala o colonialismo, inicia-se o processo de produção da colonialidade. Esta é, para Aníbal Quijano (2009, p. 73):

um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal.

A educação foi um dos meios encarregados de instalar a colonialidade no nosso país, e já ao surgir ela manipula questões acerca da classificação racial/étnica da população, pois impõe aos povos originários os conhecimentos europeus em detrimento dos conhecimentos indígenas. Em 1549 chegaram os jesuítas, que por aqui permaneceram por volta de quase duzentos anos sendo praticamente os únicos educadores do Brasil (Rocha, 2000). Os jesuítas, com o pretexto de expandir a fé cristã, tinham por interesse o controle territorial da terra indígena e o acúmulo de bens para o setor religioso, este conduzindo os saberes que podem ser difundidos e como os corpos podem se comportar no contexto social. Assim, a colonialidade também controlou o saber do corpo e seus reconhecimentos, por isto catequizar os povos indígenas era tão importante. A educação consistia em ensinar a língua portuguesa, leitura e escrita e converter os indígenas em cristãos (Rocha, 2000).

Assim, praticamente, em concomitância com nascimento do colonialismo, inicia-se o projeto da colonialidade, pois ao mesmo tempo que indígenas são exterminados, aqueles que sobrevivem testemunham uma ofensiva contra seus conhecimentos para destruí-los, testemunham um epistemicídio, já que os jesuítas tinham a missão de passar aos povos indígenas a ideia de que havia uma cultura superior (com uma língua, uma religião, hábitos, posturas, formas de ser, saberes...) e outra inferior, desqualificada e que deveria ser abandonada, destruída. Nesse processo, a cosmologia dos povos originários é desqualificada, racializada, inferiorizada. Com isso foi se consolidando “uma concepção de humanidade segundo a qual a população do

mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, 2009, p. 75). Como nos lembra Petronilha B. Gonçalves e Silva (2011, p. 20), no “Brasil, os povos indígenas, primeiramente nas escolas jesuítas, mais tarde nas públicas, viram-se constrangidos por tentativas de fazê-los esquecer sua língua, religião, cultura.”. Portanto, a exaltação da cultura europeia em detrimento das demais e o epistemicídio, desde a fundação da educação no Brasil, são uma realidade.

Mesmo quando os jesuítas, em 1759, são expulsos de Portugal e de suas colônias, a exaltação da cultura europeia persiste na educação brasileira. Por volta da década de 1970, os debates sobre essa educação etnocêntrica se intensificam e os movimentos sociais, sobretudo o movimento negro, lutam para inserir no currículo da educação brasileira as histórias e culturas dos povos negros. Após muita luta do movimento negro, em 2003 é promulgada a Lei 10.639, que institui o ensino de história da África e cultura afro-brasileira nos currículos escolares. E em 2008 é promulgada a Lei 11.645, que institui o ensino de história da África e cultura afro-brasileira e indígena nos currículos escolares. Concordamos com Munanga (2015, p. 29), quando ele afirma que tais leis são “correção do esquecimento da memória positiva da escravidão” no Brasil, e, acrescentamos, não apenas da memória da escravidão, mas também da memória dos africanos e dos afro-brasileiros neste país.

A Lei 10.639/2003

A Lei 10.639 de 2003 altera a Lei de Diretrizes e Bases e torna obrigatório, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e particulares, o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira (Brasil, 2003). Tal lei recomenda que estas temáticas devem estar presentes em todo o currículo e não restritas a algumas poucas disciplinas, como alguns interpretam. Para que os estabelecimentos possam organizar suas práticas pedagógicas, em março de 2004, o Conselho Nacional de Educação (CNE) aprova o Parecer CNE/CP 03/2004 e a Resolução CNE/CP 01/2004, que regulamentam e instituem as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Re-*

lações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (Brasil, 2004).

A aprovação dessa lei é resultado da luta política do movimento negro que há muito tempo reivindica o direito à educação para a população negra no Brasil, como afirma Nilma Lino Gomes (2011, p. 112), a educação “se tornou uma forte bandeira de luta do Movimento Negro no século XX”. A autora nos lembra que o movimento negro, ao perceber que a luta contra o racismo não estava na pauta da esquerda no Brasil, muda sua estratégia, “suas reivindicações passam a focar outra intervenção política, a saber: a denúncia da postura de neutralidade do Estado ante a desigualdade racial, exigindo desse a adoção de políticas de ação afirmativa” (Gomes, 2011, p. 111). Portanto, a Lei 10.639 acaba se constituindo em um instrumento que sintetizou as reivindicações levantadas pelo movimento negro e se enquadra na classificação de políticas de ações afirmativas, as quais:

podem ser entendidas como um conjunto de políticas, ações e orientações públicas ou privadas, de caráter compulsório (obrigatório), facultativo (não obrigatório) ou voluntário que tem como objetivo corrigir as desigualdades historicamente impostas a determinados grupos sociais e/ou étnico/raciais com histórico comprovado de discriminação e exclusão. (Munanga; Gomes, 2016, p. 186)

Na escola, tal lei permite que a história e a cultura dos afro-brasileiros e africanos possam sair do ostracismo a que foram condenadas e assim corrigir a forma eurocêntrica de narrar a história do Brasil, que privilegia e enaltece a história e cultura europeia e distorce, falsifica e nega a história da população afro-brasileira e africana (Munanga, 2015). Como afirma Nilma Lino Gomes, são “políticas de ação afirmativa voltadas para a valorização da identidade, da memória e da cultura negras reivindicadas pelo Movimento Negro e demais movimentos sociais partícipes da luta antirracista.” (Munanga, 2011, p. 116). É um instrumento que possibilita a desconstrução da colonialidade na escola.

O caminho percorrido até a aprovação da Lei 10.639 foi cheio de lutas, de reivindicações e pressões do povo negro. Já após a abolição da escravidão, a educação era uma pauta importante nas demandas da população

negra — Nilma Lino Gomes afirma (2017, p. 29) que “a educação se tornou prioritária, pois o analfabetismo e a lenta inserção nas escolas oficiais se constituíam um dos principais problemas dessa população para a inserção no mundo do trabalho”. A imprensa negra, a Frente Negra Brasileira (FNB) e o Teatro Experimental do Negro (TEN) são expressões do movimento negro que atuaram no século XX, e todos concordavam que o acesso à educação era fundamental para a população negra e o reivindicavam, além de promover sua alfabetização. Na elaboração do texto da constituinte e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação, a militância negra estava presente, pressionando para que tais textos considerassem as demandas de educação da população negra. A Marcha Zumbi dos Palmares até Brasília levou a conquista da inserção nos Parâmetros Curriculares Nacionais do tema transversal Pluralidade Cultural. E em 2003, o resultado dessa luta foi a aprovação da Lei 10.639.

A existência dessa lei dá oportunidade para que nas escolas as histórias da África e da população afro-brasileira possam ser contadas sem falsificações, sem distorções, pois as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* orientam para a criação de políticas de reparações, de reconhecimento e para a valorização de ações afirmativas, ou seja, para:

um conjunto de ações políticas dirigidas à correção de desigualdades raciais e sociais, orientadas para oferta de tratamento diferenciado com vistas a corrigir desvantagens e marginalização criadas e mantidas por estrutura social excludente e discriminatória. (BRASIL, 2004, p. 4)

Propõe que haja a educação das relações étnico-raciais dos estabelecimentos de ensino, com isto apontando não apenas para a inserção de conteúdos, mas também para que se pensem as ações dos sujeitos dentro da escola. Reconhece a necessidade de valorizar a história e cultura afro-brasileira e africana “buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, a sua identidade e a seus direitos” (Brasil, 2004, p. 17).

Sendo assim, a Lei 10.639 propõe um ensino antirracista e com isto coloca a possibilidade de tratarmos as dores do racismo. Como nos adverte bell hooks (2017), a teoria pode ser um local de cura, uma prática libertadora. Ao falarmos do racismo, da segregação racial e social, ao estudarmos e

percebermos como foram produzidos e a que servem, podemos nos libertar deles, podemos fazer a escolha de deles nos distanciarmos, seja na qualidade de sujeitos que promovem o racismo ou como sujeitos que sofrem o racismo. Podemos combatê-lo em nós e na sociedade da qual participamos. Podemos, assim, superá-lo e nos curar. Mas sem nos acercarmos deste debate, deste combate, deste estudo, da teorização sobre o racismo, não compreendemos o que o promove, quais ações em nós e quais ações sociais que o impulsionam. Portanto, ele permanece como uma doença que ataca a todos e a todos debilita. Porém, quando o ensino é antirracista, ele pode ser uma teoria que cura a dor provocada pelo racismo e, dessa forma, nossa teoria orienta nossa práxis (hooks, 2017).

Amarras coloniais: reflexões sobre o fenômeno da colonialidade na esfera social brasileira

A colonialidade do poder envolve o controle do trabalho, do Estado, das instituições e da produção de conhecimento, ela está presente no paradigma moderno. Raça e racismo são princípios organizadores da acumulação de capital e das relações de poder em escala global (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016). A colonialidade do poder, presente na colônia, permanece nela, mesmo com o fim do colonialismo.

[...]a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, porém, ao invés de estar limitado a uma relação formal de poder entre os povos ou nações, refere-se à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, ainda que o colonialismo tenha precedido a colonialidade, esta sobrevive após o fim do colonialismo. A colonialidade se mantém viva nos manuais de aprendizagem, nos critérios para os trabalhos acadêmicos, na cultura, no senso comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em tantos outros aspectos de nossa experiência moderna. Enfim, respiramos a colonialidade na modernidade cotidiana (Maldonado-Torres, 2007, p. 131 apud Oliveira, 2018, p. 46).

Na escola esta colonialidade está presente no currículo oficial, nas práticas pedagógicas, na organização do espaço escolar, nas relações esta-

belecidas neste espaço, todos atravessados por ideias, valores, concepções eurocêntricas do mundo. Podemos constatar isso com a citação de um trecho do livro *História resumida do Brasil: programa completo do primário* (1927), que Petronilha B. Gonçalves e Silva coloca em seu artigo “Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil”: “O Brasil, antes de ser descoberto não tinha cultura de espécie alguma; não havia vilas nem cidades; estava pelo contrário todo coberto de matos e era habitado por numerosas tribos de índios selvagens” (p. 7, grifo original, apud Silva 2011, p. 17-18).

Por este trecho vemos a negação da cultura indígena e sua associação a uma representação negativa, fazendo sugerir que “cultura” e “civilização” estão presentes em espaços europeus, ou por europeus colonizados, onde havia a presença de vilas e cidades em contraposição ao Brasil “descoberto” que estava “coberto de matos” e era habitado por “selvagens”.

O que a colonialidade outorga é a introjeção nos estudantes de uma percepção do mundo em que existem povos desenvolvidos, avançados e outros que se encontram no início da história. De acordo com Munanga, para Hegel a África é um mundo histórico não desenvolvido; ele rechaça a África da história geral da humanidade, na África o homem “vive no estado de barbárie e selvageria” (Hegel, apud Munanga, 2015, p. 26) que o exclui da civilização. Esta concepção é adotada por muitos intelectuais ocidentais e difundida em suas obras, presentes nas escolas brasileiras (Munanga, 2015).

Portanto, ao mesmo tempo que a escola enaltece as nações europeias e de origem anglo-saxã, desqualifica as demais e seus descendentes em todas as partes do mundo. Por um lado, esse procedimento incute nos estudantes brancos uma falsa ideia de que sua origem é superior, e por outro lado, incute nos estudantes não brancos uma falsa ideia de que sua origem é inferior. Com isto prepara-se o estudante branco para exercer o poder e prepara-se o estudante não branco para se submeter ao poder.

Esta operação permite que se faça uso do racismo para explicar as diferenças sociais, econômicas e culturais presentes nas sociedades formadas a partir do colonialismo. No Brasil, de acordo com Munanga (2015, p. 28), a abolição foi um “ato jurídico pelo qual os próprios negros escravizados” e abolicionistas lutaram em defesa de sua liberdade e dignidade humanas.

No entanto, de acordo com o autor, houve uma demora em resgatar a memória da escravidão e isto se deve ao fato de que com a Lei Áurea não houve uma ruptura, ela foi incapaz de transformar as desigualdades econômicas e sociais.

Portanto, não houve respostas ao racismo que se seguiu, e da hierarquia mestre/escravo passou para a hierarquia branco/negro. Assim, a abolição não se concretizou em abolição material (Munanga, 2015). Aliás, após a abolição o racismo se intensificou, e as instituições de ensino e cultura que surgiram, como as faculdades de medicina, os institutos históricos e os museus, adotam concepções raciológicas para explicar as diferenças na sociedade brasileira (Schwarcz, 1993).

No entanto, por volta da década de 1930 a abordagem de tais instituições torna-se ultrapassada, e apesar de o racismo persistir ele se modifica, pois há o reconhecimento de que não é possível desconsiderar a importância da africanidade no Brasil, por isso os intelectuais da época passam a encarar a mestiçagem como um mal necessário para o embranquecimento do Brasil e tomam-na como prova da democracia racial. A obra de Gilberto Freyre torna-se a base para o mito da democracia racial (Munanga, 2015). Para Abdias Nascimento (2016, p. 111), o mito da democracia racial é uma:

metáfora perfeita para designar o racismo estilo brasileiro: não tão óbvio como o racismo dos Estados Unidos e nem legalizado qual o apartheid da África do Sul, mas institucionalizado de forma eficaz nos níveis oficiais de governo, assim como difuso e profundamente penetrante no tecido social, psicológico, econômico, político e cultural da sociedade do país.

Para Valter Roberto Silvério (2003, p. 70), a noção de miscigenação é trazida ao debate para permitir a “manutenção racializada da elite branca”. Ela torna invisível o fato de a branquitude ser um fator que favorece o acesso a posições-chave na sociedade, inibindo a manifestação daqueles que sofrem com a racialização e tornando o negro invisível, pois somos mestiços e por isto não há racismo no Brasil. Sendo uma democracia racial, não é preciso qualquer política afirmativa ou leis antirracismo. O mito da democracia racial inibe a luta antirracista, impede a visibilidade do racismo, oblitera a interpretação e a compreensão das relações raciais (Silvério, 2003).

Com isto, podemos dizer que o mito da democracia racial, tendo como argumento central a miscigenação, é trazido ao debate para negar a presença de raças no Brasil, para apagar a presença do negro no Brasil, invisibilizá-la. Já que sem raça, sem racismo, somos uma democracia racial, essa concepção se desenvolve nas escolas, nos currículos, nas práticas docentes e nas relações do cotidiano escolar.

Para Lélia Gonzalez (2020, p. 189), através do mito da democracia racial

o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e se não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio.

Então, o mito da democracia racial dá oportunidade para que os discursos que explicam as diferenças sociais a partir da meritocracia surjam no debate. Os que ascendem socialmente se esforçaram para isso, enquanto aqueles que vivem em situações de vulnerabilidade vivem assim por falta de esforço, interesse, trabalho... Mas o debate acerca da falta de oportunidades aos homens negros e mulheres negras no Brasil não é feito. Assim, como afirma Nilma Lino Gomes (2017, p. 85), o “discurso do ‘mérito’ e da competência [...] na realidade são formas perversas de perpetuar a exclusão histórica de muitos e manter os privilégios de poucos”.

A partir da análise dos autores anteriormente citados, percebemos a importância do mito da democracia racial para a manutenção do racismo na sociedade brasileira — ele funciona como uma barreira que impede o avanço das relações étnico-raciais para relações menos desiguais, impede a superação do racismo, interdita o debate, e inibe o conhecimento de como se dão as relações étnico-raciais na sociedade brasileira. É devido a este impedimento que o movimento negro tem afirmado a importância de se combater o mito da democracia racial e esse combate tem surtido efeito.

“Dezenas de anos, os movimentos sociais negros lutaram duramente para arrancar da voz oficial brasileira a confissão de que esta sociedade é também racista” (Munanga, 2001, p. 35). Depois da Conferência da ONU, em Durban, 2001, o Estado brasileiro assume que o Brasil é um país racista,

mas apesar deste feito, isso não é consenso entre nós. Uma parcela significativa da sociedade ainda nega a presença do racismo em nossas relações e uma outra parcela atribui o racismo aos conflitos de classe, unicamente, afirmando que para pôr fim ao racismo basta pôr fim ao capitalismo. Para o movimento negro, de acordo com Munanga (2015, p. 24), a discriminação sofrida por negros e mestiços não é apenas uma questão econômica, é, também, uma discriminação racial, camuflada há muito tempo no Brasil. Este movimento “vem tentando conscientizar e mobilizar negros e mestiços em torno da mesma identidade através do conceito ‘Negro’”, conceito político para o movimento negro e não biológico.

É preciso questionar se nós brasileiros temos noção sobre o que é o racismo, sobre como nossas ações, atitudes e pensamentos o reproduzem. Pois muitas vezes, quando somos acusados de racismo, nos defendemos afirmando tratar-se apenas de uma brincadeira, sem refletir como aquele que é alvo dessa brincadeira é afetado por ela. Adilson Moreira, no seu livro *Racismo recreativo* (2019), afirma que muitos de nós recorremos a este argumento para escaparmos do enquadramento no crime de racismo ou injúria racial quando somos processados por racismo.

Investir em uma educação que deixe claro o que é o racismo, quais ações, atitudes e pensamentos o reproduzem, pode nos ajudar na desconstrução do mito da democracia racial presente no Brasil. Se desejamos descolonizar a escola e oferecer uma educação democrática, a desmistificação deste mito deve fazer parte da pauta de debate das escolas brasileiras, e a Lei 10.639/03 oferece essa oportunidade, pois esta torna obrigatório o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas instituições de ensino da educação básica.

A história e a cultura de afro-brasileiros e africanos tratadas de forma honesta e respeitosa oferecem oportunidade de desfazer estereótipos negativos em torno da população negra e de construir uma identidade negra ancorada na autoestima positiva, na confiança em si e em suas capacidades para participar na construção da democracia no Brasil. Oferece a oportunidade de nós, brancos, refletirmos sobre o racismo que carregamos em nós, de enxergarmos o quanto nos impede de construir uma sociedade justa, de percebermos que a

origem do branco não é superior, mas tem o mesmo valor da origem do negro, do indígena... Assim, os sujeitos, na sua diversidade, terão oportunidade para se emancipar e, neste processo, emancipar a sociedade como um todo.

A escola como realidade precária

Os sujeitos da tradição epistemológica decolonial são aqueles que foram silenciados, desqualificados pela concepção universalista das ciências. Com a modernidade foi se construindo uma concepção de que ciência é aquilo que esteja de acordo com a ciência produzida na Europa; caso não atenda a este requisito é desqualificada como ciência. Cria-se, portanto, uma hierarquia na epistemologia dos saberes, produzindo o silenciamento e a desqualificação dos sujeitos que não se encaixam nos parâmetros europeus. Portanto, a concepção europeia de ciência se universaliza.

Não sendo conhecimento o que se produz fora do círculo europeu, todos os demais saberes, todos os demais sujeitos devem ser tutelados: indígenas, negros, mulheres, crianças. As colonizações do século XVI colocaram em comunicação espaços, histórias, sociedades desconhecidas por ambas as partes (colonizadores e colonizados), e isto levou ambos a expandirem seu conhecimento, mas, para a Europa, justificar sua sobreposição sobre as demais civilizações, classificar e hierarquizar foi fundamental. Por isso, os conhecimentos das sociedades colonizadas foram desqualificados como tal.

A escola no Brasil vai colaborar com esse projeto de racialização e racismo, o qual a sociedade brasileira herdou da Europa moderna. Petronilha B. Gonçalves e Silva nos lembra que o objetivo da escola foi de assimilar as populações indígenas e africanas. De acordo com a autora, aos escravizados africanos, seus filhos e descendentes

foi negada a possibilidade de aprender a ler, ou se lhes permitia, era com o intuito de incutir-lhes representações negativas de si próprios e convencê-los de que deveriam ocupar lugares subalternos na sociedade. Ser negro era visto como enorme desvantagem, utilizava-se a educação para despertar e incentivar o desejo de ser branco. (SILVA, 2011, p. 21)

Ao mesmo tempo que fomentou o racismo, a escola também foi uma ferramenta de controle social na medida em que exaltou a branquitude e

promoveu a inferiorização dos não brancos, explicando por este argumento a falta de recursos destes e a abundância dos primeiros. Sua explicação era que, devido à incapacidade dos não brancos, eles não conseguiam obter sucesso, e por causa da genialidade dos brancos, estes obtinham sucesso. E assim ficava naturalizada a desigualdade.

Porém, a tradição decolonial rompe com o paradigma moderno, valoriza outros saberes e conhecimentos, outros corpos que não brancos; para ela a universalidade do saber não faz sentido, pois nenhum saber é absoluto, ele diz respeito a um momento, uma realidade específica, mas não se pode atribuir a ele uma validade universal. Assim, não apenas o conhecimento produzido pela academia é válido; também o conhecimento produzido pelos movimentos sociais, pelas populações indígenas, negras, amarelas e etnias diversas é válido. Desse modo, não é negado o valor do conhecimento acadêmico, apenas este é relativizado e disputa espaço com outros conhecimentos.

Essa tradição, portanto, coloca o saber escolar num patamar muito mais interessante do que as demais tradições, já que considera a escola como lugar da criação, da produção de conhecimento, o lugar privilegiado para a emergência desses saberes silenciados por tanto tempo. Onde os sujeitos participam ativamente da produção de conhecimentos diversos, estes servem não para silenciá-los ou dominá-los, mas para que possam se conhecer, conhecer sua realidade, suas contradições, seu mundo e nele agir para transformá-lo.

Diante do exposto, a educação básica pode produzir um conhecimento que fornece elementos para a compreensão e transformação da realidade de forma mais democrática e mais justa. Mas lembramos que a escola não é um espaço isento do conflito, pelo contrário, é um espaço em disputa em que a tradição moderna tenta impor sua narrativa, seu controle e, por outro lado, a perspectiva decolonial não abre mão de sua participação para a produção de saberes e emancipação dos sujeitos.

Inés Dussel (2017, p. 91) em seu texto “Sobre a precariedade da escola”, argumenta que esta “é mais o resultado precário e provisório da montagem de dinâmicas e relações heterogêneas do que o reflexo de processos infraestruturais e/ou supraestruturais de dominação e controle totais.” A

autora nos lembra que a instabilidade é constante na realidade, mas que alguns elementos perduram e a escola é um desses elementos. Dussel (p. 92) propõe considerar “a escola como uma construção material, como uma montagem provisória, instável, de artefatos e pessoas, ideias, que capturou algumas dessas táticas e estratégias para educar o cidadão.” Para a autora:

O elogio da precariedade da escola passa por apreciá-la, cuidar dela, expandi-la para que não se estabilize nem no efêmero nem no descartável, mas como uma condição vital de uma montagem que está sempre à beira de sua destruição, mas também em movimento, aberto, capaz de apresentar o mundo e de ajudar a criar novas montagens, imaginando outros futuros. (Dussel, 2017, p. 109)

Sendo a escola uma “montagem provisória, instável” e precária, ela oferece a possibilidade de subverter a lógica que procura reproduzir, manter as relações de força desiguais dentro da sociedade e montar, produzir uma escola cuja lógica seja a emancipação dos sujeitos sociais. Na sociedade brasileira, os sujeitos cuja emancipação é mais interdita são os negros. Portanto, é fundamental pensar uma escola voltada para essa população conquistar sua emancipação, conhecer a si, o seu entorno, o seu mundo, a sua cultura, sua história, e poder transformá-los e transformar-se, desvencilhando-se de estereótipos racistas e agindo para desvencilhar, também, a sociedade destes estereótipos.

Assim, se a escola é um espaço em que por muito tempo se disseminou o paradigma moderno com suas ideias racistas, ela é também um espaço em disputa, como nos lembra bell hooks (2017, p. 273) — “a sala de aula, com todas as suas limitações, continua sendo um ambiente de possibilidades”, e neste espaço é possível haver uma abertura para a emergência do ensino antirracista, mais democrático, um ensino para a emancipação dos sujeitos e da sociedade. Uma sociedade racista não tem condições de ser emancipada, será sempre uma sociedade sob a tutela de uma realidade que não é a sua.

Compreendemos que a luta do movimento negro contra o racismo e pelas ações afirmativas é fundamental para a reconstrução da identidade e da confiança da população brasileira em si, como agentes capazes de combater o racismo e o capitalismo. Este sistema econômico-social que privilegia

pouquíssimos indivíduos dentro da sociedade e exclui muitos, a maioria, sobretudo a maioria negra, especificamente mulheres negras que são obrigadas a realizar trabalho mal remunerado, crianças negras que são obrigadas a abandonar a escola para contribuir com o aumento da renda familiar com seu trabalho. Essa época de neoliberalismo, em que há um ataque arrasador aos direitos e conquistas sociais, a exclusão de tais sujeitos tem se intensificado. A escola não está protegida desse ataque.

Christian Laval (2019) argumenta que a gestão da escola sob o neoliberalismo a afasta cada vez mais da sua origem como instituição para torná-la cada vez mais uma organização em que o que importa é a produtividade, a eficiência. Assim, a formação volta-se para atender a demanda por produção de mão de obra, por isso a escola precisa desenvolver um conhecimento útil. A organização da escola, sob o paradigma gerencialista, reforça valores do capitalismo como a concorrência e a competitividade. Com isso, alunos e professores devem se enquadrar, se acerrar de um conhecimento útil, produtivo, eficiente. Se assim não ocorrer, a escola acaba por ter um desempenho insatisfatório nas avaliações externas (no caso do Brasil Saresp, Prova Brasil...) e com isso os recursos financeiros destinados a ela diminuem.

Sob o paradigma gerencialista, os debates acerca do racismo e da presença do negro na sociedade muitas vezes acabam acontecendo apenas de forma superficial, ou apenas em datas comemorativas como o 13 de maio e o 20 de novembro, em que se debatem apenas as questões da diversidade, deixando de lado a importância da crítica à exclusão social vivenciada pela população negra, focando a questão na ideia de meritocracia, em que se exaltam as capacidades dos indivíduos para superar dificuldades, mas se interdita o debate acerca da falta de oportunidades para as populações negras mais pobres. Se por um lado é importante fortalecer a autoestima dos estudantes negros, por outro, deixar de explicitar a produção da desigualdade para prejuízo da população negra é muito cruel, pois os responsabiliza por uma condição que foi produzida socialmente, a saber, as desigualdades sociais, e isto tem levado muitos ao desenvolvimento de doenças como a depressão.

Considerações finais

Na escola e na sociedade as ações afirmativas são fundamentais para reparar o longo processo de exclusão social imposto à população negra, mas entendemos que a luta deve avançar em direção ao combate ao capitalismo para que a população negra possa sair da exclusão social a que está submetida, pois esta deve-se, não apenas ao racismo, mas também ao modelo capitalista de desenvolvimento excludente vigorante em nosso país, como afirma Alessandra Devulsky (2021, p. 15). O combate ao capitalismo é fundamental, ou então a integração da população negra na sociedade capitalista será ao modo da inserção de um trabalhador precarizado, inclusive o capitalismo utiliza-se do racismo para manter a sociedade desigual e injusta, favorecendo capitalistas e, em menor grau, brancos pobres, na medida em que, quando, por exemplo, negros e brancos de mesmo padrão social disputam uma vaga de emprego, o branco acaba sendo privilegiado por ser branco.

Assim, para que nossa sociedade seja mais justa é fundamental que o combate ao racismo seja concomitante ao combate ao capitalismo, sobretudo porque o racismo faz parte das estruturas deste sistema.

Bibliografia

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, p. 15-24, 2016.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2004.

DEWULSKY, Alessandra. Estado, racismo e materialismo. In: (ORG), Silvio Luiz de Almeida. *Marxismo e questão racial*. São Paulo: Boitempo, 2021. p. 11-20.

DUSSEL, Inés. Sobre a precariedade da escola. In: LARROSA, Jorge *Elogio da escola*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 87-11.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes, 2017.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. RBPAAE, p. 109-121, 2011.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

hooks, bell. *Ensinando a Transgredir: Educação como Prática da Liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

LAVAL, Christian. *A escola não é uma empresa: o neoliberalismo em ataque ao ensino público*. São Paulo: Boitempo, 2019.

MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Pólen, 2019.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. Racismo, discriminação racial e ações afirmativas: a sociedade atual. In: MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2016. p. 171-197.

MUNANGA, Kabengele. Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa das cotas. *Sociedade e Cultura*, p. 31-43, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, p. 20-31, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de. *Educação e militância decolonial*. Rio de Janeiro: Selo Novo, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (ORG), Maria Paula Meneses *Epistemologias do sul*. Coimbra: G. C. Gráfica de Coimbra, 2009. p. 73-117.

ROCHA, Genylton Odilon Rêgo da. *Uma breve história da formação do(a) professor de Geografia no Brasil*. Terra Livre, São Paulo, n. 15, p. 129-144, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. In: FONSECA, Marcos Vinicius et al. *Relações étnico-raciais e educação no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011. p. 11-37.

SILVÉRIO, Valter Roberto. O papel das ações afirmativas em contextos racializados: algumas anotações sobre o debate brasileiro. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; (orgs), Valter Roberto Silvério. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. p. 55-77.

19. A APLICAÇÃO DA LEI 10.639/03 NA BUSCA POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA – AVANÇOS E RETROCESSOS¹²⁶

*Rita de Cassia Mota Santos*¹²⁷

Resumo: O presente artigo objetiva de forma geral abordar os avanços e retrocessos da Lei 10.639/03 na educação, sua importância, e indicar alguns caminhos possíveis para a construção de uma educação antirracista. Para a realização deste trabalho, realizamos uma breve revisão bibliográfica sobre a questão do negro no Brasil e sobre a Lei 10.639/03, buscando compreender sua importância e quais caminhos ainda devemos percorrer para sua aplicação satisfatória em uma educação antirracista. Observamos que, de maneira geral, os avanços trazidos pela lei foram pontuais e que a educação em todos os níveis ainda não reflete uma prática antirracista, sendo necessário avançar ainda mais.

Palavras-chave: Lei 10.639/03; Questões étnico-raciais; Racismo; Educação antirracista.

126 Artigo apresentado anteriormente no encontro de pós-graduação da geografia - Enanpege XIV - 10 a 15 de Outubro de 2021 - online.

127 Mestranda em Geografia Humana na FFLCH-USP com pesquisa sobre racismo, educação e necropolítica. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0232500844625669>. E-mail: rita.cassia.santos@usp.br.

Introdução

Sancionada em 2003 pelo então presidente da República Luís Inácio Lula da Silva, a Lei 10.639/03, que alterou a LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação) de 1996 e instituiu a “obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro Brasileira na educação básica pública e privada”¹²⁸, representou grande avanço no que diz respeito às lutas do movimento negro no combate ao racismo e às desigualdades étnico-raciais, bem como para a “divulgação/valorização do legado cultural africano que recebemos desde o século XVI”¹²⁹. Dezesete anos após a sanção e implementação da Lei 10.639, percebemos alguns importantes avanços em relação às estratégias de combate ao racismo a partir do contexto escolar¹³⁰, e podemos destacar a inclusão definitiva da temática das questões étnico-raciais nas agendas das políticas públicas educacionais e a revisão, atualização e produção de materiais didático-pedagógicos que atendam as demandas da lei. Contudo, é necessário avançar ainda mais.

Este artigo objetiva de forma geral abordar os avanços e retrocessos da Lei 10.639/03 e qual a importância de avançarmos ainda mais com a luta antirracista no campo educacional. Para a realização deste trabalho, realizamos uma breve abordagem sobre a questão da educação de negros e negras no Brasil e sobre a Lei 10.639/03, buscando compreender sua importância e quais caminhos ainda devemos percorrer para sua aplicação satisfatória em uma educação antirracista.

128 Brasil, Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.

129 Maurício Silva & Márcia Moreira Pereira, *Percurso da Lei 10639/03 e o ensino de história e cultura africana no Brasil: antecedentes, desdobramentos e caminhos*, 2013, p. 01.

130 Reforçamos o papel e a cobrança dos movimentos negros em todos os avanços que aconteceram.

A educação do negro no Brasil

No campo educacional¹³¹, a questão da raça sempre esteve posta mesmo que como ausência de discussão, uma vez que o pensamento partia da premissa de humanidade a partir do homem branco¹³². O período imperial deixa bem nítida essa visão, pois, apesar de possuir uma legislação que garantia ensino gratuito a todos os cidadãos e cidadãs, ao mesmo tempo excluía a cidadania de grande parte de sua população, principalmente a população negra que era escravizada. Segundo documento da Secretaria de Educação do Município de São Paulo (2008), em 1872, menos de 1% da população de negros sabia ler e escrever, retratando a educação classista, racista, excludente que se consolidou durante o Império¹³³.

Nos primeiros anos da República, a escola pública é destinada à escolarização de imigrantes europeus; dessa forma, percebemos que os debates educacionais sobre a questão racial procuram afirmar e consolidar as políticas de branqueamento racial que foram popularizadas durante esse momento. Na pretensão de se tornar uma nação civilizada e permeada por uma ideologia de branqueamento racial, passa-se a difundir no Brasil a ideia de que o negro significaria um atraso para o desenvolvimento da nação¹³⁴¹³⁵. Felipe e Teruya¹³⁶ afirmam que durante a primeira república foi registrado o dobro ou o triplo de estudantes filhos de imigrantes em comparação

131 No Brasil, a questão racial foi tratada inicialmente no campo das ciências biológicas e da política, e após a década de 1930, quase que exclusivamente no campo da sociologia, permanecendo esse panorama até meados da década de 1980, em que trabalhos de outros campos científicos começaram a surgir. Se devemos destacar trabalhos como os de Gilberto Freyre, Florestan Fernandes, Roger Bastide, Thales de Azevedo, Octávio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, Carlos Hasenbalg, entre outros, podemos dizer, entretanto, que por muitas vezes o tratamento teórico sobre a questão racial foi permeado por inúmeros equívocos e vazios, que se desdobraram na difusão de ideais equivocados e, até mesmo, na negação da existência do racismo em nossa sociedade.

132 Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*, 2008.

133 Apesar do esforço imperial para exclusão e manutenção do sistema escravocrata, diversos intelectuais negros se destacaram durante o período, como José do Patrocínio, Luís Gama, André Rebouças, Cruz e Souza, Castro Alves e Manuel Querino.

134 Lilia Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças*, 1993.

135 A tese de branqueamento racial no Brasil foi defendida por inúmeros intelectuais como João Batista de Lacerda – que discorreu a respeito da mestiçagem durante o Congresso Universal das Raças, ocorrido em 1911, em Londres, onde representou o então presidente do Brasil, Marechal Hermes da Fonseca, então Vice-Presidente honorário do Congresso –, Sílvio Romero – que posteriormente muda de ideia e passa a considerar a mestiçagem um equívoco, alegando que tal premissa, além de não ter proporcionado o branqueamento da população, teria feito com que os “vícios e a inferioridade” do negro tivessem se instaurado em nossa população e cultura –, Joaquim Nabuco, consagrado abolicionista, e Afrânio Peixoto, que estimou em três séculos o branqueamento total da população brasileira.

136 Delton Aparecido Felipe & Teresa Kazuko Teruya, *O Negro no pensamento educacional brasileiro na Primeira República (1889-1930)*, 2007, p. 115.

com os filhos de pais brasileiros, demonstrando a significativa presença de estrangeiros na escola pública. Segundo os autores, “a escola pública, nesse momento, surge como instituição integralizadora do imigrante à nação brasileira, a fim de despertar e incutir o nacionalismo e o patriotismo, além de discipliná-lo para o mundo trabalho que a economia moderna exigia”¹³⁷. Explicita-se, portanto, a ideia de que o negro deveria ser extinto em alguns séculos e, portanto, de maneira nenhuma é contemplado na elaboração das reformas educacionais ocorridas na primeira República. Ao contrário, sua inclusão não foi possibilitada, e mesmo quando em raras ocasiões o negro obtinha acesso à escola pública, normalmente não encontrava as condições materiais necessárias para a realização plena de seus estudos, sofrendo com o preconceito e a marginalização à qual eram impostos¹³⁸.

Apesar das dificuldades impostas pela sociedade, a população negra continuou resistindo e encontrou uma maneira de lutar contra a exclusão e discriminação. A partir da década de 1910, os intelectuais negros começaram a se organizar com os objetivos de lutar por seus direitos e garantir ascensão social. Dessa forma, iniciam a articulação de uma imprensa negra. Felipe e Teruya¹³⁹ destacam como polos principais de publicações nacionais as cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, que em pouco tempo presenciaram em seus territórios diversos jornais em circulação, como *A Rua* (1916), *O Alfinete* (1918), *Menelick* (1915), *A Liberdade* (1919), *O Getulino e o Clarim d’ Alvorada* (1924), *A Sentinela* (1920). As publicações apresentavam uma preocupação constante com a importância da escolarização dos negros, pois acreditavam ser a educação a única possibilidade de ascensão social. Logo, consolidou-se dentro do movimento negro uma determinação iniciada já nos últimos anos do Império, e que perdurou até os primeiros anos da Era Vargas: a organização de suas próprias escolas, onde os negros letrados passam a se organizar e dar aulas para os outros.

As primeiras associações surgiram como centros recreativos e foram ganhando força e espaço, proporcionando uma alternativa para a escolari-

137 *Idem, ibidem.*

138 Marcus Vinicius Fonseca, *As primeiras práticas educacionais com características modernas*, 2000, p. 03.

139 Delton Aparecido Felipe & Teresa Kazuko Teruya, *op. cit.*, p. 117.

zação da população marginalizada até então. Segundo Felipe e Teruya¹⁴⁰, as experiências escolares feitas por negros e negras para negros e negras possuem poucos registros históricos, destacando-se a Escola Primária do Clube Negro Flor de Maio (São Carlos), a Escola de Ferroviários de Santa Maria do Rio Grande do Sul, o Colégio São Benedito (Campinas) e a Frente Negra Brasileira (FNB)¹⁴¹. Entretanto, percebemos que, em linhas gerais, essas experiências tinham como ideal reproduzir o processo de escolarização branco, colocando a cultura negra como inferior à cultura civilizada europeia, negando sua ancestralidade.

A partir do Estado Novo, a questão racial é explicitada nos debates sobre a existência de uma unidade de raça, a raça brasileira, ignorando as diferenças sociais e raciais existentes no seio da sociedade. Esse ideal de “raça brasileira” encontrou respaldo no “mito da democracia racial”, amplamente difundido pela obra de Gilberto Freyre, *Casa grande e senzala*, que apresenta de maneira romantizada a miscigenação entre as raças no Brasil.

Nos anos posteriores, as tendências educacionais foram mantidas¹⁴², e o ideal de que não existe racismo no Brasil continuou sendo propagado, fazendo com que a situação do negro permanecesse sendo ignorada pelo Estado. Munanga¹⁴³ nos alerta para o fato de que o censo realizado em 1980 demonstra “que o grosso da população negra se concentra em termos de instrução entre zero e quatro anos de estudo”¹⁴⁴, deixando explícito que quase cem anos após a abolição não foram elaboradas políticas públicas em benefício dessa parcela da população, fazendo com que sua integração não fosse viabilizada e que sua condição pouco se alterasse. Apesar de todas as mudanças políticas e econômicas ocorridas no Brasil até então, “os mecanismos de dominação social tradicional restaram intactos e a organização da sociedade não pôde afetar significativamente os modelos preestabelecidos

140 Delton Aparecido Felipe & Teresa Kazuko Teruya, *op. cit.*, p. 117.

141 A FNB foi fundada em São Paulo e se expandiu para outros estados, chegando a atingir mais de vinte mil filiados pelo Brasil, além de ser considerada o primeiro movimento negro de cunho político no Brasil. Infelizmente, a FNB foi fechada em 1937, durante o Estado Novo de Getúlio Vargas, quando é declarado o fechamento de todos os partidos políticos.

142 Mesmo com a instauração da LDB de 1961, que logo foi revogada.

143 Kabengele Munanga, *O anti-racismo no Brasil*, 1996, p. 83.

144 *Idem, ibidem*.

de concentração racial de renda, de prestígio social e de poder”¹⁴⁵. Ao negro restou continuar sua luta para ter acesso à escolarização e consequentemente a melhores condições de vida. Um dos exemplos mais significativos da luta dos negros pela escolarização nesse período foi a criação do Teatro Experimental do Negro (TEN), que considerava a educação do negro como uma meta prioritária para sua ascensão social¹⁴⁶. Além de organizar o I Congresso do Negro Brasileiro, segundo Cavalleiro¹⁴⁷ o TEN contava com uma determinação de mostrar em suas peças as histórias dos líderes negros que não apareciam nas histórias oficiais e participar ativamente pela luta de uma legislação antidiscriminatória no Brasil, somada a uma iniciativa que ofereceu aulas de alfabetização para cerca de seiscentos alunos durante sua existência.

Após o fim da década de 1980, o movimento negro começa a reivindicar a compreensão da questão racial como uma “uma forma de opressão e exploração estruturante das relações sociais e econômicas brasileiras, acirrada pelo capitalismo”¹⁴⁸; nesse sentido, a questão racial passa a ser incluída de maneira pontual nos debates políticos e educacionais (o que não significa a efetivação de uma educação antirracista), em grande parte devido às pressões e participações deste movimento, que lança a partir de então as bases embrionárias para a criação de uma lei que inserisse uma discussão antirracista nos currículos escolares.

A Lei 10.639/03 – Avanços e retrocessos

Apesar dos inúmeros movimentos de resistência, a educação no Brasil se desenvolveu de maneira a reafirmar a exclusão de corpos negros do processo educacional. No geral, é na escola que esses corpos vivenciam as primeiras experiências racistas, sendo diariamente, ao longo de toda sua vida escolar, conduzidos a compreender a educação formal como algo não destinada a eles, uma vez que são cotidianamente destituídos de sua au-

145 Florestan Fernandes, *A Integração do negro na sociedade de classes*, 1978, p. 457.

146 Mantendo a postura assimilacionista em relação à cultura branca.

147 Eliane dos Santos Cavalleiro, *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*, 2006.

148 Nilma Lino Gomes, *Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas*, 2011, p. 03.

toestima e vivenciam uma seleção de aulas e conteúdos em que sua figura simplesmente não aparece de maneira ativa (sendo ou excluídos ou representados apenas em papéis de subordinação) e em que seus conhecimentos e saberes não são validados (epistemicídio). Essa experiência escolar acaba por tolher as aspirações individuais, destinando esses indivíduos a um lugar comum, o da subserviência, pois “aquele que poderia ser um ser humano feliz e produtivo, engrossa as estatísticas das deficiências físicas dolosas ou das mortes violentas”¹⁴⁹ em nossa sociedade, o que, ao nosso ver, é produto não só de desigualdades sociais, mas principalmente de desigualdades raciais. Para Maria Aparecida Silva (2001, p. 66), “é preciso compreender que a exclusão escolar é o início da exclusão social das crianças negras”¹⁵⁰, e, ademais, como aponta Nilma Lino Gomes (2017)¹⁵¹, alinhados com esse pensamento, os movimentos negros sempre mantiveram a questão educacional como fundamental para a compreensão da raça e para a luta por garantia de seus direitos políticos (que só seria possível em uma sociedade antirracista), e a Lei 10.639/03 é resultado direto das demandas desses movimentos e de intelectuais negros e negras.

A criação da Lei 10.639¹⁵² apresentou-se como um grande instrumento na luta para a construção de uma sociedade antirracista, reposicionando o negro no mundo da educação, portanto, não só permitindo um adicional de conteúdos ao currículo escolar básico, mas propondo uma disputa epistemológica, uma disputa política iniciada a partir da educação. É a partir da lei e

149 Carlos Eduardo Taddeo, *Guerra não declarada na visão de um favelado*, 2012, p. 03.

150 Maria Aparecida Silva, *Formação de educadores/as para o combate ao racismo: mais uma tarefa essencial*, 2001, p.66.

151 Nilma Lino Gomes, *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*, 2017.

152 Em 2003, no contexto da intensificação da criação de políticas públicas destinadas a combater às desigualdades raciais do país, a alteração da LDB (Lei 9394/96) passa a incluir a Lei 10.639/2003, que torna obrigatório considerar nas escolas as culturas de matrizes africanas – alterada pela Lei 11.645/08, onde, além da abordagem sobre o negro, acrescenta-se a obrigatoriedade de se abordar a questão do indígena –, através do ensino da História da África e Afro-Brasileira: “Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira. § 1º O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil. § 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras” (Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm). Reforçamos que a Lei 11.645/08 não exclui a Lei 10.639/03, escopo de nosso artigo, tendo em vista nosso foco para as questões referentes a questão do negro no Brasil.

de suas diretrizes, que temas como a presença do negro nos livros didáticos, silêncio como instrumento de manutenção da discriminação racial na escola, reprodução do racismo nas instituições escolares, lutas, e resistências negras ganham campo e espaço nas pesquisas educacionais e nos programas de formação para professores do país, além de pressionar por mudanças curriculares e a produção de materiais com distintas narrativas não hegemônicas. Para Munanga (2011, p. 08)¹⁵³, a aplicação da lei representou uma possibilidade na construção de uma educação multicultural, que fosse capaz de conhecer a diversidade de povos, culturas e influências na construção social brasileira de maneira equalitária, além de, no plano jurídico, representar, dentro do contexto de ações afirmativas, um mecanismo de justiça social e garantia de direitos coletivos. A aplicação da Lei 10.639 foi e é necessária, não só para que as crianças negras não concluam sua vida escolar sem qualquer tipo de referência sobre a sua história e sobre sua raça¹⁵⁴, mas também para apresentar visões de mundo não hegemônicas (brancas e europeias) e para possibilitar a compreensão do papel da raça em nossa sociedade, fazendo com que os alunos questionem as organizações sociais/espaciais, mostrando no horizonte as bases para a construção de uma sociedade antirracista.

Apesar dos inúmeros avanços, percebemos que mesmo 18 anos após sua sanção, ainda se perpetuam práticas racistas dentro das instituições escolares. Para além disso, encontramos ainda uma escassa produção de materiais e de profissionais formados/preparados para lidar com as questões étnico-raciais. O texto original da lei prevê que os conteúdos devam ser abordados em todo o currículo escolar, porém algumas disciplinas caminharam e caminham a passos curtos e lentos na transformação de seus currículos, discussões e organizações de cursos superiores, como é o caso da geografia, que desperta seu interesse tardiamente para a questão do negro e do racismo no Brasil. Mesmo hoje, as publicações na área ainda permanecem escassas. Diogo Cirqueira e Gabriel Corrêa (2012)¹⁵⁵ se debruçaram sobre as publicações dos

153 Kabengele Munanga, *Por que ensinar a história do negro na escola brasileira*, 2011.

154 Essa falta de referência pode atrapalhar a constituição da formação da identidade do aluno negro como indivíduo, fazendo com que este, subjetivamente, não se aceite da maneira como é, rejeite sua cor, tenha baixa estima, seja submisso aos colegas (em uma tentativa de ser aceito socialmente), dentre tantos outros desdobramentos que podem ocorrer (SANTOS, 2016).

155 Diogo Marçal Cirqueira & Gabriel Siqueira Corrêa, *A questão étnico-racial na geografia brasileira: um debate introdutório sobre a produção acadêmica nas pós-graduações*, 2012.

programas de pós-graduação em geografia que abordam a questão do negro e, ao fazerem uma análise quantitativa e cronológica, concluíram que a maioria dos trabalhos produzidos é datada após o ano 2000. Ademais, ainda segundo os autores, as publicações realizadas entre 2000 e 2011 seriam inexpressivas dentro da magnitude e importância do tema e dentro das contribuições que a geografia poderia oferecer. Ao analisarmos os diversos livros didáticos de geografia aprovados pelo PNLD (Programa Nacional do Livro Didático) ao longo do período entre 2003 e 2019, percebemos que a questão racial e o negro são discutidos superficialmente. Mesmo o estudo do continente africano é feito ainda sob a perspectiva do colonizador, o que reforça estereótipos negativos, representando-o como um continente pobre, repleto de enfermidades e cuja cultura (sim, no singular) é primitiva ou mesmo inferior à cultura ocidental/europeia, ou seja, um juízo cuja base é apenas a valoração negativa do outro¹⁵⁶.

Não obstante, o texto original da lei não prevê sua abrangência nas modalidades de educação infantil e superior, sendo essas modalidades especificadas apenas nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, que não foram (re)escritas após a alteração da lei. Outra dificuldade que se impõe atualmente diz respeito ao avanço das correntes políticas conservadoras no poder, aprovando documentos que dificultam a aplicação da lei nos currículos escolares, como é o caso da BNCC, que deixa a discussão étnico-racial em segundo plano na grande parte das disciplinas¹⁵⁷.

Considerações finais

Considerando o exposto neste trabalho, entendemos a importância que a educação representou na manutenção das desigualdades raciais no Brasil, sempre sendo foco de disputa entre os diversos movimentos negros na busca por uma contranarrativa que possibilitasse o enfrentamento do racismo no Brasil. Resultado de reivindicações do movimento negro desde a década de 1980, a aplicação da Lei 10.639 trouxe diversos avanços para

156 Rita de Cassia Mota Santos, *A aplicação da Lei 10.639/03 na Geografia escolar – Por que ainda devemos avançar*, 2021, p. 08.

157 *Idem, ibidem*.

construção de uma educação antirracista. Desde sua sanção, a Lei 10.639 representou não apenas a inclusão de “novos conteúdos” no currículo escolar, mas também possibilitou a ampliação de discussões e a possibilidade de se repensar conteúdos que eram apresentados sob uma perspectiva unicamente ocidental/europeia. Porém, percebemos, também, que os avanços foram pontuais e que a prática educacional cotidiana acadêmica e escolar ainda não reflete, de maneira geral, uma prática antirracista. É necessário continuarmos com os esforços para a ampliação satisfatória da aplicação da lei para que seja possível de fato a materialização de uma educação antirracista.

Bibliografia

ANJOS, Rafael Sanzio. A. Coleção África-Brasil: Cartografia para o ensino-aprendizagem. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2ª. Edição. 2005.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). Parecer do Conselho Nacional de Educação - Câmara Plena (CNE/CP) nº 3, de 10 de março de 2004. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). Resolução do Conselho Nacional de Educação - Câmara Plena (CNE/CP) nº 01, de 17 de junho de 2004. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 9 jan. 2003.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Tese de doutorado) – USP. São Paulo, p. 339 - 2005.

CAVALLEIRO, Eliane. S. Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil. 5. ed. - São Paulo: Contexto, 2006.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. & CORREA, G. S. A questão étnico-racial na geografia brasileira: um debate introdutório sobre a produção acadêmica nas pós-graduações. In: Anais do XII Colóquio Internacional de Geocrítica, Universidade Nacional de Colômbia, Bogotá, 7 a 11 de maio de 2012, 2012.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. Inscrições da racialidade no pensamento geográfico (1880 – 1930). Tese de Doutorado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2015.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. Racismo e Experiência do Lugar em Estudantes Negras e Negros. In: Geografia, Ensino & Pesquisa, Vol. 21 (2017), n. 2, p. 72-87, 2017.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Bahia: Editora Edufba, 2008.

FELIPE, Delton Aparecido. & TERUYA, Tereza Kazuko. O Negro no pensamento educacional brasileiro na Primeira República (1889 -1930). Revista HISTEDBR On-line. V.27, p.112-126, Set, 2007.

FERNANDES, Florestan. A Integração do negro na sociedade de classes. 3a Edição. São Paulo: Ática, Vol. 1, 1978.

FERRACINI, Rosemberg A. L. A África e suas representações no(s) livro(s) escolar(es) de geografia no Brasil 1890-2003. Tese de Doutorado (Departamento de Geografia) - USP - Universidade de São Paulo, 2012.

FONSECA, Marcos Vinicius. As primeiras práticas educacionais com características modernas. Rio de Janeiro: Fundação Ford/ANPED, 2000.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial, inclusão e equidade na educação brasileira: desafios, políticas e práticas. RBPAE – v.27, n.1, p. 109-121, jan./abr. 2011. <https://core.ac.uk/download/pdf/303979143.pdf>

GOMES, Nilma Lino. O Movimento Negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

GONÇALVES, Petronilha Beatriz Gonçalves e. & SILVÉRIO, Valter Roberto. Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica / organização – Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003 p. 55-80 in: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/publicacoes/educacao_acoes_afirmativas.pdf

MUNANGA, Kabengele. O Anti-racismo no Brasil. In: Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: Estação Ciência, 1996.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história do negro na escola brasileira? NGUZU: Revista do Núcleo de Estudos Afro-Asiáticos, v. 1, p. 62-67, 2011. https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S002038742015000300020&script=sci_arttext&tlng=pt

RATTS, Alex. Geografia, relações étnico-raciais e educação: a dimensão espacial das políticas de ações afirmativas no ensino. In: *Revista Terra Livre*, vol. 1. no. 34, Jan- Jun, 2010, p. 125-140.

SANTOS, Clézio dos. O ensino de geografia e a cultura africana e afro-brasileira na escola. TEAR - *Revista de Educação, Ciência e Tecnologia*, Canoas, v.3, n.1, 2014.

SANTOS, Mariza Fernandes dos. A Temática Racial nas teses e dissertações defendidas em programas de Pós-Graduação em Geografia no Brasil (1987-2018). In: *Revista ABPN*. N. 12, Ed. Especial, 2020. p. 54-77.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2018.

SANTOS, Milton. Técnica Espaço e Tempo. 5ª edição, 1ª reimpressão. São Paulo: EDUSP, 2013.

SANTOS, Renato Emerson dos. O ensino de geografia do Brasil e as relações raciais: reflexões a partir da Lei 10.639. In: SANTOS, Renato Emerson dos (org.). *Diversidade, espaço e relações étnico-raciais – O negro na Geografia do Brasil*. 2. ed. - Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2009 (Coleção Cultura Negra e Identidades).

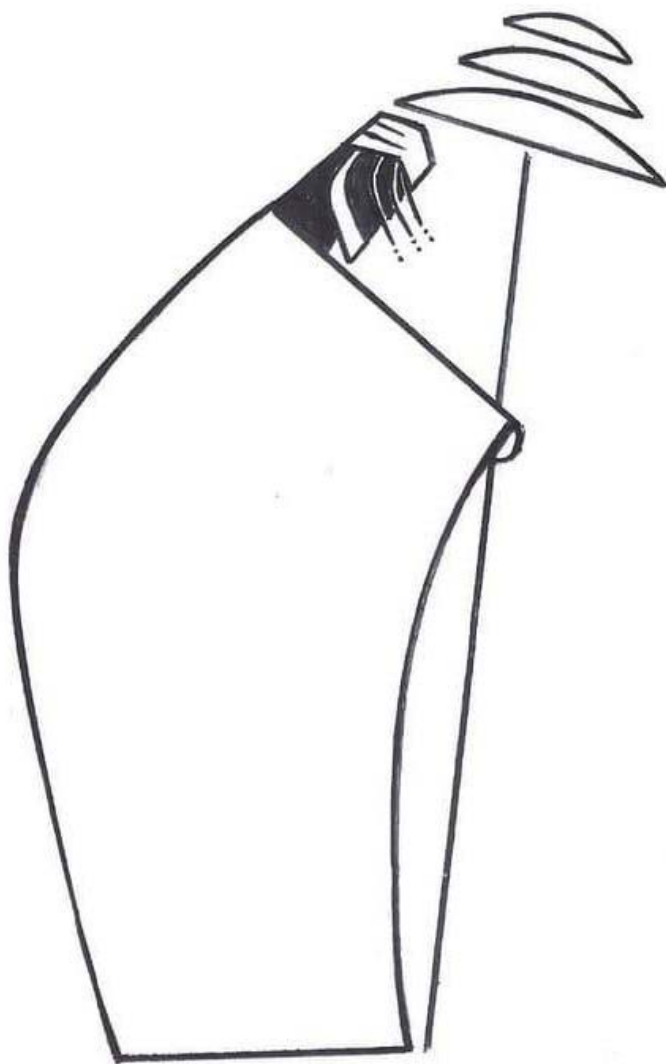
SCHWARCZ, Lilia K. M. O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Maria Aparecida da. Formação de Educadores/as para o combate ao racismo: mais uma tarefa essencial. In: CAVALLEIRO, Eliane (org.) *Racismo e antirracismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001.

SILVA, Maurício & PEREIRA, Márcia. M. *Percurso da lei 10639/03 e o ensino de história e cultura africana no Brasil: antecedentes, desdobramentos e caminhos*. Publicação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (PPGHIS/UnB) Nº. 22, Brasília, Jan, 2013. Disponível em: http://jararaca.ufsm.br/websites/l&c/download/Artigos12/marc_mauric.pdf.pdf.

TADDEO, Carlos Eduardo. Guerra Não Declarada na Visão de Um Favelado. São Paulo: s/ editora, 2012.

RACISMO E SEUS ENFRENTAMENTOS



Oxalufan

20. NO INTERIOR DA DISCIPLINA: A QUESTÃO ÉTNICO-RACIAL NA GEOGRAFIA BRASILEIRA

*Amanda Cristina Benedetti*¹⁵⁸

Resumo: Embora vivamos num país onde a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado, nos parece que dentro dos estudos em geografia a questão racial somente voltou a ser considerada relevante quando a população-alvo do genocídio começou a entrar de maneira sistemática na universidade. Essa geração de geógrafos negros e negras nos aponta caminhos interessantes para pensarmos a produção de conhecimento. Neste contexto, a proposta em foco busca analisar a produção científica acerca da questão étnico-racial no campo da geografia brasileira, observando como o debate vem ocupando um lugar central numa perspectiva de superação do racismo nessa seara.

Palavras-chave: Relações raciais; Racismo; Geografia.

Introdução

Desde o início dos anos 2000, observamos que a questão racial vem sendo cada vez mais abordada, de maneira crítica, dentro da geografia, como pode ser visto nos trabalhos sobre estado da arte das pesquisas que discutem as relações étnico-raciais nesta ciência, elaborados por Oliveira (2020), por Santos (2020) e por Cirqueira & Corrêa (2014). Notamos que, de maneira geral, este ponto de partida comum, da questão racial como elemento a ser levado em consideração a partir da lógica da superação do racismo, tem gerado um processo de mudança epistemológica em relação aos campos de estudo já consagrados dentro da história e do fazer geográfico.

Como apontado por Gomes (2008), o movimento negro tem sido protagonista num processo de mudança epistemológica dentro do campo da educação, o que, portanto, também reverbera dentro da geografia, incluindo-se como parte deste processo as pesquisas e práticas adotadas pelos pro-

¹⁵⁸ Membro da Comunidade Caxuté, mestranda em Geografia Humana pelo Departamento de Geografia da USP e professora na Rede Municipal de Salvador. E-mail: amanda.benedetti@usp.br

fessores negros e negras do ensino básico¹⁵⁹, cujos conhecimentos também têm sido transformadores desta disciplina.

No presente ensaio, nossa proposta é analisar a produção científica acerca da questão étnico-racial no campo da geografia brasileira, observando de que forma a ideia de raça foi utilizada nesse campo do saber. Para isso, selecionamos obras consideradas “clássicas” para a formação do pensamento geográfico e, partir de então, fez necessário entender como esta ideia volta a tomar espaço dentro desta ciência, fazendo com que se inaugure uma corrente epistemológica própria da/na geografia, que tem em comum, dentre outros elementos, o protagonismo negro.

A seguir, faremos uma pequena introdução à história do pensamento geográfico a partir das obras consideradas “clássicas” para a geografia brasileira. Tais obras foram escolhidas por serem as mesmas utilizadas como bibliografia obrigatória para ingresso nos programas de Mestrado e Doutorado em Geografia Humana do Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana sobre a responsabilidade do Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPGH – DGEO – FFLCH – USP).

Optamos por analisar a ideia de raça no pensamento geográfico brasileiro através do PPGH – DGEO – FFLCH – USP, em especial, pelos seguintes motivos: em primeiro lugar, devido ao reconhecimento nacional e internacional do Programa de Pós-Graduação, o que sugere sua relevância e certa influência do que é produzido para os demais programas do país. Em segundo lugar, pelo programa citado ser o lugar epistêmico de quem produz o presente texto, fazendo com que este trabalho também seja uma pesquisa sobre a minha própria formação acadêmica¹⁶⁰. Em terceiro lugar, por entendermos que as obras analisadas são consideradas “clássicas”, sendo influentes, portanto, não só no pensamento geográfico da USP, mas também nas diversas

159 Exemplo pode ser visto em Giroto e Benedetti, no artigo “Porque isso era mostrar o quanto eu era forte”. A Lei 10639 e o Ensino de Geografia: Um Estudo de Caso na Cidade de São Paulo. In: Geo UERJ, [S.l.], n. 33, dez. 2018. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/geouerj/article/view/32396>. Acesso em: 16/11/21.

160 Fazer um trabalho de pesquisa que também acabe sendo um método para compreender a minha própria formação acadêmica me parece um movimento interessante, pois partimos da premissa de que nosso lugar geopolítico não se dissolve de nenhuma forma da ciência que produzimos. Sobre isso, indicamos Maldonado-Torres (2008).

escolas de pensamento geográfico brasileiro. Por fim, também escolhemos tais obras porque a sua leitura nos proporciona compreender o lugar da ideia de raça em diversas escolas de pensamento¹⁶¹ e em diversos movimentos históricos que construíram e constroem a geografia brasileira.

Para além da realização da análise apresentada anteriormente, também discutiremos a relação entre a não discussão da ideia de raça e a branquitude. Por fim, apresentaremos como a raça vem sendo retomada no fazer científico geográfico através do protagonismo negro.

Cabe ressaltar que, neste ensaio, estamos de acordo com as problematizações direcionadas à geografia crítica elaborada por autores como Cirqueira (2015), Corrêa (2014), Guimarães (2020), Marcelino (2018), Ratts (2018) e Santos (2020), que entendem que, ao colocar a questão de classe como o único modo de pensar as desigualdades, tal corrente acabou por apagar/excluir a questão étnico-racial (bem como as questões de gênero, por exemplo) de dentro da geografia. Assim, a escrita deste texto se justifica à medida que consideramos fundamental a luta pela justiça, seja ela social, racial ou epistêmica.

Uma das histórias possíveis de se contar sobre o pensamento geográfico brasileiro

As obras brevemente analisadas neste capítulo podem ser vistas na Tabela 1 a seguir, sendo as leituras obrigatórias para ingresso ao mestrado e doutorado no PPGH – DGEO – FFLCH – USP de 2021, conforme disponíveis no site oficial do programa¹⁶². Do total das obras, analisamos a de número um até a obra número nove.

1. ANDRADE, Manuel Correia de. A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste (1963). 8a Ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2008.

161 As diferentes obras estão situadas em escolas como a geografia tradicional, a geografia social, a geografia ativa, a geografia pós-moderna e geografia crítica, por exemplo.

162 Disponível em: https://ppgh.fflch.usp.br/edital-do-processo-seletivo-para-ingresso-no-ppgh-2021?language_content_entity=pt-br Acesso em: 14/05/22.

2. HARVEY, David. O enigma do capital e as crises do capitalismo. Trad. de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
3. LA BLACHE, Vidal de. As Características Próprias da Geografia, in CHRIS-TOFOLETTI, Antônio. (org.) As Perspectivas da Geografia, São Paulo: Editora Difel, 1985.
4. MONBEIG, Pierre. Pioneiros e fazendeiros de São Paulo (1977). 2a Ed. SP: Hucitec, 1998.
5. RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder (1980). Trad. de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.
6. RATZEL, Friedrich. Antropogeografia, capítulos 1 e 2, Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ed. Ática, 1990.
7. RECLUS, Élisée. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1985.
8. SANTOS, Milton. A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 1996.
9. LACOSTE Yves. A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra (1976). Campinas: Papirus, 1988.
10. BERTIN, Jacques. A Neográfica e o tratamento gráfico da informação (1977). Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 1986.

Tabela 1: Lista das obras de leitura obrigatória para mestrado e doutorado

Pertencente à chamada “geografia tradicional”, a obra de Ratzel (1990) teve total relação com a consolidação dos Estados-nação no contexto de sua produção, independentemente de sua posição política ou vontade. Para Raffestin (1993), a geografia política de Ratzel inspirou toda produção em geografia política dos que o sucederam, seja sua influência admitida ou não. Em sua *Antropogeografia*, Ratzel (1990) reserva um capítulo inteiro para pensar as raças humanas. Para ele, “o hemisfério setentrional, por sua posição, conformação e extensão é por si só mais adaptado a um desenvolvimento da humanidade” (1990, p. 113). Além disso, de acordo com o autor, “se observarmos as raças, vemos que os negroides pertencem ao sul, os mongóis e os brancos ao norte. As formas mais evoluídas de civilização estão ao norte do equador” (Ibidem, p. 113). Assim, notamos que, para Ratzel, o

estudo das raças está atrelado à localização dos diferentes povos e às suas relações com o meio em que vivem.

A concepção ratzeliana sobre a noção de raça, cabe lembrar, estava sendo pensada dentro do contexto do Imperialismo europeu no Continente Africano já no fim do século XIX. Ainda assim, notamos, em suas concepções, uma compreensão sobre a questão racial que muito se assemelha com a ideia de raça estabelecida durante a colonização do continente americano, a que Quijano (2011) identifica

[...] como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geoculturales del mundo. De una parte: 'Indio', 'Negro', 'Asiático' (antes 'Amarillos' y 'Aceitunados'), 'Blanco' y 'Mestizo'. De la otra: 'América', 'Europa', 'África', 'Asia' y 'Oceanía' (Quijano, 2011, p. 01).

De modo geral, podemos notar que as concepções de Ratzel (1990) definirão o que chama de “povos naturais” (por serem os que mais dependem da natureza), como “menos evoluídos” do que os demais, o que, para o autor, não aparece como uma condição natural. Ao colocar a África como sendo o “estágio mais antigo” da Índia, por exemplo (Ratzel, 1990), o autor nos apresenta uma ideia de que os povos não são “naturalmente inferiores”, mas que a sua “evolução” para chegarem a “civilização mais elevada” (Ratzel, 1990, p. 134) é o seu “fim comum” (Ratzel, 1990 p. 134), demonstrando sua concepção linear/evolutiva da história, além da sua crença na superioridade da civilidade branca/europeia.

Em Ratzel (1990), ainda que com diversas contradições, vemos a perspectiva hegemônica da época no que dizia respeito à divisão de raças e caracterização dos povos. Sua perspectiva será fundamental para a consolidação dos Estados-nação não só na Europa, mas em todo o globo. Além disso, sua obra foi importante para a solidificação de ideias como a tríade “Estado – Território – Nação”, por exemplo, na qual o Brasil enquadrou-se através da invenção do mito da democracia racial, dado que o projeto eugenista, que nestas terras emerge a partir do século XIX (Carneiro, 2005), não funcionou tão bem em sua tentativa de criar um Brasil branco.

Em relação a La Blache (1985), podemos dizer que o francês foi um dos autores mais influentes para a consolidação da geografia brasileira. Em sua obra indicada como leitura obrigatória, *As características próprias da geografia*, o que vemos é uma tentativa de diferenciar a geografia das outras ciências humanas. No artigo, cuja origem é uma palestra, o autor defende que a geografia é a “Ciência dos lugares, e não dos homens” (La Blache, 1985, p. 47), e pouco discute sobre a ideia de raça¹⁶³. Ainda assim, sua influência pode ser vista tanto na obra *Pioneiros e fazendeiros de São Paulo*, de Pierre Mombeig (1988), geógrafo francês e um dos primeiros professores no recente curso de geografia e história da USP na década de 1930, e na obra *A terra e o homem no Nordeste: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste* (1963), de Manuel Correia de Andrade (2008).

Em ambos os casos, observamos uma organização metodológica das pesquisas a partir da divisão do local estudado de acordo com as “condições naturais” (que sempre vêm em primeiro lugar nas obras da geografia tradicional), com destaque para a ordem relevo – clima – solo – vegetação, seguida das “condições históricas”, onde em geral se discute a população. Na obra de Mombeig (1988), há destaque para os “índios¹⁶⁴”, os “mineiros” e, em seguida, para o que o autor chama de “pioneiros”: italianos, japoneses e alemães que iniciam o processo de desenvolvimento capitalista da região. Em nenhum momento é possível visualizar o que estava acontecendo com a população negra do local, embora a obra avalie profundamente a atuação da população branca, ainda que não utilize este adjetivo para defini-la.

Já a obra de Andrade (2008), embora apresente a mesma estrutura da geografia tradicional, exibe um movimento de transição dentro da geografia brasileira, e nela podemos ver tanto a influência do pensamento comunista brasileiro, como da obra de Elisée Reclus, geógrafo francês e anarquista, durante muito tempo não reconhecido pela história do pensamento geográfico¹⁶⁵. Em relação a raça, sua passagem mais interessante é a que Andrade

163 A obra citada como referência não discute raça, mas a questão está presente em muitas de suas outras obras como bem discutido por Cirqueira (2015).

164 Embora os povos indígenas também sejam vistos como inferiores, nossa proposta é entender a questão racial a partir da perspectiva negra. Embora ambos sejamos subalternizados em relação ao branco, tratamos de fenômenos diferentes que, portanto, precisam de análises diferentes.

165 De acordo com Lacoste (1988), num primeiro momento a obra de Reclus foi “escondida” devido aos aspectos políticos de sua geografia, num contexto em que uma geografia “politizada” era malvista

nos conta da existência dos “Branços do algodão”, “mulatos, caboclos ou mesmo negros” (2008, p. 92) pobres da região que, ascendendo economicamente através do cultivo de algodão, passavam a ser chamados de “brancos do algodão”.

A grande novidade de sua obra é que a condição de riqueza ou pobreza de determinada população não será mais analisada a partir de uma condição natural (seja esta racial ou fruto das condições ambientais). A desigualdade social – de classes – passa a ser um problema político, e a geografia, um instrumento para sua denúncia.

Assim, podemos perceber que embora as geografias tornem-se cada vez mais ricas com a inserção de novas categorias de análise, conceitos etc., notamos que à medida que isso acontece, a ideia de raça vem sendo diluída. A raça da população das regiões estudadas deixa de ser uma condição positiva ou negativa para a “evolução” em determinados locais. Mas ela também deixa de ser apresentada ou analisada sob qualquer outro aspecto, revelando uma sociedade em que, aparentemente, a raça deixa de existir.

O mesmo caminho pode ser visto no clássico *A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra*, de Yves Lacoste (1988). Embora seu trabalho seja inovador no sentido de pensar a geografia como uma ciência que tem a política como pressuposto, a ideia de raça é ignorada pelo autor.

Já nos anos 1980, será publicada a obra *Por uma geografia do poder*, situada dentro de uma perspectiva “pós-moderna”, devido às influências de Michel Foucault na construção da ideia de poder elaborada por seu autor, Raffestin (1993).

Embora o título do Capítulo IV de seu livro, “Raças, etnia e poder” nos faça crer que Raffestin (1993) tratará sobre questões de cunho étnico-racial, em nenhum momento o autor define os seus significados ou nos dá alguma referência sobre autores ou corrente(s) de pensamento que utiliza para definição dos significados de raça e etnia.

para sua consolidação como ciência moderna. Já no período da “tomada” das ciências humanas pelos teóricos de esquerda nas universidades francesas em meados do século XX, a obra de Reclus foi “esquecida” porque suas críticas ao marxismo revelariam as contradições presentes na URSS e no autoritarismo de Stalin. Embora fosse extremamente crítico ao capitalismo e ao socialismo autoritário, Elisée Reclus não teve grandes avanços no que diz respeito à ideia de raça, como também pode ser visto nos textos de sua obra indicada pelo PPGH como leitura obrigatória (Ver: Reclus, 1985).

Além disso, o autor opta por partir de uma perspectiva biologizante para pensar a questão racial, ao entender que “[...] toda tentativa de reduzir essas diferenças, toda tentativa de impor um modelo único é uma forma de genocídio que pode tomar múltiplas formas. Genocídio que, de um ponto de vista geral, enfraquece a autonomia da espécie no seu conjunto” (Ibidem, p. 131).

Ao tratar da discriminação na África do Sul, durante o regime do *apartheid*, Raffestin faz a seguinte colocação:

O descontentamento ali também é muito forte, pois os brancos impedem os nativos de desenvolverem uma série de atividades, em especial a criação de gado, como desejariam os bantus. É verdade, no entanto, que para os bantus o gado representa a riqueza por excelência, o que poderia provocar um aumento excessivo de reses nas reservas, dando origem a graves desequilíbrios ecológicos (Raffestin, 1993, p. 133-134).

Assim, num capítulo sobre raça, o autor considera relevante apontar os impactos ambientais dos cultivos tradicionais dos povos que chama de “bantus”. Por quê?

Ainda neste capítulo, justifica a importância de pensar a problemática da “discriminação” partindo da ideia de que, devido a ela, “uma parte da mão de obra é ineficiente, por falta de formação” (Raffestin, 1993, p. 137), ocorrendo uma “[...] justaposição de economias diferentes, que estão em diferentes níveis de evolução” (Raffestin, 1993, p. 137), o que é considerado como algo ruim para o desenvolvimento econômico (capitalista) do planeta. Mesmo que parta de um ponto de vista econômico, Raffestin não estabelece nenhum diálogo com estudiosos da questão econômica, deixando de nos explicar, por exemplo, porque seria ruim para o desenvolvimento do capitalismo a falta de formação de parte da mão de obra, ou porque seria ruim para a economia existirem diferentes “níveis de evolução”, dado que de acordo com trabalhos já existentes na época (como o de Rosa Luxemburgo, por exemplo), a diferença e a desigualdade são, na verdade, entendidas como pressupostos para o desenvolvimento do capitalismo.

Talvez a própria geografia tão limitada de Raffestin (1993), que viveu na Europa, fez com que não precisasse se atentar à desigualdade intrínseca

à divisão internacional do trabalho, por exemplo. Afinal, somente a partir de uma perspectiva extremamente eurocentrada seria possível dizer que o problema da discriminação só teve importância no pós II Guerra Mundial, como afirma o autor.

Situadas em perspectivas e épocas bastante distintas, as obras citadas anteriormente, “clássicas”, demonstram não só que a geografia se ocupou em discutir a questão racial e, assim, fortaleceu diversas concepções sobre a ideia de raça. Mais do que isso, os trabalhos demonstram que, mesmo tantas décadas depois da publicação de obras como a de Ratzel, ainda é possível, dentro desta ciência, a elaboração de discursos que vão à contramão de perspectivas antirracistas, como é o caso do livro de Raffestin.

Como contraponto à obra de Raffestin, podemos citar *O enigma do capital e as crises do capitalismo* de Harvey (2011), produção mais recente indicada como leitura obrigatória no PPGH. Para o marxista, diferentemente de Raffestin (1993), a diversidade e a desigualdade serão elementos fundamentais para a reprodução de capital, devido à possibilidade de se apropriar da mão de obra de populações não capitalistas. A diversidade, nesse sentido, possibilita a espoliação dos seus territórios e modos de vida. Ainda que Harvey (2011) admita as diferenças de raça e gênero como relevantes, ele não as diferencia e, além disso, não analisa a questão racial nem mesmo a partir da sua própria perspectiva, o que já foi feito por autores marxistas como ele no século passado, como por Clóvis Moura.

Geografia e raça: nós *não* vamos falar sobre Milton Santos

Outra das obras mais recentes presentes na bibliografia analisada é o livro *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*, de Milton Santos, cuja primeira edição foi publicada em 1996, poucos anos depois de o autor receber o Prêmio Internacional de Geografia Vauldrin Lud, em 1994. Assim como ressalta Cirqueira (2010), é importante lembrarmos que o contexto de lançamento da obra é o mesmo da Marcha de Zumbi dos Palmares de 1995, que reuniu trinta mil pessoas em Brasília, e foi um marco para o movimento negro brasileiro. No período, ainda de acordo com Cirqueira:

O aumento do prestígio de Milton Santos ocorria concomitante a dinamização das relações étnico-raciais no Brasil, o que o levava, com maior constância, a ser convidado a falar sobre essa problemática. Todos estavam ávidos em saber os posicionamentos, os percursos e os percalços de um dos maiores intelectuais brasileiros, e ele, que evitava expor sua biografia pessoal, foi exposto amplamente. Nesse momento, em alguns casos, mesmo que a contragosto, ele foi evidenciado não mais como “o intelectual”, mas sim, “como o intelectual negro” (Cirqueira, 2010, p.111)

Em relação a todos os outros autores que tiveram suas obras inseridas na bibliografia obrigatória para ingresso no Programa de Pós-graduação em Geografia Humana da USP, para além de Milton Santos, que outro autor foi “convidado” a discutir a questão racial?

Milton Santos é o único geógrafo negro a ser citado na bibliografia analisada. Em vez de discutir como Milton Santos pensou a questão racial¹⁶⁶, em sua obra, queremos trazer outra reflexão: se um dos geógrafos mais importantes e influentes do Brasil e do mundo, este que inaugurou a geografia crítica, *pensou* a questão racial, como foi possível essa discussão ser invisibilizada pela própria geografia crítica? Para nós, entender o lugar de Milton Santos em relação ao seu contexto, nos leva a entender um pensamento muito comum acerca do lugar que se reserva, até então, a questão racial: ela é um problema de negros.

De acordo com Carvalho:

Quando perguntamos pela cor da comunidade científica, recebemos a seguinte resposta: aqui ninguém tem cor; somos todos cientistas, pesquisadores, doutores, acadêmicos. [...] E muitos considerarão, inclusive, a pergunta imprópria, deselegante, mal-educada: aqui não há brancos, trata-se de uma comunidade de pares. (Carvalho, 2003, p. 172)

Mas quando analisamos dados produzidos por diversas instituições, estes “pares” não parecem tão iguais assim. Em matéria veiculada pela Folha de São Paulo, de autoria de Ângela Pinho com base no Portal Transparência da USP¹⁶⁷, observamos que dos mais de cinco mil docentes da instituição,

166 Sobre a raça em sua obra e também em sua trajetória, existe um excelente trabalho já citado no presente ensaio, da autoria de Diogo Marçal Cirqueira (2010), que indicamos aos que têm interesse em entender de maneira profunda e detalhada de que formas o autor pensou a ideia de raça.

167 “Na USP, apenas 2,1% dos mais de 5.000 educadores são pretos ou pardos”. Matéria da Folha de São

apenas de 2,1% se autodeclararam negros. Ainda segundo a matéria, somente um professor se autodeclarou indígena.

Num país onde a maioria esmagadora dos pesquisadores e professores universitários é branca e a questão racial é vista como um “problema de negros”, uma das formas de pensarmos a ausência de discussões sobre a questão racial na geografia pode ser através da compreensão da própria dinâmica das relações raciais no Brasil, e, neste caso, da compreensão da noção de branquitude. De acordo com Bento (2002), o conceito

refere-se à racialidade do branco, configurando uma visão de mundo, um posicionamento de vantagens calcado no silêncio e omissão (diante do racismo) por um lado, e por outro, na prática discriminatória sistemática com vistas a conseguir e manter situações de privilégio que impregna a ação e o discurso; e que justifica/mantém/ reproduz as desigualdades raciais no trabalho. (Bento, 2002, p. 05-07).

Num sistema de relações raciais em que somente os não brancos são racializados, este grupo ganha o direito de falar por todos, como se, por serem brancos, defendessem os interesses da humanidade como um todo, não os de sua raça (Apple, 2001). E para isso serve a invisibilidade da branquitude: “[...] para designar o grupo social que é tomado como a ‘humanidade comum’” (Apple, 2001, p. 65). Por isso, dentro da geografia brasileira, o único sujeito “intimidado” a discutir publicamente as relações raciais foi Milton Santos.

Em nossa pesquisa de Trabalho de Graduação Individual, levantamos o seguinte dado: nos programas das disciplinas obrigatórias do bacharelado em geografia (DGEO- FFLCH-USP) realizadas entre o ano de 2013 e o ano de 2018, de 544 autores citados, pudemos aferir a raça de 474, dos quais 455 foram considerados brancos. Num país onde a maioria da população é negra, tivemos em toda bibliografia menção a cinco pessoas negras (Benedetti, 2019, p. 31). Quando nos deparamos com este currículo formativo, estamos falando de qual geografia? Quais são as cosmovisões presentes nestes conhecimentos? Quais as perspectivas e pontos de partida para a produção destas obras?

Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/educacao/2019/12/na-usp- apenas-21-dos-mais-de-5000-educadores- sao-pretos-ou-pardo.shtml>. Acesso em: 21/11/21.

“Eu era carne, agora sou a própria navalha¹⁶⁸”: A volta por cima das geografias negras

Os primeiros trabalhos que se propuseram discutir a ideia de raça nos programas de pós-graduação em geografia deste país, a partir de uma perspectiva de superação do racismo, de acordo com Santos (2020), foram publicados nos anos 1990, sendo da autoria de Alex Ratts (em 1996) e de Andrelino de Oliveira Campos (em 1998), dois homens negros e militantes do movimento negro.

Em levantamento realizado, Santos (2020) concluiu que a Universidade Federal de Goiás “[...] produziu mais trabalhos sobre o tema do que a maior universidade da região que mais produz no Brasil, [...] a Universidade de São Paulo” (Santos, 2020, p. 66). De 15 trabalhos encontrados em seu levantamento, 12 foram orientados por Alex Ratts, coordenador do Laboratório de Estudos de Gêneros, Étnico-Raciais e Espacialidades (LaGENTE/UFG), uma referência fundamental para a produção de geografias que se propõe a pensar a questão racial a partir de uma perspectiva antirracista.

Nascido em Fortaleza, Alex Ratts tem uma trajetória acadêmica marcada por revelar os invisíveis dentro da geografia brasileira, estudando temas como sexualidade, gênero e relações raciais. Além disso, tem sido fundamental na salvaguarda e democratização do legado da historiadora Beatriz Nascimento.

Por sua vez, Andrelino de Oliveira Campos (*in memoriam*) foi um dos pioneiros a discutir a relação entre quilombos e favelas no espaço urbano. Reconhecido por sua trajetória como militante do movimento negro, Oliveira (2016) nos conta que Andrelino Campos foi um dos membros fundadores do Coletivo de Professores Negros – Sempre Negro, formado no Departamento de Geografia da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FFP-Uerj). Atualmente, um dos geógrafos mais influentes nas pesquisas sobre relações raciais e geografia no Brasil é Renato Emerson dos Santos, professor da FFP-Uerj, assim como foi Andrelino de Oliveira Campos.

¹⁶⁸ Trecho da música “Negro drama” da autoria do Grupo Racionais MCs, no álbum *Nada como um dia após o outro dia*. Gravadora Cosa Nostra, 2002.

De acordo com a pesquisadora Mariza Fernandes dos Santos (2020, p. 68):

[...] verificamos um aumento no número de teses e dissertações em Geografia que abordam a questão racial a partir do ano de 2003, sendo que o período com o maior número de produções foi o de 2016, quando foram defendidas 4 teses e 12 dissertações. Entre 1987 e o ano 2000, nosso levantamento recuperou 3 dissertações e nenhuma tese.

No levantamento elaborado por Oliveira (2020), o autor também encontra um número crescente de trabalhos a partir do ano de 2003. Em sua pesquisa, “De 2003 a 2018 encontramos 173 trabalhos, sendo 124 dissertações de mestrado e 49 teses de doutorado” (p. 170).

Embora vivamos num país onde a cada 23 minutos um jovem negro é assassinado¹⁶⁹, nos parece que dentro dos estudos em geografia a questão racial somente voltou a ser considerada relevante quando a população-alvo do genocídio começou a entrar de maneira sistemática na universidade. Essa geração de geógrafos negros e negras é a que nos aponta caminhos interessantes para pensarmos a produção de conhecimento. Em primeiro lugar, vemos que o medo branco em relação às cotas raciais tinha, de fato, fundamento. Afinal, aqueles negros e negras que chegaram à universidade de maneira articulada têm construído saberes em que o pressuposto teórico-metodológico é a superação do racismo (assim, da supremacia branca), como pode ser visto, a título de exemplo, nos artigos publicados recentemente na Revista da Associação de Pesquisadores Negros, em edição especial “Caderno Temático – Geografias Negras¹⁷⁰” e na revista da Associação de Geógrafos Brasileiros, o Boletim Paulista de Geografia¹⁷¹.

Dessa maneira, ainda que os trabalhos de negros e negras deste país sejam historicamente invisibilizados pela branquitude no processo de epistemicídio, nós, negros e negras, caminhamos noutro sentido. A retomada da discussão racial dentro da geografia, a partir de uma perspectiva antirracis-

169 Informação disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-36461295>. Acesso em: 02/11/21.

170 Revista da ABPN, Abr 2020, Caderno Temático “Geografias Negras”, disponível em: <https://abpn-revista.org.br/index.php/site/issue/view/38>. Acesso em: 20/11/21.

171 Boletim Paulista de Geografia, nº 104, jul.-dez. 2020. Disponível em: <https://publicacoes.agb.org.br/index.php/boletim-paulista/issue/view/167>. Acesso em: 20/11/21.

ta, tem significado a leitura e releitura de sujeitos que, embora não reconhecidos pela academia branca, para nós, são referências. Articulados em rede¹⁷² e respeitando aos nossos mais velhos, como aprendemos nos terreiros de candomblé, nós sabemos que *nossos passos vêm de longe*.

Bibliografia

APPLE, Michael Whitman. Políticas de direita e branquitude: a presença ausente da raça nas reformas educacionais. In: *Revista Brasileira de Educação*, número 16, 2001.

ANDRADE, Manuel Correia de. *A terra e o homem no Nordeste*: contribuição ao estudo da questão agrária no Nordeste (1963). 8a Ed. São Paulo: Ed. Cortez, 2008.

BENEDETTI, Amanda Cristina. *“Eu vi os menor pegando em arma, pois ceis foram silenciadores”*: tgi-manifesto contra o epistemicídio e genocídio preto na geografia da usp. *Trabalho de Graduação Individual (TGI)*. Departamento de Geografia, FFLCH-USP. São Paulo/SP, 2019.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. *Tese (Doutorado em Psicologia)*. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo/SP, 2002.

CARNEIRO, Aparecida Sueli; Do epistemicídio. In: A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. *Tese (Doutorado em Educação)*. Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 96 – 125.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. Entre o corpo e a teoria: a questão étnico-racial na obra e trajetória socioespacial de Milton Santos. *Dissertação (Mestrado em Geografia)*. Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia do Ins-

172 Desde o XIII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Geografia (2019), estamos articulados na “Rede de Geógraf@s Negr@s”, atualmente composta por mais de duzentos geógrafos/as de todo país.

tituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás. Goiânia/GO, 2010.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal. Inscrições da racialidade no pensamento geográfico (1880 1930). *Tese (Doutoramento em Geografia)*. Universidade Federal Fluminense. Niterói (RJ), 2015.

CIRQUEIRA, Diogo Marçal; CORRÊA, Gabriel Siqueira. Questão étnico-racial na Geografia Brasileira: Um debate introdutório sobre a produção acadêmica nas pós-graduações. In: *Revista da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia (Anpege)*. Vol. 10, número 13, p.29-58, jan-jun.2014.

CORRÊA, Gabriel Siqueira. Raça como critério de divisão de mundo: um deslocamento para o debate sobre as classificações sociais na geografia. In: *Anais do VII Congresso Brasileiro de Geografia*, Vitória: ES, agosto de 2014.

GOMES, Nilma Lino. Diversidade étnico-racial. Por um projeto educativo emancipatório. In: *Revista Retratos da Escola*, Brasília, v. 2, n. 2-3, p. 95-108, jan./dez. 2008. Disponível em: <http://www.esforce.org.br>. Acesso em: 02/11/21.

GUIMARÃES, Geny Ferreira. Geografias Negras & Geografias Negras. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 12, n. Ed. Especial, p. 292-311, 2020. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/866>. Acesso em: 02/8/21.

HARVEY, David. *O enigma do capital e as crises do capitalismo*. Trad. de João Alexandre Peschanski. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

LA BLACHE, Vidal de. As Características Próprias da Geografia. In: CHRISTOFOLLETTI, Antônio. (org.). *As Perspectivas da Geografia*, São Paulo: Editora Difel, 1985.

LACOSTE, Yves. *A geografia – isso serve, em primeiro lugar, para fazer a guerra* (1976). Campinas: Papirus, 1988.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, Março 2008: 71-114.

MARCELINO, Jonathan da Silva. Geografia, Movimento Negro e Relações Étnico-Raciais: Um diálogo Necessário. *Tese (Doutorado em Geografia Humana)* – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

MOMBEIG, Pierre. *Pioneiros e fazendeiros de São Paulo (1977)*. 2a Ed. SP: Hucitec, 1998.

OLIVEIRA, Denilson Araújo Legado de um Professor: Uma homenagem a Andreilino de Oliveira Campos. In: *[SYN]THESIS*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 9-15, jun./dez. 2016.

OLIVEIRA, Rafael Cícero. O Estado da Arte das questões étnico-raciais nas pesquisas em ensino de Geografia. In: *Boletim Paulista de Geografia*, nº 104, jul.-dez. 2020.

QUIJANO, Anibal. Qué tal la Raza. In: *América Latina em Movimiento*, número 320, 2011.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Trad. de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Alex. Corporeidade e diferença na geografia escolar e na geografia da escola: Uma abordagem interseccional de raça, etnia, gênero e sexualidade no espaço educacional. In: *Revista Terra Livre*, N. 46, p. 114-141, 2018.

RATZEL, Friedrich. Antropogeografia, capítulos 1 e 2, *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ed. Ática, 1990.

RECLUS, Élisée. *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. São Paulo: Ática: 1985.

SANTOS, Mariza Fernandes dos. A Temática Racial nas Teses e Dissertações Defendidas em Programas de Pós-graduação em Geografia no Brasil (1987-2018). In: *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*. V. 12, Ed. Especial, p. 54-77, abr. 2020. ISSN 2177-2770.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: HUCITEC, 1996.

21. CONGADAS DE ESPADAS: RACISMO INSTITUCIONAL E GENERAIS NEGROS NAS FORÇAS ARMADAS BRASILEIRAS

*Derick Alves Elois*¹⁷³

Resumo: Esta pesquisa teve por objetivo analisar o acesso de afro-brasileiros ao generalato nas Forças Armadas brasileiras e as barreiras construídas ao longo do tempo pelo racismo institucional a esse acesso, assim como casos de generais negros que romperam as barreiras socioculturais assumindo seus postos, seus discursos e ações com relação à questão negra nas Forças Armadas nacionais. Este artigo foi realizado por meio de uma revisão bibliográfica e análise da carreira e discursos destes generais negros e seu posicionamento sobre a questão racial na Forças Armadas brasileiras.

Palavras- chave: Generais negros; Racismo institucional; Negros nas Forças Armadas.

173 Bacharel e licenciado em História pela Universidade Cruzeiro do Sul com pesquisas sobre os militares brasileiros. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8964532392688979>. E-mail: derick.elois@gmail.com.

Introdução

A representatividade negra tem ganhado cada vez mais significados e atenção nos últimos tempos, principalmente pela ação de movimentos sociais e personalidades que criticam a falta de representatividade da população negra brasileira na mídia, na política e, no caso deste artigo, nos mais altos cargos das Forças Armadas.

Entendemos por representatividade a qualidade concedida a uma pessoa, a um organismo, por um grupo de pessoas para defender seus interesses, ou seja, esta pessoa ou grupo de pessoas representam parte da sociedade com a qual possuem características comuns, sejam físicas, comportamentais ou socioculturais.

A falta da presença de negros nos mais altos círculos militares resulta na ausência de representatividade deste grupo social nesses locais, pela ação de estruturas socioculturais que os mantêm em círculos marginalizados. Um verdadeiro muro invisível, rígido e ao mesmo tempo intangível, que aqui chamaremos de racismo institucional. Este conceito aborda a existência de barreiras intangíveis, que impedem o acesso de parte da sociedade, neste caso a comunidade negra, a certos setores, ambientes e posições sociais mesmo sem haver nenhuma referência escrita a elas, pois as mesmas são baseadas em questões socioculturais.

Veremos neste artigo a linha histórica da presença de negros nas Forças Armadas brasileiras, e as dificuldades que este grupo social sofreu ao longo do tempo, para progredir dentro delas em função do racismo institucional. Além de casos de afro-brasileiros que romperam barreiras racistas, alcançando os mais altos postos militares nacionais.

O quilombo feito de espadas

No decorrer da história militar do Brasil, a população negra obteve uma imensa participação no contingente das Forças Armadas brasileiras, entretanto são raros os casos em que negros conseguiram ascender aos mais altos postos militares nacionais, ocupando quase sempre posições subalternas e marginalizadas. Este fato explica-se em parte na formação das Forças

Armadas nacionais, inspirada nos exércitos permanentes europeus, que por serem espelhos das sociedades que os abrigavam, organizavam-se conforme a estrutura das classes dessas sociedades, por isso o corpo de oficiais¹⁷⁴ era formado por membros da nobreza e as praças¹⁷⁵, pelas camadas mais pobres (Carvalho, 2005).

Por esta razão, muitos negros, mestiços, escravizados e ex-escravizados se alistavam nas Forças Armadas como praças (marinheiros e soldados), mesmo ocorrendo casos ainda no império de negros em postos de tenentes e capitães alcançados por bravura. Por exemplo, o alistamento, para muitos negros era visto como uma fuga da escravidão, dos maus-tratos e da miséria, e muitos escravizados fugidos eram encontrados por seus donos servindo ao Exército ou à Marinha de Guerra como praças.

Não havia uma lei que proibisse o recrutamento de não brancos, entretanto negros e mestiços não eram considerados cidadãos e por isso não poderiam servir, e a situação era mais delicada para quem ainda fosse escravizado — o governo não poderia recrutar uma propriedade privada, mas mesmo assim o Exército e a Marinha de Guerra recrutavam escravizados e ex-escravizados para engrossar suas fileiras na falta de homens livres brancos, e segundo Kraay (1996), mesmo havendo um censo comum entre os senhores escravocratas de que escravizados não deveriam entrar para as Forças Armadas, seu recrutamento era muito comum em casos de emergência militar.

Não havia serviço militar obrigatório no Brasil durante o império, então as praças eram recrutadas quase à força entre a população pobre, em sua maioria de negros e mestiços. O governo imperial sempre tomava o cuidado de garantir indenizações aos donos de escravizados que os cedessem voluntariamente, como ocorreu na Guerra do Paraguai (1864-1870); embora episódios como esse tenham enfraquecido a escravidão, muitos escravizados foram devolvidos aos seus senhores após o conflito (Kraay, 1996).

174 Militar com o posto igual ou superior ao de segundo-tenente, Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/oficial/>. Acesso em: 16/04/19.

175 Militar que não tem patente de oficial, Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/praca/>. Acesso em: 16/04/19.

Era comum a compra dos chamados “substitutos”, escravizados comprados para lutar no lugar de seus senhores, ação também praticada por sociedades patrióticas, conventos e até mesmo o governo, e este último chegou a oferecer alforria para os escravizados que lutassem na guerra, fazendo vista grossa para os que fugissem de seus senhores para este mesmo fim (Torral, 1995).

Este subterfúgio está alinhado com o próprio papel subalterno ocupado pelo Exército durante o império; entrar para a caserna era visto como uma calamidade para as classes mais altas. Além da população pobre (em que se enquadravam negros e mestiços), muitos prisioneiros, vadios, imorais e inimigos políticos de chefes locais eram condenados a servir ao Exército, sendo este parte do sistema prisional do império, o que viria mudar somente na república.

Na guerra do Paraguai, o Exército chegou a possuir batalhões compostos só de negros, como o corpo dos zuavos, couraças e sapadores, unidades negras autointituladas “defensoras do império”, ideologia esta associada a uma rede de clientelismo¹⁷⁶ que os ligava ao sistema político da época, chegando a ter até uniformes próprios. Mas mesmo aceitando a mobilização de negros em “emergências militares”, a política racial do império se mostrou complexa, pois não aceitava a ideia da identidade racial no ato de organizar companhias negras. O Exército logo ao final do conflito extinguiu essas unidades, e seus veteranos encontravam dificuldades para pedir cidadania e foram marginalizados, como a maioria dos ex-soldados negros brasileiros (Kraay, 2012).

Como vimos previamente, mesmo a escravidão estando em declínio, a resistência da integração do negro de forma definitiva nas Forças Armadas e na sociedade como um todo era grande; a escravidão estava sendo trocada pela marginalização. O negro podia ingressar na caserna, mas sempre em posições subalternas e na ausência de brancos, sendo muitas vezes devolvido à escravidão quando não era mais necessário. A hierarquia racial na sociedade e na caserna permaneceu forte mesmo após a abolição.

176 Prática de distribuir favores e outros benefícios a seguidores em troca de apoio político, Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/clientelismo/>. Acesso em: 16/04/19.

O não branco, quando destacado com bom serviço militar, poderia ascender dentro das Forças Armadas, que careciam de oficiais e militares em função de comando. O Exército e a Marinha se recusavam a devolver aos seus senhores, escravizados que se destacassem no serviço militar, mesmo que esses tivessem fugido de seus senhores e se alistado sem seu consentimento.

De quilombo à senzala de espadas

A transição do império para a república foi marcada por um conjunto de táticas que buscavam a forja de uma população plenamente identificada com a ideia de pátria e de sociedade brasileira não só em termos geográficos, mas também raciais. A heterogeneidade sociorracial era vista como um obstáculo à formação de uma nação nos moldes que a elite brasileira almejava. Isso, associado ao medo causado pela Revolução Haitiana, em que os negros conseguiram “subverter” a ordem, criou um imaginário da vingança negra contra proprietários brancos (Azevedo, 1987).

Uma dessas táticas empregadas para “solucionar” a questão negra no Brasil foi o projeto imigracionista, que tentava atender a duas questões: a substituição da mão de obra escrava negra e o branqueamento gradativo da sociedade brasileira. Isso gerou reflexos em toda a sociedade e intensificou o racismo contra a população afrodescendente, que passou a ocupar círculos cada vez mais marginalizados, inclusive dentro das Forças Armadas.

Como vimos, a presença de não brancos nas Forças Armadas era grande entre as praças (soldados, cabos e sargentos), e entre o baixo oficialato (alferes, tenentes e capitães) não era rara, principalmente após a Guerra do Paraguai, em que tantos negros e mestiços foram promovidos ao oficialato por mérito. Entretanto, Carvalho (2006) destaca que durante o período imperial não há registros da existência de generais negros e afirma que a distribuição de negros em diferentes postos era mais ampla no Exército do que na Marinha de Guerra (Carvalho, 2005).

Com a república, as Forças Armadas, em especial o Exército, ganham um novo papel político na sociedade, passando por profundas transformações internas e assumindo uma posição de destaque no novo regime. É instituído o serviço militar obrigatório, no qual o recrutamento passa a ser

realizado em todos os setores da sociedade — todo cidadão passa a ser um soldado em potencial —; este fator contribuiu para o branqueamento das Forças Armadas, pois o recrutamento era a principal porta de entrada de negros e mestiços na caserna (Carvalho, 2005).

Mesmo o Exército tendo se mostrado simpático à causa abolicionista, assimilou a proposta de branqueamento social defendida pelas elites brasileiras, e o não branco foi lembrado que estava ocupando o lugar do branco que fugia do serviço militar, e no retorno deste último, o “portão das armas” para a maior parte da população começa a se fechar; seguindo o governo brasileiro, as Forças Armadas queriam ser brancas, abolicionistas, mas brancas.

Na Marinha de Guerra, unidades inteiras eram formadas por negros e mestiços, entretanto eram comandadas em sua grande maioria por oficiais brancos. Mesmo a abolição já tendo ocorrido, os castigos físicos permaneceram, sendo executados a mando destes comandantes, que se vestiam com uniformes de gala para assistir às duras punições sofridas pelos infratores. Apesar do avanço tecnológico que a Força recebeu no início da república, este não foi acompanhado de um avanço social (Nascimento, 1997).

Como dito, muitos escravizados e ex-escravizados usavam a farda como forma de fugir da escravidão e da miséria, mas isso não significa que a vida na caserna fosse melhor que a escravidão: muitas vezes, como visto anteriormente, o ambiente escravo era reproduzido, e o comandante se transformava no novo senhor escravocrata, agora fardado.

Na década de 1930, outra ação das Forças Armadas edifica mais um obstáculo para o acesso de parte do efetivo para os postos mais altos da caserna; desta vez, para os negros e mestiços que estavam entre as praças, foi estabelecido o bloqueio do acesso de sargentos ao oficialato, principal forma de ascensão dessa camada social aos postos de tenente e capitão, e o acesso ao oficialato passa a ser exclusivo dos cadetes¹⁷⁷ da Escola Militar, instituição que muito raramente aceitava matricular não brancos (Carvalho, 2005).

O bacharelismo militar em voga no Brasil desde o final do império defendia que o corpo de oficiais fosse compreendido por militares com forma-

¹⁷⁷ Aluno da escola militar superior do Exército ou da Aeronáutica, Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/cadete/>. Acesso em: 17/04/19.

ção superior, em detrimento dos militares que alcançaram suas promoções por mérito, chamados pejorativamente de “tarimbeiros”,¹⁷⁸ condição esta, como já abordado, em que se encontravam a maioria dos oficiais negros. A ação do governo cria, na prática, mais um obstáculo a militares e civis negros ao oficialato.

De fato, a república ampliou o acesso à Escola Militar, entretanto a historiografia é escassa no que diz respeito à escolarização de negros, e é categórica em dizer que negros não frequentavam escolas, mas essas barreiras começam a ruir ainda no século XIX (Abreu, 1997); no que diz respeito à Escola Militar há o registro de um filho de escravizados que conseguiu ingressar nesta instituição no início do século XX, sendo futuramente o primeiro general negro da história do Brasil. Seu caso será analisado mais à frente.

Em 1937, o Estado Novo extinguiu o federalismo e o regime liberal-democrático que estava em vigor no Brasil, e o Estado brasileiro passava a ser centralizador. O Exército aumenta a sua participação na política nacional, e já desde o final do império trabalhava para a formação de uma elite militar nos padrões político-culturais da época. Na Escola Militar eram restringidas as matrículas daqueles identificados pelo governo como subversivos ou inferiores racialmente (Rodrigues, 2008).

O único acesso aos mais altos postos da caserna estava fechado para negros e mestiços, o “portão das armas” foi fechado pelo racismo, e a ascensão ao oficialato também foi fechada ao corpo das praças. A caserna, antes vista por muitos como um quilombo de espadas, transformou-se numa senzala de portas fechadas, onde negros sempre ocupariam posições subalternas e marginalizadas o quanto fosse possível, seguindo uma hierarquia racial que estava fundida à hierarquia militar — o posto deveria estar de “acordo” com a cor da pele.

Contudo, negros e judeus foram o principal alvo da gestão discriminatória do então Ministro da Guerra general Eurico Gaspar Dutra, com a justificativa de criar uma elite militar, “sem estigmas ideológicos e raciais”. Esta postura estava em sintonia com o regime político que vigorava no Brasil, que

178 Oficial sem formação superior, Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/tarimbeiro/>. Acesso em: 17/04/19.

trabalhava para construir um Estado forte, centralizador, católico, elitista, branco e autoritário (Rodrigues, 2008).

As congadas que vieram de longe...

Mesmo com as restrições ao acesso de negros ao oficialato nas Forças Armadas brasileiras, foi possível rastrear ou selecionar alguns casos de negros que conseguiram ultrapassar esses obstáculos raciais em verdadeiras “congadas¹⁷⁹ de espadas”, nas quais não há um rei do Congo sendo coroado, mas afro-brasileiros rompendo barreiras racistas ascendendo ao generalato.

Conforme o jornalista Sionei Ricardo Leão, o Exército brasileiro obteve apenas 11 generais negros ao longo de sua história, e que a Força nunca teve interesse em fazer registros históricos da participação de negros entre os oficiais mais graduados, o que pode se constatar também na Marinha e na FAB (Leão, 2021). Na verdade, os registros raciais dos militares só eram feitos durante o império, em função da escravidão, e com a abolição, o advento da república e a reorganização das Forças Armadas, isso deixou de ser feito.

O primeiro general negro que fazemos referência é o líder da Revolta da Chibata, o marinheiro negro João Cândido Felisberto, o “Almirante Negro”. Filho de ex-escravizados, nasceu em Encruzilhada, no interior do RS, em 1880. Entrou para a Marinha de Guerra com 14 anos, onde obteve uma carreira exemplar, navegando por quatro continentes. Aprendeu técnicas e ofícios, sendo um excelente timoneiro (Morel, 2018),¹⁸⁰ foi instrutor de marujos iniciantes, frequentou a escola de aprendizes de marinheiros em 1895, sendo futuramente um de seus instrutores. Foi para a Divisão Naval de Instrução do navio-escola Primeiro de Março, onde ensinava exercícios militares para aspirantes da Escola Naval em agosto de 1908 (Morel, 2018).

No início da república, como já dito anteriormente, a Marinha de Guerra passou por um avanço tecnológico, adquirindo uma esquadra que atendia as concepções táticas da época, e novos navios chegavam todos os

179 Dança popular brasileira de origem africana, levada ao Brasil pelos escravos negros. Trata-se da coroação simbólica de um rei ou rainha, acompanhada por um cortejo e pela simulação de lutas com espadas, Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/congada/>. Acesso em: 16/04/19.

180 Na Marinha é aquele que governa o timão das embarcações, Dicio. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/timoneiro/>. Acesso em: 17/04/21.

meses. Foram destacados diversos marujos para acompanhar a montagem dos navios nos estaleiros ingleses. Esse contato com a Marinha Real Britânica tornou evidente não só o atraso tecnológico da Marinha de Guerra do Brasil, mas também o atraso nas condições de trabalho de seus tripulantes em comparação aos ingleses (Nascimento, 1997).

Os navios eram recebidos com euforia nos portos brasileiros, euforia esta da qual grande parte dos marinheiros brasileiros não participava, pois os novos vasos de guerra estavam entre os maiores do mundo, e, por esta razão, demandavam uma grande quantidade de tripulantes, e como não havia marinheiros suficientes na Marinha de Guerra, os existentes eram sobrecarregados de tarefas diárias (Nascimento, 1997).

Devido a isso, as faltas e castigos eram constantes, os trabalhos forçados e os açoites reproduziam o sistema escravista recém-abolido, que ainda se mantinha no mar, e isso resultou numa revolta de marinheiros, que tomaram os maiores e mais avançados navios da América Latina, apontando seus canhões para a capital da república, exigindo, assim, melhores condições de trabalho e a extinção dos castigos físicos.

Pela primeira vez na história do Brasil um negro assumiu o comando de uma esquadra brasileira, os vasos de guerra mais poderosos da América Latina; João Cândido foi aclamado pela imprensa da época como “Almirante Negro”, e sua promoção não veio da Força Armada naval, mas da força de uma revolta de marinheiros de maioria negros, que exigia o fim da escravidão na Marinha de Guerra brasileira. Ele escreveu em uma carta a bordo do encouraçado São Paulo, enviada por um mensageiro ao Presidente da República, marechal Hermes da Fonseca.

Na carta, João Cândido denunciava os maus-tratos aos marinheiros brasileiros, afirmando que a Marinha brasileira ainda mantinha internamente o sistema escravocrata recém-abolido, exigindo, assim, a mudança da legislação disciplinar militar. Fazia duras críticas aos oficiais feitos prisioneiros pela tripulação rebelada, exigindo a sua exclusão da Força Naval, além do aumento dos soldos dos marinheiros (Cândido, 1910). João Cândido assumiu a posição de almirante dos navios rebelados, para enfrentar os abusos sofridos pelos seus pares e até hoje é um ícone na luta contra o racismo.

O próximo general negro a ser analisado é João Baptista de Mattos, nascido no Rio de Janeiro em 24 de junho de 1900, neto de escravizados e com mãe liberta pela Lei do Ventre Livre. Teve uma trajetória pouco peculiar para um negro brasileiro de sua época; sua mãe era babá de uma família abastada, e por isso Mattos passou a infância convivendo com as crianças dessa família. Sua mãe sempre custeou e incentivou seus estudos junto ao seu padrasto, que era condutor de trens da Central do Brasil (Francisco, 2015).

Mattos ingressou no Colégio Pedro II, prosseguindo seus estudos na Escola Militar do Realengo, onde sua carreira militar tem início, dois ambientes frequentados majoritariamente por brancos. Depois de se formar, Mattos foi ascendendo dentro da Força, sendo um dos primeiros generais negros da história do Brasil em 1955, ao ser promovido a general de brigada, e em 1964 é promovido ao mais alto posto do Exército, o de marechal, ao passar para a reserva, sendo até hoje o único negro a conquistar tal façanha (Francisco, 2015).

Como se explica a ascensão de um negro ao mais alto posto do Exército brasileiro, mesmo com todas as barreiras impostas pelo racismo institucional? Para responder a essa pergunta será utilizado o conceito de embranquecimento social defendido por Carone e Bento (2002). Nele, o indivíduo passa por um processo de socialização em que o negro nega a si próprio em corpo e mente, como uma espécie de condição para se integrar, ser aceito e ter mobilidade social no meio em que vive.

As conquistas de Mattos dentro do Exército podem ser explicadas na sua assimilação do “embranquecimento social” que os ambientes hegemonicamente brancos que ele frequentava lhe impunham, ao ponto de o marechal ser chamado de “um preto de alma branca”, num artigo que o homenageava após sua morte, escrito por um colega de farda (Francisco, 2015). Fica claro que as conquistas de Mattos dentro do Exército não apagaram os estigmas que a cor de sua pele carregava; o marechal estava num posto majoritariamente ocupado por pessoas brancas, e a “alma branca” foi a forma como o autor do artigo encontrou para explicar a trajetória de Mattos. O negro é associado à escravidão, à marginalização, ao baixo estudo e à pobreza. A cor

da pele está intrinsecamente ligada à posição social, e Mattos não estava no lugar onde sua cor era comum, e isso é latente nessa expressão racista.

Contudo, nem sempre o embranquecimento social foi suficiente; segundo o relato de sua filha, Mattos foi impedido de cumprir missão no exterior, devido ao racismo do ministro da guerra general Dutra. Segundo ele, o representante do Exército brasileiro no exterior deveria ser branco, a imagem que a elite política da época queria transmitir externamente (Francisco, 2015).

Em 1999, uma notícia estampa o jornal Folha de São Paulo: a promoção de Jorge Alves de Carvalho ao generalato. Quarenta e quatro anos após a promoção de Mattos, um negro é promovido ao posto de general, e o acontecimento teve uma grande repercussão na mídia e em movimentos negros; o general foi questionado sobre a questão racial no Exército e fez a seguinte declaração: “A cor do Exército é verde-oliva. Não me preocupo com esta questão de distinção racial, pois o meu parâmetro é trabalho e estudo.”¹⁸¹

A fala do general demonstra o seu esvaziamento da identidade negra e a assimilação da identidade militar. Como já vimos, desde o império o Exército luta contra a formação de identidades de raça, classe, política e de região que veja como prejudiciais à instituição e às suas ideologias. Para analisar como é feito este “esvaziamento” por parte do Exército será utilizado, neste trabalho, o conceito de “instituição total” defendido por Goffman (1987, p. 1617):

O conceito é utilizado para descrever instituições que se caracterizam por seu fechamento para a sociedade feito tanto por muros físicos quanto por muros ideológicos, e sua intervenção em todas as áreas da vida de seus membros, que tem o seu comportamento padronizado, sua individualidade mortificada e seu papel social na vida fora dessa instituição, enfraquecido.

A vida na caserna faz com que a identidade militar se sobreponha a qualquer identidade, ideologia ou pensamento que o militar tenha adquirido do meio civil, chegando, em alguns casos, ao fato de o militar ser totalmente

181 **FHC promove segundo general negro da história do Brasil**, Folha de São Paulo, 1/04/1999, p. 8, Acervo Folha, < <https://acervo.folha.com.br/busca.do?keyword=segundo+general+negro+da+historia&periodo=01%2F04%2F1999&por=Por+Dia&startDate=&endDate=&days=01&month=04&year=1999&jornais=>> Acesso em: 30/04/19.

esvaziado da sua individualidade. Cria-se assim uma padronização de pensamento que pode ser percebida no discurso deste e de outros generais negros que veremos a seguir.

Nos anos 2000 vemos a ascensão de vários militares negros ao generalato, nas três Forças Armadas brasileiras. Dentre eles, o major-brigadeiro Osvaldo José de Oliveira, da FAB, chegou a dar uma entrevista à Revista Raça Brasil, que tem como alvo a comunidade negra brasileira, e quando questionado sobre a questão racial na caserna, respondeu da seguinte forma:

“Não há espaço para racismo na Aeronáutica”. Segundo ele, entre os colegas de farda, o sentimento é de irmandade e ideal patriótico. “Somos cidadãos que sabemos por que lutamos. E todos aqueles que conhecem um pouco a realidade do país que defendem sabem que não pode haver nenhum sentimento de diferenciação ou de segregação de qualquer tipo.”¹⁸²

O discurso do brigadeiro já era esperado pelas questões que já vimos, mas as contradições que surgem quando levantamos a quantidade de negros que alcançaram o mesmo posto que ele são grandes. O fato de o racismo institucional não poder ser apontado a uma pessoa específica, mas a um sistema que é introjetado por aqueles que o integram, torna difícil a sua percepção pelas pessoas inseridas nele, pois naturaliza as práticas racistas.

Na Marinha do Brasil também são raros os casos em que um negro foi promovido a oficial-general, mas, em 2010, o vice-almirante Eduardo Monteiro Lopes foi promovido a almirante de esquadra, sendo até hoje o único negro a atingir o mais alto posto de oficial-general da armada, e diferentemente de João Candido, o almirante Monteiro Lopes foi promovido pela Força Naval. Exatamente cem anos depois da revolta de marinheiros, um negro assumiu o comando de toda a esquadra brasileira, além da chefia do Estado-Maior da Armada, o segundo cargo mais importante da Força. Hoje, o almirante, já reformado, é representante do Brasil na Organização Marítima Internacional, com sede em Londres.

Em janeiro de 2019, uma notícia estampou a mídia nacional: a nomeação do tenente-brigadeiro do ar Raul Botelho para o comando do Estado-

¹⁸² **Uma questão de patriotismo.** Disponível em: <http://racabrasil.uol.com.br/edicoes/97/artigo16453-3.asp/>. Acesso em: 12/04/16.

-Maior conjunto das Forças Armadas. Isto seria apenas mais uma movimentação comum de um oficial general se não fosse pelo fato de o brigadeiro ser, pelo menos até o final do ano anterior, o único brigadeiro negro na ativa da Força Aérea Brasileira e o primeiro negro das três forças a assumir o cargo.

Anteriormente, o oficial-general comandava o Estado-Maior da Aeronáutica, sendo o segundo negro a ocupar o cargo. Estava cotado para assumir o comando geral da FAB, onde também seria o primeiro negro, porém nenhum meio de comunicação pesquisado que noticiou a nomeação destacou o fato de o brigadeiro ser negro, nem o próprio brigadeiro Botelho, em seu discurso de posse de quatro laudas, fez referência à questão.

Situação parecida aconteceu com o coronel André Luiz Aguiar Ribeiro ao ser promovido a general de brigada em novembro do mesmo ano (Zarur, 2021). O fato foi divulgado em redes sociais e páginas dedicadas a assuntos militares em função de ele ser negro, entretanto nenhuma das postagens que noticiam a promoção faz menção dentro do texto à etnia do general, de tal forma que se não fosse pelas fotos dele nas postagens, o leitor não saberia que ele é negro, ou seja, dizem sem dizer, num esvaziamento de identidades não militares que carrega estigmas sociais do racismo. Alguns destacam que o “mérito” foi responsável pela promoção do general, discurso parecido com aquele proferido pelas Forças Armadas quando se recusavam a devolver escravos fugidos aos seus senhores quando estes se destacavam no serviço.

A promoção de um negro ao generalato é usada para negar o racismo institucional presente nas Forças Armadas. A naturalização do racismo e de suas consequências é a herança mais danosa da escravidão em nossa sociedade. Em função disso, as instituições militares veem com maus olhos a adoção de cotas raciais nas escolas militares, mas uma ação do Ministério Público Federal, em 2015, fez com que as Forças Armadas adotassem a política de cotas raciais nos concursos públicos militares a partir de 2019.¹⁸³ Com isso, as principais escolas de formação dos futuros generais receberão anualmente uma turma composta por 20% de afrodescendentes, os futuros generais negros brasileiros.

183 BRÍGIDO, Carolina, “**Forças Armadas adotarão cotas raciais em concursos**.” Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/forcas-armadas-adotara-cotas-raciais-em-concursos-22915397>. Acesso em: 24/04/19.

Considerações finais

Ao longo do tempo, uma série de barreiras socioculturais foi erguida em toda a sociedade brasileira, com o intuito de construir uma hierarquia racial. Mesmo que as políticas de cunho racista tenham desaparecido, suas consequências, principalmente em nossa cultura e na quantidade de afro-descendentes ocupando posições de destaque em altos círculos, políticos, econômicos, sociais e militares, permanecem fortes.

O racismo como herança da escravidão continua a determinar lugares em que descendentes de escravizados devem ocupar: sempre a base da hierarquia racial. Ao fazer o levantamento desses generais negros, apresentamos modelos de afro-brasileiros que romperam barreiras racistas, embora muitos só tenham feito isso fisicamente, restando ainda as barreiras ideológicas e culturais que se manifestam quando o indivíduo nega a existência dessas barreiras, assimilando e reproduzindo o racismo institucional do qual a sua comunidade é vítima.

Contudo, depois de séculos de escravidão e segregação racial, tomando uma atitude inversa às tomadas durante o império e boa parte da república no que diz respeito à questão racial, as Forças Armadas adotaram a política de cotas raciais, garantindo assim um incentivo à entrada de afro-brasileiros para o oficialato. Com isso, em algumas décadas, teremos um número maior de candidatos dessa comunidade ao generalato, e o número de generais negros tende a crescer.

Bibliografia

ABREU, Daniela Cristina Lopes de. A escolarização de negros e suas fontes de pesquisa. *Revista HISTEDBR On-line*, n.42 (2011), pp. 235-248.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites no século XIX*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 267.

BRÍGIDO, Carolina, *Forças Armadas adotarão cotas raciais em concursos*. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/forcas-armadas-adotacao-cotas-raciais-em-concursos-22915397>. Acesso em: 24/04/19.

CÂNDIDO, João. *Carta de João Cândido ao presidente do Brasil*, 22/11/1910, Grupo de Pesquisa Trabalho Escravo Contemporâneo, Disponível em: <http://www.gptec.cfch.ufrj.br/pdfs/chibata.pdf>, acesso em: 05/06/19.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva. *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*, Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

CARVALHO, José Murilo de. *Forças Armadas e Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 221.

FHC promove segundo general negro da história do Brasil, Folha de São Paulo, 1/04/1999, p. 8, Acervo Folha, Disponível em: <https://acervo.folha.com.br/busca.do?keyword=segundo+general+negro+da+hist%C3%B3ria&periodesc=01%2F04%2F1999&por=Por+Dia&startDate=&endDate=&days=01&month=04&year=1999&jornais=>. Acesso em: 30/04/19.

FRANCISCO, Alessa Passos. “A construção de uma alma branca: questões étnico- raciais sobre a identificação de um negro descendente de escravos no Exército Brasileiro na década de 1960”, *Anais do XXVIII Simpósio Nacional de História: Lugares dos historiadores: novos e velhos desafios*, n. 28 (2015). pp. 1-14.

FRANCISCO, Alessa Passos. Marechal João Baptista de Mattos: histórias e memórias sobre a vida de um negro descendente de escravos no Rio de Janeiro”, *Anais do XVI Encontro Regional de Historia da Anpuh-Rio: Saberes e práticas científicas*, n. 16 (2014), pp. 1-9.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora perspectiva, 1974, p. 316.

KRAAY, Hendrik. ‘O abrigo da farda’: o Exército brasileiro e os escravos fugidos, 1800- 1888, *Afro-Ásia*, n. 17 (1996), pp. 29-56.

KRAAY, Hendrik. Os companheiros de Dom Obá: os zuavos baianos e outras companhias negras na Guerra do Paraguai. *Afro-Ásia*, n. 46 (2012), pp. 121-161.

LEÃO, Sionei Ricardo. Kamba’Race: afrodescendências no Exército Brasileiro. Brasília: Fundação Astrojildo Pereira (FAP), 2021. pp. 124-125.

MARTINS, Hélio Leôncio. *A Revolta dos marinheiros 1910*, São Paulo: Editora Nacional e Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1988, p. 255.

MOREL, Marco. *João Cândido, um almirante contra a chibata*: o líder do movimento contra punições corporais na Marinha estava longe de ser um marinheiro simplório. Disponível em: <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/historia-almirante-joao-candido-revolta-chibata.phtml>. Acesso em: 25/04/19.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. *Marinheiros em revolta*: recrutamento e disciplina na Marinha de Guerra (1880 – 1910), Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1997, p. 122.

TORAL, André Amaral de, “A participação dos negros escravos na guerra do Paraguai”, *Estudos Avançados*, v. 9, n. 24 (1995), p. 287–296.

RODRIGUES, Fernando da Silva. Discriminação e intolerância: os indesejáveis na seleção dos oficiais do Exército Brasileiro (1937-1946). *Antíteses*, v. 1, n. 2 (2008), p. 456-474. *Uma questão de patriotismo*. Disponível em: <http://racabrasil.uol.com.br/edicoes/97/artigo16453-3.asp/>. Acesso em: 12/04/16.

ZARUR, Camila. *Exército teve apenas 11 generais negros ao longo de sua história*. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/epoca/exercito-teve-apenas-11-generais-negros-ao-longo-de-sua-historia-25061372>. Acesso em: 15/06/21.

22. BRANQUITUDE, “MIMIMI” E RELAÇÕES RACIAIS NAS UNIVERSIDADES BRASILEIRAS

*Samuel Dias Ribeiro*¹⁸⁴

Resumo: A partir da análise do caso do preterimento de um professor negro em um processo acadêmico no qual seriam escolhidos os membros da banca examinadora de um certame para professor adjunto do Departamento de Ciências Políticas da UFRJ, este artigo objetiva discutir como a branquitude acadêmica se posiciona estrategicamente para se autoproteger. O episódio manifesta características do pacto narcísico da branquitude concretizado através de entraves para ascensão de pessoas não brancas em lugares de poder, bem como a reiteração de que a luta antirracista não passa de “mimimi” dos fracos, e, portanto, serviria como fator desqualificador dessas pessoas.

Palavras-chave: Branquitude; Relações raciais; Mimimi; Pacto da branquitude.

184 Mestrando no PPGHDL-Diversitas (FFLCH-USP), com pesquisa sobre branquitude. Bacharel em Serviço Social (FAPSS-SP), e Letras (Unifesp). CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0438423690168154>. E-mail: <sdribeiro@usp.br>.

Introdução – Cotas e meritocracia na academia

“Em todas as esferas sociais, temos, ao que parece, uma cota não explicitada de 100% para brancos”

Cida Bento (2022, p. 10)

Temos visto um crescimento expressivo do debate público sobre as relações raciais no mundo, uma maior publicização de casos de racismo e discriminação, bem como de opiniões sobre a questão ganham cada vez mais espaço na mídia e em outras esferas. No Brasil, este adensamento pôde ser observado a partir do momento que o tema das cotas raciais e outras ações afirmativas entram na ordem do dia em um já longínquo Brasil de 2013.

Mas como relata a antropóloga Rita Segato (2021), o debate oficial e institucionalizado sobre cotas raciais adensou-se a partir de 1998. À época, Segato era professora na Universidade de Brasília e se deparou com a reprovação do primeiro estudante negro do departamento do qual ela era diretora. Diante desse evento, ela relata que descobriu o racismo da sociedade brasileira e de sua academia tão tardiamente, e ressalta que, por sua condição de pessoa branca e estrangeira, este aspecto lhe era opaco, mas desde o ocorrido passou a lutar em favor de políticas de cotas no Brasil, o que só aconteceria em 2013, com a promulgação da Lei nº 12.711/2012. A lei torna mais acessível o acesso às cadeiras universitárias por pessoas autodeclaradas pretas, pardas, indígenas e por pessoas com deficiência.

Importante dizer que, quando falo de debate oficial e institucionalizado, faço referência a um período em que as instâncias jurídicas entram em cena, visto que no âmbito político a luta por um sistema educacional mais equânime sempre foi pauta de reivindicação histórica dos movimentos negros brasileiros, logo as conquistas neste campo são vitórias desse acúmulo de esforços gregários em torno da pauta.

Então, o debate oficial e institucionalizado em torno da criação dessa lei foi um período de grande efervescência na produção de argumentos contrários ou favoráveis a ela. Rapidamente aqueles que, até então, rejeitavam veementemente qualquer apontamento sobre a existência de uma hie-

rarquia racial no país materializaram artigos, debates na mídia e se valeram do apoio total do aparato de comunicação na tentativa de o que entendiam como um instrumento que criava uma divisão racial justo num país tão democrático como o Brasil.

A intelectualidade branca se revelou organizada nas trincheiras para proteger os seus lugares de poder, que na visão deles foram conseguidos sempre por mérito próprio. A cor de suas peles, signo máximo de diferenciação das raças no Brasil, em absoluto, nada teve a ver com seus percursos de sucesso. Arvoraram-se na defesa de que a educação brasileira é universal e que, portanto, a criação de mecanismos que facilitariam a entrada de determinados grupos pautada na ideia de raça nas universidades seria perigosa, colocaria em risco o regime democrático do país. Sueli Carneiro fala de uma verdadeira hecatombe que se formou na defesa de uma democracia racial e das políticas universalistas presentes nos processos de exclusão racial e social que perpetuam privilégios (Carneiro, 2011).

As palavras de Segato são certeiras; para ela, este levante contrário às cotas “aconteceu porque as elites compreenderam imediatamente que democratizar a universidade pública significava abrir o acesso ao corredor que conduz a posições a partir das quais se decide o destino dos recursos da nação” (Segato, 2021, p. 319). Como que o grupo que foi, historicamente de forma sistêmica, excluído, apagado via tantas estratégias do grupo majoritário, agora estaria circulando nos mesmos lugares que os intelectuais da elite branca? É a pergunta que aparece quando vemos tamanha mobilização.

A meritocracia era e é o argumento mais utilizado por aqueles que veem a lei com horror, cujo debate nunca foi encerrado e é retomado agora com toda força, visto que estamos em meio ao período indicado pela própria lei para sua revisão – pretende-se avaliar seus efeitos na sociedade, podendo a política ser renovada ou não.

As elites brasileiras fizeram e fazem ode à meritocracia, entendendo que o processo de acesso ao ensino superior no Brasil é bastante justo, ou como diz Segato, acreditam que para entrar na universidade todos e todas passam por um processo “igualitário e cego”, já que “não existe racismo na sociedade brasileira e muito menos entre os membros da comunidade aca-

dêmica” (Segato, 2021, p. 319-320). Argumento que não se sustentou para além da retórica, dada as provas estatísticas contrárias a ele, o que acabou por provar a discriminação racial no meio acadêmico, bem como tiveram que passar a falar sobre raça, o que antes era impensado no país da democracia racial (Segato, 2021).

Mas a lei foi aprovada, e as universidades brasileiras passaram a receber um maior contingente de estudantes não brancos em suas cadeiras. A iniciativa se desdobrou em outras ações, como a promulgação da Lei 12.990/2014, que reserva aos negros 20% das vagas oferecidas nos concursos públicos federais. Vistas como um avanço na construção de uma sociedade menos desigual, menos discriminatória, estas leis possibilitaram uma maior presença de pessoas não brancas nos espaços antes ocupados quase que exclusivamente por pessoas brancas. Mas como veremos mais adiante, não parece que, em se tratando dos docentes de universidades públicas, o quadro tenha sofrido grandes mudanças.

O debate que começou na academia no fim dos anos 1990 ecoa atualmente. Em “O que há de novo no ‘novo’ racismo do Brasil”, o professor Marcus Eugênio de Oliveira Lima (2019) argumenta que o crescimento das discussões sobre o racismo no Brasil saiu do âmbito acadêmico e ganhou espaço no cotidiano. Discussão que veio acompanhada da negação do racismo no país, a despeito de todas as pesquisas sociais, econômicas e culturais demonstrarem cabalmente que a sociedade brasileira se organiza de forma a segregar racialmente o acesso a bens e riquezas, sejam eles concretos ou simbólicos. Inúmeros estudos confirmam a falácia do paraíso racial, ideia que continua a ser um dos instrumentos das elites brancas na manutenção dos seus privilégios conseguidos através da expropriação e subjugação das populações negras e indígenas em séculos de escravidão e com desdobramentos na atualidade.

Vemos, desde meados de 2017, uma espécie de rompimento da baragem que represava as manifestações preconceituosas, barragem construída com a argamassa do mito da democracia racial e da frágil cordialidade brasileira. Tal rompimento foi acelerado pela ascensão de representantes políticos que não têm grande apreço pelos valores democráticos e sim pela

violência, pelo ódio – institucionalizado em um gabinete do ódio, como ficou conhecido o grupo organizado em propagar notícias falsas em prol de ideias tacanhas, antidemocráticas, fascistas e genocidas.

Segundo o professor Lima (2019, p. 159), com a “emergência dos discursos populistas-conservadores, que marcaram os embates na campanha da eleição presidencial de 2018”, qualquer manifestação de denúncia de racismo passou a ser vista como “mimimi”, expressão que, ao remeter ao choro infantil, funciona como instrumento desqualificador das lutas contra o racismo e de quaisquer outras manifestações preconceituosas, seja contra mulheres e LGBTs, por exemplo.

Recentemente repercutiu, ou melhor, “viralizou”, nas redes sociais brasileiras, o caso do preterimento de um professor negro em um processo acadêmico no qual seriam escolhidos os membros da banca examinadora do próximo certame para professor adjunto do Departamento de Ciências Políticas da UFRJ. Na ocasião, o professor sofreu ataques desqualificadores por parte de outros professores, que alegaram que o docente “constantemente se vitimizava por ser negro”, além de outras justificativas de teor psicologizante, e tais motivos seriam impeditivos para a aprovação do seu nome como integrante da comissão. Assim, com o apoio massivo dos membros da chefia do departamento, a participação do professor foi vetada.

Partindo desse acontecimento, escolhido por mim por conversar diretamente com o tema de minha pesquisa de mestrado¹⁸⁵ em que investigo as relações raciais no campo universitário com enfoque na docência, este artigo pretende discutir como no campo acadêmico as relações raciais se estruturam de forma a manter o grupo caracterizado racialmente como branco no poder. Investigaremos este fato à luz do conceito de pactos narcísicos elaborado por Cida Bento (2002), e que segundo ela é uma das principais características da branquitude. O conceito é útil e infelizmente atual, auxiliando-nos na compreensão do racismo no Brasil.

185 Dissertação com título provisório de “Autoridade, visibilidade e branquitude: Um estudo sobre a representação sócio-racial em eventos acadêmicos virtuais realizados em universidades públicas no Brasil”. Orientada pelo professor doutor Diego dos Santos Reis.

Branquitude e pactos narcísicos: breve panorama dos estudos e conceituação

No bojo do acirramento das discussões sobre racismo, um fator tem ganhado maior atenção nos estudos das relações raciais no Brasil e, por conseguinte, vem influenciando o entendimento da conformação e manifestações do racismo em terras brasileiras: é a emergência dos estudos da branquitude no país.

O início do século XXI viu o tema da racialidade branca – branquitude – ganhar espaço na academia e nos debates públicos. Como não é propósito deste artigo realizar extenso levantamento bibliográfico do tema, sugiro a leitura do professor doutor Lourenço Cardoso (2020), no qual ele estabelece um histórico dos trabalhos sobre branquitude no Brasil.

Ademais, nota-se o aumento de publicação de dossiês e antologias das quais se destacam os livros *Psicologia social do racismo: estudos sobre a branquitude e branqueamento no Brasil*, de Iray Carone; Maria Aparecida Bento (org.), 2002; *O dossiê branquitude da revista ABPN*, 2014; *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*, de Vron Ware, 2004 (org.) Tânia Müller e Lourenço Cardoso organizaram o livro *Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil* (2017).

Mais recentemente, o Instituto Ibirapitanga lançou o “Observatório da Branquitude”, em que articula e dissemina estudos, eventos e outras iniciativas que potencializam a investigação sobre o tema com vista à promoção de uma sociedade antirracista. Uma das produções do Observatório foi a realização, em 2020, do evento “Branquitude: racismo e antirracismo”, cuja transcrição dos diálogos foi publicada em 2021.

Tecerei este texto com o pensamento de intelectuais que tenho encontrado neste período de mestrado, tais como Lourenço Cardoso (2011-2020); Luciana Alves (2010); Laborne (2017), Edilene Santana dos Santos (2019) e Cida Bento (2002). Nomes que corroboram a demonstração de que a racialidade branca não está mais sendo deixada de fora quando o debate é a racialização das relações sociais brasileiras. Os estudos adensam as investigações sobre a branquitude em diferentes recortes, mostrando que havia uma carência de entender o branco no Brasil, de entender como eles se

veem, se entendem e se posicionam diante do racismo, dos seus privilégios e nas possibilidades de se empenharem nas lutas antirracistas.

A branquitude será entendida aqui como na esteira do pensamento do professor doutor Lourenço Cardoso (2020), com uma racialidade atribuída ao branco, racialidade que o põe num lugar de pretensa superioridade na hierarquia social de sociedades racializadas. Branquitude é um lugar de poder concreto e simbólico que estrutura a sociedade e suas instituições. Assim como a negritude se expressa na cor da pele preta, a branquitude tem na corporeidade branca sua expressão mais vívida, e a ela são atribuídas qualidades positivas, enquanto às corporeidades não brancas são atribuídas, pela branquitude, características negativas. Fazer parte do grupo racial branco é ter assegurado privilégios, vantagens e dividendos em todos os âmbitos da sociedade.

O conceito de pactos narcísicos elaborado por Cida Bento (2002) nos ajuda a entender o desinteresse, ou o interesse, em desaparecer com a racialidade branca do campo dos objetos de estudos no Brasil e do cotidiano das relações sociais. Para ela, o medo dos diferentes leva aqueles que estão no poder a firmarem pactos de proteção mútua, ao que ela denomina de pactos narcísicos da branquitude. Este conceito nos possibilita compreender como a branquitude consegue se articular para se manter no poder. Nas palavras da autora:

“Tudo se passa como se houvesse um pacto entre brancos, aqui chamado de pacto narcísico, que implica na negação, no evitamento do problema com vistas a manutenção de privilégios raciais. O medo da perda desses privilégios e o da responsabilização pelas desigualdades raciais constituem o substrato psicológico que gera a projeção do branco sobre o negro, carregada de negatividade” (Bento, 2002, p. 7).

Lourenço Cardoso acrescenta que branquitude é ter o privilégio de não se importar com sua raça, mas ter o poder de classificar os outros. A branquitude, para ele, é expressa “na corporeidade, isto é, a brancura, a expressão do ser, e vai além do fenótipo. Ser branco consiste em ser proprietário de privilégios raciais simbólicos e materiais” (Cardoso, 2020, p. 13).

Nesse sentido, o pensamento que se contrapõe à ideia de invisibilidade racial que aparece nos primeiros estudos sobre a branquitude no Brasil.

Para ele, o conceito de pacto narcísico da intelectual Cida Bento reafirma que o branco se enxerga racializado, ao promover a autopreservação do seu grupo no poder e os seus privilégios, isto é, “se o pacto narcísico ocorre também pelo interesse dos brancos em preservarem seus privilégios étnico-raciais, obviamente podemos considerar que o branco ao se compactuar se enxerga enquanto pessoa e grupo racializado” (Cardoso, 2011, p. 89).

Tendo em vista os levantes da intelectualidade branca contra políticas reparativas em favor dos negros e indígenas no Brasil, essa ideia de invisibilidade e não reconhecimento da sua racialidade é facilmente refutada. Vimos e vemos que a branquitude evoca sua raça quando vê em risco os privilégios que dela provêm. Nas palavras de Priscila Elisabete da Silva, a branquitude “se apresenta como norma, ao mesmo tempo em que como identidade neutra, tendo a prerrogativa de fazer-se presente na consciência de seu portador, quando é conveniente, isto é, quando o que está em jogo é a perda de vantagens e privilégios (P. Silva, 2017, p. 28)”.

A branquitude se protege no silêncio, não só em relação aos sofrimentos das populações por ela vista como “os outros”, mas nos benefícios, nos “dividendos do racismo” que foram conseguidos pela exploração do trabalho forçado, genocídios e epistemicídios de indígenas e negros, bem como através da construção de subjetividades positivas para os brancos e negativas para os não brancos (Gonzalez, 2020, p. 39).

Para Cida Bento (2002), a branquitude se concretiza na “preservação de hierarquias raciais, como pacto entre iguais” (Bento, 2002, p. 7). A branquitude é construída em cima do rebaixamento de outras raças e etnias. O branco se estabelece como superior, enquanto inferioriza, desumaniza os outros e se autoprotege a fim de garantir a manutenção dos privilégios que gozam as pessoas brancas pelo fato de serem brancas.

Pactos estes que estão institucionalizados como bem apontam Bento (2002) e Almeida (2019), que nos trazem o conceito de racismo institucional e estrutural. Para Almeida, a discriminação racial é a materialização do racismo e este é sistêmico e se manifesta de forma institucional e estrutural, con-

cedendo, retirando ou restringindo direitos com base na pertença étnico-racial. Entranhado nas fibras que sustentam a sociedade, o racismo organiza-a em hierarquias raciais, e dessa forma, para combatê-lo, “além de medidas que coíbam o racismo individual e institucional, torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas” (Almeida, 2019, p. 50).

É uma questão de poder e da capacidade de se manter no poder. Portanto, faz todo o sentido que as elites brasileiras utilizem todo o seu arsenal intelectual e econômico para seguir intocada nos espaços de poder e prestígio, dos quais não apenas as universidades e os diplomas de graduação são exemplos, mas o sistema educacional como um todo, como entende Lélia Gonzalez, para quem “o sistema educacional é usado como aparelhamento de controle nessa estrutura de discriminação” (Gonzalez, 2020, p. 39).

A universidade é uma estrutura que conduz aqueles que podem entrar e se manter nela em um caminho de mudança social, de *status* social e econômico na maioria das vezes. É um lugar de poder e de manutenção dele, e que no Brasil é dominado majoritariamente por pessoas brancas. Como bem nos alerta Almeida (2019), esta supremacia branca cria uma hegemonia ao perpetuar no poder aqueles que se valem, ainda que neguem, dos privilégios raciais dos quais são proprietários.

Dominando os lugares de poder é possível continuar usufruindo dos privilégios e, não é demais repetir, dos “dividendos do racismo”. E as universidades são, como dito anteriormente, um caminho dos mais promissores para se apropriar e usufruir desses dividendos.

A branquitude acadêmica e a ideia de “mimimi”

Em suma, os estudos sobre branquitude no Brasil vêm demonstrando como as pessoas brancas optam por silenciar-se, omitirem-se e disfarçarem qualquer envolvimento que possam ter, ou que seus antepassados tiveram, quanto às questões raciais no país, pois é esse silêncio que ajuda na preservação dos lugares privilegiados nas sociedades racialmente hierarquizadas.

Dentre muitas ferramentas usadas pela branquitude para se manter no poder, a que vem aparecendo desde sempre é a desqualificação das de-

núncias de racismo, a tentativa de minimizar o problema, de fazer a vítima passar por exagerado/a, de transformar as vozes que ousam desafiar o aparato da casa grande num grande coro dos vitimistas, no choro dos fracos, no “mimimi” daqueles que não conseguem vencer por mérito próprio. O campo acadêmico não está imune a este discurso; ao contrário, atualiza-o de diversas formas e é este discurso que vai sustentar a justificativa para o preterimento de um professor negro no episódio que analisamos aqui.

Não é segredo para quase ninguém que a educação superior no Brasil sempre foi vista como lugar de branco, o que na prática quer dizer que a configuração das formas de oferta de vagas, a possibilidade de acesso ao ensino superior, de permanecer nele e de conseguir sucesso no meio acadêmico no país contemplou, de maneira quase exclusiva, pessoas racialmente reconhecidas como brancas, e mais, às pessoas não brancas o acesso, a permanência e a possibilidade de sucesso foram e ainda são dificultados por mecanismos racistas que, novamente, valendo-se do mito democrático da não racialização das relações sociais do país, passam a imagem de igualdade para todos e todas. Não é difícil encontrar no campo acadêmico fatos que neguem contundentemente a fantasia de respeito à diversidade.

O episódio da não aceitação de um professor negro para participar da banca examinadora em um concurso para provimento de professor adjunto do Departamento de Ciências Políticas da UFRJ é só um dentre muitos exemplos. O caso está em processo de investigação, mas o que se sabe é que em 11 de agosto de 2021 o departamento realizou reunião remota em que se escolheria a banca examinadora do concurso. O professor, mesmo tendo sido indicado por membros do departamento e tendo as qualificações necessárias para assumir a função, foi hostilizado pelos outros membros do mesmo departamento. Na ocasião, teria sido chamado de “brigão” e “desequilibrado”, e que não teria condições emocionais para a função por constantemente se vitimizar por ser negro.

Em apoio ao professor vítima do episódio, o Coletivo de Docentes Negros e Negras da UFRJ pediu a abertura de investigação sobre o caso. Em resposta a esse pedido, os professores acusados publicaram nota em que negam as acusações e informam que outros professores elegíveis do departa-

mento ficaram de fora do processo. Os acusados ainda pediram a abertura de sindicância, mas assumem que o departamento e a UFRJ como um todo são perpassados pelo racismo estrutural (Teodoro, 2021). A reunião não foi gravada, no entanto a UFRJ emitiu nota em que informa a abertura de sindicância para apurar a denúncia, porém de maneira sigilosa.

A mais recente atualização (novembro de 2021) é uma reportagem que dá conta de informar que o IFCS divulgou documento em que a comissão de sindicância instaurada indicava que apenas um dos professores envolvidos sofreria punição, uma advertência a ele foi sugerida, o que deixou o professor, vítima do racismo, com o sentimento de impunidade (Queiroz, 2021). Não tivemos acesso ao referido relatório, sendo que desde então não vieram a público mais informações sobre o caso.

Precisamos aguardar a apuração final, mas o que se desenha a partir desse fato é o que o professor Lima apontou e que trouxemos no início do trabalho: a transformação das lutas antirracistas, da busca por justiça social e, por conseguinte, racial, e o não silenciamento diante de manifestações racistas serem vistas como vitimização por parte dos negros, ou, mais popularmente, como “mimimi”. Já que, sim, o professor não teve seu nome aprovado simplesmente porque os outros membros o entendem como um professor “mimizento”, se traduzirmos para o popular, significa ser vitimista.

E esse é um segundo ponto: as universidades brasileiras sistematicamente possuem ferramentas internas que barram a entrada, a permanência e o sucesso de pessoas cuja pele não é branca. A branquitude na academia possui algumas características particulares. Nesse sentido, Cardoso (2020, p. 13) diz que “no ambiente acadêmico, ser branco significa ser o cientista, o cérebro, aquele que produz o conhecimento. Enquanto ser negro significa ser o objeto analisado por ele”.

Edilene Santana dos Santos (2019), em seus estudos, concluiu que no interior das universidades brasileiras há um construto institucional comprometido com a preservação de hierarquias raciais nas suas relações internas, o que ela chama de “engenharia do racismo nas universidades brasileiras” (E. Silva, 2019, p. 11). Ela encontrou discursos e práticas que excluem os docentes negros, seja pelo apagamento de sua presença, seja pela dificuldade

de conseguir sucesso no campo acadêmico. Esse monopólio se manifesta no exercício do poder, de maneira sutil, velada, que passa pelo questionamento das capacidades intelectuais dos docentes até seu isolamento ou apagamento de sua presença em eventos.

Assim, o não aprovar a candidatura do professor evocando sua raça, sua luta contra o racismo, seu empenho na construção de uma sociedade racial e socialmente equânime como um fato desqualificador, revela mais uma vez a sistemática dificuldade de ascensão dos negros no campo acadêmico e das instâncias de poder dentro dele. Novamente, os pactos narcísicos aparecem fortalecidos “pelo silenciamento, pela interdição de negros em espaço de poder, pelo permanente esforço de exclusão moral, afetiva, econômica, política dos negros, no universo social” (Bento, 2002, p. 7).

Ao protegerem os seus iguais, os do seu grupo, excluem-se os que a ele não pertencem e justifica-se o “descompromisso político com o sofrimento de outro” (Bento, 2002, p. 27), uma exclusão moral que se sustenta na “desvalorização, de sua estigmatização negativa (Bento, 2002, p. 30). “Pelos processos psicossociais de exclusão moral, os que estão fora do nosso universo moral são julgados com mais dureza e suas falhas justificam o utilitarismo, a exploração, o descaso, a desumanidade com que são tratados” (Bento, 2002, p. 30).

Para Bento, a necessidade de manter os privilégios sociais é a base da discriminação, ou seja, discriminação por interesse e não especificamente por ódio racial. O episódio que subsidiou nossa análise apresenta exatamente essas características: mesmo que aparentemente se reconheça a existência do racismo dentro da instituição, as barreiras que dificultam o sucesso de pessoas não brancas é silenciada, minimizada, muitas vezes pela ideia de que, muitos outros também não alcançam o sucesso, ou não foram aprovados etc. Cabe esperar os desdobramentos institucionais referentes ao caso, mas ele já se tornou emblemático do pacto narcísico dentro do ambiente das universidades brasileiras.

Ao longo do texto tentamos demonstrar como a branquitude na academia tem, durante séculos, construído, afinado e renovado ferramentas que impedem e dificultam tanto o acesso quanto o sucesso de pessoas não

brancas nesse lugar de poder. A *intelligentsia* brasileira é representada como branca, e é a exclusividade da brancura dos corpos que são vistos como cientistas e intelectuais de sucesso que a branquitude pretende manter quando se interpõe como barreira à ascensão de corpos não brancos nos espaços de poder simbólicos e econômicos.

Em estudo recente, Mello e Ribeiro (2022) investigaram seis eventos acadêmicos no ano de 2021 em universidades públicas e apontam para a prevalência quase completa de pessoas brancas ou de pele clara nas mesas de debate e palestras que foram examinados:

“Os resultados comprovaram a superexposição de pessoas brancas e pessoas de pele clara nas mesas de debates. Conclui-se que, em termos de representatividade, visibilidade e vocabilidade – branquitude discursiva – os eventos invisibilizam outras presenças, perpetuando as hierarquias vigentes, ao mesmo tempo em que denotam comportamentos persistentes, embora nem sempre deliberados ou conscientes, que têm impedido a realização da justiça (social, cognitiva, epistêmica), em termos étnico-raciais, no ensino superior brasileiro (Mello; Ribeiro. 2022, p. 1).

Os autores encontraram para além da visibilidade do intelectual branco, o quase enquadramento total dos corpos não brancos em espaços cujos temas versaram somente sobre questões étnico-raciais, o que os levou a afirmar que “houve visibilidade para outros grupos, dada sua participação em mesas com *status* de oficiais, mas essa visibilidade se deu dentro do limite temático da raça, do racismo, do preconceito e, quando muito, nos espaços de arte (Mello; Ribeiro, 2022, p. 16).

Considerações finais

A educação no Brasil é o maior fator de ascensão social, e por isso mesmo, a luta por uma educação pública e de qualidade, desde o nível básico até o superior, foi e é para os movimentos negros e indígenas ponto primordial e pungente na busca por equidade e igualdade social e racial. A intensa luta por igualdade passa pela educação, e nesse sentido a conquista dos movimentos negros e indígenas consolidados nas leis aqui citadas – acrescen-

ta-se a Lei 10.639/2013 – configurou um avanço no caminho de reconhecimento da participação positiva das populações não brancas na construção social, cultural e econômica do Brasil. A lei de cotas também é instrumento que potencializa o avanço para uma sociedade mais equânime.

Quando Cida Bento diz que a cota para brancos nas empresas é quase 100%, ela escancara o que a branquitude tenta silenciar e escamotear: a prevalência de pessoas brancas nos lugares de poder tem sido garantida de forma sistêmica. Ela revela também que nos acostumamos a olhar para a base da pirâmide social e tentamos encontrar respostas nessa parcela da sociedade para nossos próprios problemas, mas deixamos de lado. Os estudos não se interessavam pela ponta da pirâmide, por aqueles poucos que detêm o poder nas sociedades capitalistas e racializadas.

A visão de que as lutas antirracistas e antidiscriminatórias são o choro dos fracos, o “mimimi” daqueles que se vitimizam por não conseguirem sucesso, e que aparece como justificativa para o preterimento de um professor negro no caso que analisamos, é reveladora do racismo institucional que circula dentro dos muros das universidades públicas, seja dificultando o acesso, a permanência ou o sucesso desses professores.

No fim, o que se vê é a tentativa de legitimar a ideia de que professores e professoras e intelectuais não brancos estão “no lugar errado”, e que eles precisam fazer sempre mais para alcançar o mesmo nível de reconhecimento simbólico e financeiro que os brancos.

O que conseguimos vislumbrar são novas estratégias da branquitude para se manter no poder, nem que para isso seja preciso pôr em risco direitos basilares da sociedade brasileira. O silêncio que impera quando o assunto é a participação dos brancos nas relações raciais no Brasil revela o medo do negro, do indígena, ou de qualquer grupo que não seja seu igual, que uma hora ou outra vai aparecer em uma sociedade que ainda não se resolveu com seu passado.

O instinto de autopreservação narcisista que caracteriza a branquitude se manifesta na intensa empreitada em desqualificar os diferentes, em recalcar ou minimizar suas qualidades, e nessa empreitada todos os setores da sociedade estão envolvidos. Como já dito, em todas as esferas vemos con-

solidada a ideia de que o negro e o indígena são inferiores. No entanto, os estudos decoloniais, a retomada de figuras negras importantes na construção econômica, simbólica, intelectual, cultural e social do Brasil, vêm sendo feitos de maneira muito forte em diversas áreas.

Estamos em meio ao retorno mais denso dos debates sobre a lei de cotas, já que a lei previa que em dez anos de sua implementação ela passaria por avaliação para sua renovação ou não. Já está em tramitação o Projeto de Lei 4125/21 proposto pelo deputado Kim Katagiri (DEM/SP), que na prática acaba com o recorte racial da Lei de Cotas, ao defender que elas levem somente o quesito econômico em consideração. Outros dois Projetos de Lei estão em tramitação: um do deputado Bira do Pindaré (PL n. 1788/2021), que prevê que a revisão da Lei de Cotas passe para trinta anos, e não mais em dez, como é atualmente; já o outro PL é do senador Paulo Paim (PL n. 1788/2020), que, dentre outras providências, pretende assegurar a continuidade da política de cotas no país.

A pauta está novamente em discussão, e nada indica que o caminho para manter na lei o caráter racial será fácil, mas o que se quer é a existência de políticas efetivas na luta antirracista, contra privilégios raciais em todos os âmbitos, e as universidades brasileiras não podem ficar de fora; ao contrário, se elas pretendem ser vistas como democráticas e diversas, precisam estar na vanguarda dessa discussão, na tomada de ações institucionais que garantam a pluralidade de corpos e epistemes.

Bibliografia

ALMEIDA, Silva Luiz de. *Racismo estrutural*. Feminismos Plurais/Djamila Ribeiro (coord.). São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. 2002. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

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

CARREIRA, Denise. O Lugar dos Sujeitos Brancos na Luta Antirracista. Sur 28 - V.15 N. 28 • 127 – 137. 2018. Disponível em: < http://www.mpsp.mp.br/portal/page/portal/documentacao_e_divulgacao/doc_biblioteca/bibli_servicos_produtos/bibli_boletim/bibli_bol_2006/sur-28.pdf>. Acesso em: 30/11/ 21.

CARDOSO, Lourenço. O branco-objeto: o movimento negro situando a branquitude. Instrumento: Rev.. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora, v. 13, n. 1, jan./jun. 2011. p. 81-93. Disponível em < <https://periodicos.ufjf.br/index.php/revista-instrumento/article/view/18706>>. Acesso em: 03/11/21.

CARDOSO, Lourenço. O branco ante a rebeldia do desejo: um estudo sobre o pesquisador branco que possui o negro como objeto científico tradicional. A branquitude acadêmica: volume 2. Curitiba: Appris, 2020.

GELEDÉS. Investigação de caso de racismo ocorrido no departamento de ciência política – IFVS/UFRJ, 27 de ago. 2021. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/investigacao-de-caso-de-racismo-ocorrido-no-departamento-de-ciencia-politica-ifvs-ufrrj/>>. Acesso em: 17/09/21.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

QUEIROZ, Talita. Professor da UFRJ que denunciou racismo na universidade critica relatório final da comissão de sindicância. O Dia, 17 de dez. 2021. Disponível em: < <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2021/12/6297010-professor-da-ufrj-que-denunciou-racismo-na-universidade-critica-relatorio-final-da-comissao-de-sindicancia.html>>. Acesso em: 25/03/22.

LIMA, Marcus Eugênio de Oliveira. O que há de novo no “novo” racismo do Brasil? Repecult - Revista Ensaios e Pesquisas em Educação e Cultura. v. 4 n. 7 (2019). pp. 157-177. Disponível em <<http://costalima.ufrj.br/index.php/REPECULT/article/view/317/663>> Acesso em: 25/03/22.

LABORNE, Ana Amélia de Paula. Branquitude em foco: análises sobre a construção da identidade branca de intelectuais no Brasil. 2017. Disponível em <<http://hdl.handle.net/1843/BUOS-9TDHHV>>. Acesso em: 13/09/20.

MELLO, Marina Pereira de Almeida; RIBEIRO, Samuel Dias. Representatividade, visibilidade e vocalidade: apontamentos sobre branquitude e produção acadêmica em eventos científicos, em tempos de educação remota. Práxis Educativa, v. 17, p. 1-19, 18 fev. 2022. Disponível em: <<https://www.revistas2.uepg.br/index.php/praxiseducativa/article/view/19450>>Acesso em: 19/03/22.

SEGATO, Rita. Brechas decoloniais para uma universidade da Nossa América. In SEGATO, Rita. Crítica da Colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Edilene Santana dos Santos. Racismo e docência em universidade pública: o caso da Universidade Federal da Bahia. UFBA: Salvador, 2019. Disponível em < <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/29408>> Acesso em: 13/09/20.

SILVA, Priscila Elisabete. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. In MULLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço (Orgs.). Branquitude: Estudos Sobre a Identidade Branca no Brasil. Appris, 2017.

TEODORO, Plínio. Banca de brancos veta professor negro na UFRJ por “se vitimizar”. Revista Fórum, 28 de ago. 2021. Disponível em: <https://revistaforum.com.br/movimentos/banca-de-brancos-veta-professor-negro-na-ufrj-por-se-vitimizar/>. Acesso em: 30/11/21.

23. RACISMO NA CIÊNCIA, NA CULTURA E NO IMAGINÁRIO SOCIAL COLETIVO: INTERLOCUÇÕES E ENTRECRUZAMENTOS ESTRUTURANTES

Simone Lima Azevedo¹⁸⁶

Resumo: O presente artigo é um recorte do primeiro capítulo da dissertação de mestrado “Quando pretos pintam na Ufes, a universidade se pinta de preto?: Reflexões sobre racismos e antirracismos institucionalizados”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Política Social da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), que buscou investigar como a Ufes articula as cotas raciais com as demais políticas acadêmicas. Este texto apresenta reflexões e apontamentos sobre raça e racismo no Brasil em uma perspectiva estrutural.

Palavras-chave: Raça; Racismo; Cotas raciais.

186 Doutoranda em Mudança Social e Participação Política pela Universidade de São Paulo (USP), mestra em Política Social pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). E-mail: simone.azevedo@usp.br ORCID iD 0000-0002-9998-1827

Introdução

A obrigatoriedade do ensino de história da África e cultura afro-brasileira nas escolas, por meio da Lei 10.639/03, completou 18 anos em 2021. Contudo, esta valiosa conquista das lutas antirracistas na educação, responsável por fomentar uma importante mudança epistemológica na educação básica ao desfazer o apagamento imposto pela política colonial, ainda encontra uma série de obstáculos para que este conhecimento chegue às salas de aula. Discutir o racismo não faz parte de projetos temáticos em 24% das escolas públicas do país, segundo dados do questionário Censo Escolar de 2015, aplicado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) com 52 mil diretores de escolas (Moreno, 2018).

Racismo no Brasil é um crime inafiançável e imprescritível desde 1989. O crime de racismo está presente na Lei nº 7.716/89, que completou 32 anos em 2021, e se dá quando a integridade de alguém é lesada por motivos de discriminação de raça ou cor. Mas a lei que criminaliza o racismo não impediu que, em março de 2019, o pró-reitor de Assuntos Estudantis e Cidadania da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), professor Gustavo Forde, fosse alvo de ataques racistas nas redes sociais após dar uma entrevista a um veículo de imprensa do Estado (A Gazeta, 2019) sobre o protagonismo do movimento negro na luta contra o racismo e a desigualdade racial na educação. O fenótipo negro e o título de doutor do referido professor foram alvos dos ataques racistas.

Esse é somente um dos inúmeros casos de racismo que ocorrem no ambiente universitário. Poucos chegam à imprensa. São situações rotineiras vivenciadas por estudantes e servidores negros nas universidades públicas do país, ainda que haja lei que criminaliza o racismo e mesmo sob a vigência da legislação que obriga a inclusão do ensino sobre cultura e história afro-brasileira nas escolas.

E é por casos assim ocorrerem de forma tão rotineira e sistemática que trazemos neste artigo, a partir de um recorte do primeiro capítulo da dissertação de mestrado “Quando pretos pintam na Ufes, a universidade se pinta de preto?: Reflexões sobre racismos e antirracismos institucionaliza-

dos”, reflexões e apontamentos sobre raça e racismo no Brasil em uma perspectiva estrutural e estruturante.

Racismo na (pseudo)ciência

O preconceito relacionado à cor da pele negra, arraigado no pensamento europeu desde os primeiros contatos entre os diferentes povos e solidificado com a experiência da escravização negra africana nas colônias, fundamentou as teorias racialistas formuladas no século XIX no Brasil e no mundo, que defendiam, pelo prisma da ciência moderna, a existência de diferentes raças e a superioridade biológica, moral e intelectual da raça branca sobre as outras. Assim, surge na cena histórica brasileira o racismo científico, inspirado nos pensamentos darwinista e evolucionista europeus.

De acordo com essas teorias, as raças¹⁸⁷ representavam subdivisões da espécie humana, identificadas com particularidades morfológicas como cor da pele, forma do nariz, textura do cabelo e formato craniano. Junto com essas particularidades físicas, características morais, psicológicas e intelectuais definiam o potencial das raças para a civilização e o progresso (Guimarães, 1999).

Schwarcz (1993) observa que a segunda metade do século XIX foi um período de recrudescimento de uma linha de pensamento que se afastava do humanismo do século anterior. O darwinismo e seus conceitos de seleção do mais forte, evolução e hereditariedade foram aplicados aos mais variados ramos do conhecimento. No âmbito político, legitimou práticas conservadoras e influenciou o pensamento social da época.

A nova realidade social que se apresentava com a mestiçagem, pelas lentes da seleção natural e da hereditariedade, foi interpretada como a degeneração social que poderia surgir do cruzamento de espécies diferentes, ao prevalecer características negativas das raças. Disciplinas como a antropologia cultural – ou etnologia social – que surgem nesta época, ainda que tivessem como foco a cultura, orientam-se pela ótica evolucionista para pensar modelos de civilização e progresso (Schwarcz, 1993).

¹⁸⁷ Munanga (2010) explica que a palavra raça tem como origem no latim *ratio*, que significa sorte, categoria espécie. Em latim medieval, a palavra tornou-se sinônimo de descendência, linhagem. Foi nesse sentido que a raça foi usada nos séculos XVI e XVII para distinguir classes sociais ou castas.

Mas é de fato com o darwinismo social, também conhecido como teoria das raças, que a ideia de hierarquização ganha força ao defender a imutabilidade das raças, ao enaltecer as raças puras e ao compreender a mestiçagem como degeneração racial e social. Além disso, as teorias racialistas afirmavam a existência de uma rígida correlação entre características físicas, morais e culturais. Segundos os darwinistas sociais, existiriam três grandes raças – a branca, a negra e a amarela –, sendo que negros, amarelos e mestiçados seriam os povos inferiores por não serem suscetíveis ao progresso e, portanto, incivilizáveis (Schwarcz, 1993).

Schwarcz (1993) destaca que essas teorias fundamentaram uma visão política e ideológica sobre a submissão e até mesmo o extermínio das raças consideradas inferiores. Com isso, a eugenia, prática avançada do darwinismo social transformada em movimento científico e social nos anos 1880, propunha uma intervenção na reprodução das populações através de proibições de casamentos inter-raciais, por exemplo, entre outras medidas racialistas, para evitar uniões consideradas nocivas ao progresso da sociedade.

O darwinismo social defendia que “o progresso estaria restrito às sociedades puras, livres de um processo de miscigenação, deixando a evolução de ser entendida como obrigatória” (Schwarcz, 1993, p. 61). Apesar de não serem as únicas doutrinas que explicavam as diferenças sociais e humanas naquele período, as teorias raciais foram muito populares no Brasil e fincaram raízes profundas no imaginário social coletivo, determinando práticas racistas naturalizadas e reproduzidas ao longo dos séculos.

Por isso, concordamos com Munanga (2010) sobre o peso mais doutrinário do que científico do determinismo biológico que abriu caminho para o racismo científico, o qual serviu para justificar e legitimar a escravidão e depois a colonização oficial do Continente Africano. As teorias racialistas estavam mais interessadas em justificar a dominação do que conhecer a diversidade genética humana.

Legitimados pela pseudociência, manifestações de preconceito, práticas discriminatórias e segregacionistas e estereótipos raciais criados com essas teorias se difundiram no tecido social, sobrevivem ainda hoje no imaginário coletivo e contribuem para perpetuar desigualdades sociorraciais e

privilégios. Politicamente, legitimar o racismo com o respaldo da ciência serviu para negar a igualdade legal entre brancos e negros após a abolição, manter as barreiras de ascensão dos negros e legitimar as políticas de imigração europeia no processo de substituição da mão de obra escrava para incentivar o desenvolvimento da nação através do branqueamento da população.

Na dinâmica desse processo histórico, o racismo, como realidade concreta de desigualdade nas condições de vida, exploração e violência praticada contra a população negra, torna-se um mecanismo estrutural de ordenamento da sociedade de classes brasileira e ferramenta impulsionadora da acumulação capitalista.

Racismo na cultura

Nos anos 1930, com o início da institucionalização das ciências sociais no Brasil, importantes pensadores sociais da época desqualificam a concepção biológica de raça, substituindo-a pela noção de cultura. A história social do negro, desenvolvida por Gilberto Freyre, um ícone de seu tempo, fez da miscigenação e das possibilidades de ascensão social dos mestiços as bases de sua compreensão da sociedade brasileira.

A partir das ideias de Freyre, ganha força na sociedade brasileira a crença de que o Brasil nunca conheceu o ódio entre as raças, que a possibilidade de mobilidade social dos mestiços seria uma prova de que as classes não eram rigidamente definidas pela cor, e que, com a miscigenação, os africanismos desapareceriam com o tempo, dando lugar a uma cultura e a um padrão estético tipicamente brasileiros (Guimarães, 2012).

Em *Casa-grande e senzala*, sua obra mais consagrada, Freyre (2006) descreve as experiências das elites nordestinas como modelo de convivência harmoniosa no âmbito das relações raciais e a mestiçagem como ideal social brasileiro, sem se desfazer, contudo, da ideia de inferioridade e superioridade entre as raças. Na obra, o autor, que materializa e expressa o pensamento social de seu tempo, exalta a predisposição dos portugueses para a colonização e seu esforço civilizador, enquanto do lado africano, destaca a sexualidade, a culinária e a religião como contribuições à formação da cultura nacional.

Ainda que descreva a violência praticada contra os negros no período escravista, Freyre (2006) faz parecer que a miscigenação é produto de uma convivência harmoniosa e de hábitos sexuais singulares desenvolvidos através da interação entre as raças. Além de não tratar das desigualdades econômicas, o autor banaliza a dominação sexual e o estupro praticados contra a mulher negra e indígena.

Por isso, concordamos com Gomes (2005) sobre o irrealismo da visão de Freyre (2006) a respeito das relações raciais no Brasil, ainda que o autor seja produto de seu tempo histórico, mas, principalmente, sobre a utilidade que essas ideias tiveram para legitimar o autoritarismo das elites no poder, divulgando internacionalmente uma imagem romântica da natureza miscigenada do povo brasileiro e, assim, camuflando a extrema desigualdade.

Na avaliação de Schwarcz (1999), se a miscigenação, nos termos de Freyre (2006), foi sinal de amolecimento social, significou, por outro lado, o endurecimento do sistema de dominação que invadiu, inclusive, o âmbito da intimidade e da vida sexual. Neste aspecto, foi conveniente, segundo a autora, a reversão de sentido atribuída à mestiçagem. A mistura de raças, considerada a origem das mazelas sociais pelas teorias racialistas, passa a ser exaltada como elemento unificador da sociedade.

Nesta perspectiva, a autora chama a atenção para o movimento que o racismo faz em torno da “desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados” (Schwarcz, 1999, p. 277), como a capoeira, o samba, o candomblé e até mesmo a escolha de Nossa Senhora da Conceição Aparecida – uma santa mestiça – como padroeira do Brasil, que passa a ocorrer a partir dessa leitura culturalista das relações raciais. À medida que manifestações culturais negras e africanas transformam-se em símbolos da nacionalidade mestiça brasileira, a ideia de sociabilidade miscigenada torna-se modelo de democracia¹⁸⁸ racial, camuflando, mais uma vez, a extrema desigualdade.

188 Embora a expressão “democracia racial” não tenha sido encontrada nas obras mais importantes de Gilberto Freyre, muitos estudiosos das relações raciais no Brasil atribuem a construção e a defesa desse mito ao autor, pois suas obras, em oposição ao racismo de cunho biológico que vigorava na época, inauguram no cenário político e nas ciências sociais a crença de que no Brasil as relações raciais são harmoniosas, livres de ódio declarado entre as raças e de que as classes sociais são multirraciais. Por isso, ainda que Freyre não a tenha nomeado, ele é considerado o principal defensor dessa ideia.

Guimarães (1999; 2012) compartilha desse entendimento e destaca que as ideias de Freyre e dos demais pensadores de seu tempo sobre a mestiçagem foram funcionais para que o modelo de integração racial pelo embranquecimento das elites negras se firmasse como hegemônico e restringisse a mobilização coletiva. O autor observa que, embora pareça que Freyre lança um ideário antirracista ao desfazer a noção de raças biológicas e de irreversibilidade da inferioridade intelectual, moral e psicológica dos negros, em oposição às teorias racialistas, o que ocorre na verdade é a negação do racismo como construção social, dando lugar à superficialidade do preconceito camuflado como atitude individual desviante.

Observada nesta perspectiva, a negação da discriminação e das desigualdades raciais torna-se a ideologia racista em si, uma vez que substitui a ideia de inferioridade imutável da biologia pela noção de inferioridade reversível no plano da cultura. Até porque esse movimento instituído pela lógica culturalista não extinguiu os estereótipos negativos criados com as teorias racialistas que continuaram violentando a população negra. Ao contrário, a construção de uma ideia de inferioridade também no âmbito da cultura manteve os estereótipos do racismo intactos e criou novos estigmas.

Ao exaltar o branqueamento social – que além de biológico é cultural – como caráter benigno da sociedade brasileira, pois garantiria a mobilidade social dos mestiços, as ideias culturalistas sobre raça romantizam e ratificam as assimetrias raciais criadas com a casa-grande e a senzala na formação social brasileira, sedimentando os estereótipos raciais que contribuem para perpetuar as desigualdades e privilégios nos dias de hoje.

Somente na década de 1950 entram em cena nas ciências sociais brasileiras estudiosos como Oracy Nogueira, Florestan Fernandes, René Ribeiro, Roger Bastide, Darcy Ribeiro, Guerreiro Ramos, Thales de Azevedo, Costa Pinto, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, que passam a investigar o preconceito racial sob o prisma das desigualdades e, assim, desmontam o mito da democracia racial de Freyre.

A partir desses estudos, o mito da democracia racial vai se revelar como instrumento de manutenção de privilégios econômicos e políticos das classes dominantes e, ao mesmo tempo, transformar-se, na voz de ativistas e

intelectuais negros, em instrumento de luta e de conquista de direitos civis, políticos e sociais.

Movimentos sociais como a Frente Negra Brasileira (1931), o Teatro Experimental do Negro (1944-1964) e o Movimento Negro Unificado (a partir de 1978) são exemplos do surgimento desse novo modo de pensar a questão racial no Brasil. São essas investigações, inclusive, que começam a consolidar um verdadeiro campo de estudo antropológico no Brasil (Guimarães, 2012; Schwarcz, 1999).

Na década de 1970, estudiosos como Clóvis Moura e Abdias do Nascimento desvendam a discriminação racial em espaços como a história, a mídia, o acesso à educação, à saúde, ao lazer e as diferenças de distribuição de renda, ao passo que o Movimento Negro Unificado surge para fazer coro junto aos intelectuais que já desmascaravam as falácias em torno da democracia racial.

Racismo no imaginário social coletivo

Diferentes tipos humanos, em diferentes contextos geográficos e sociais, geraram modos de existência diferenciados e diversas formas culturais no que se refere à religião, ao idioma, à culinária, à organização familiar etc., sendo, portanto, o contexto social, e não a raça, o fator determinante dessas formações culturais diversas, conforme nos ensina Paixão (2013). Neste sentido, a raça, ainda que não seja uma categoria biológica, é uma construção social e político-ideológica e representa uma realidade histórica, política, de estratificação social. É, portanto, uma categoria de dominação.

Para a lógica racista, conforme ressalta Munanga (2010), a existência de raças significa que há indivíduos que, além de morfologicamente diferentes, têm a cultura, os costumes, a língua ou a religião inferiores. Neste sentido, relacionam-se raça e cultura. O racismo defende que raças específicas produzem determinadas culturas que podem ser hierarquizadas, assim como as características morais e intelectuais dessas raças. Logo, a raça é uma construção mítica, destinada a funcionar como realidade.

Como resultado do percurso político-ideológico que o racismo fez ao longo dos séculos no Brasil, sendo respaldado pela ciência e depois pela

cultura, a realidade concreta cotidiana de negros e brancos expressa desigualdades extremas ainda hoje não superadas. Paixão (2013) recupera o conceito de Lívio Sansone (1996) sobre “zonas duras” e “zonas moles”¹⁸⁹ das relações raciais para observar em que medida as possibilidades de sucesso são determinadas pela intensidade das marcas raciais nas agências de emprego, nas escolas e universidades, no contato com a polícia e com a justiça, na mídia e no processo eleitoral, sendo estas, portanto, as “zonas duras” das relações raciais, mantidas e reproduzidas após séculos de assimetria social construída em torno da ideia de raça.

Diversos indicadores sociais comprovam essas assimetrias. Segundo os dados da Síntese de Indicadores Sociais 2017 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2017), mesmo quando a qualificação é semelhante, o mercado de trabalho paga menos aos negros. O racismo continua determinando os salários e a pobreza no país. Prova disso é que o Brasil tem 52 milhões de pessoas na pobreza, o equivalente a um quarto da população brasileira. Na pobreza extrema são 13,4 milhões de brasileiros, segundo o IBGE (2017). Para a classificação do Banco Mundial (2019), é considerado vivendo em situação de pobreza quem recebe rendimento de até R\$387 por mês ou US\$5,5 ao dia. Na pobreza extrema, é considerado o rendimento domiciliar *per capita* mensal de R\$133,72 ou US\$1,9 por dia.

E a cor de quem vive na pobreza é preta e parda. De acordo com o IBGE (2017), 42% das crianças de 0 a 14 anos – ou 17,8 milhões – vivem na pobreza, assim como 33% dos homens pretos ou pardos e 34% das mulheres pretas ou pardas, enquanto para a população branca, o percentual é de 15%. Essas pessoas também vivem em piores condições de moradia e com menor acesso a serviços de saneamento básico. Apenas 40% das pessoas em situação de pobreza têm acesso simultâneo à coleta de lixo, tratamento de esgoto e abastecimento de água, enquanto para o total da população chega a 62%.

¹⁸⁹ Sansone (1996) diz que no Brasil há contextos de interações nos quais a cor da pele não interfere como elemento regulador das relações sociais. A estes casos, em que a integração entre indivíduos racialmente diferentes é horizontal, ele denomina “áreas moles” das relações raciais. São as áreas que abrangem o domínio do lazer, como o Carnaval, o bate-papo com os vizinhos, o botequim etc. Porém, há outros contextos em que há desigualdades nas relações sociais devido à cor da pele, como o contato com a polícia, o mercado de trabalho e as relações afetivo-matrimoniais. A estes casos, o autor denomina “áreas duras” das relações raciais. Todavia, esses contextos se misturam no cotidiano do tecido social.

O rendimento salarial dos brancos é 82% maior que o dos pretos e pardos, segundo o IBGE (2017). Um trabalhador branco tem um rendimento médio real de R\$2.660, considerando todas as ocupações, enquanto brasileiros pretos empregados ganham R\$1.461 — uma diferença de R\$1.199. Os pardos ganham, em média, R\$1.480.

O desemprego também atinge mais os pretos e pardos. A taxa média de desocupação no País ficou em 12% em 2016, porém entre as pessoas pretas alcançou 14,4%, e, no caso dos pardos, foi de 14,1%. Por outro lado, a taxa de desocupação dos brancos foi de 9,5%. O Brasil terminou o ano de 2016 com 12,3 milhões de pessoas desempregadas, sendo que a participação dos pardos nesse total foi de 52,7% (mais da metade), dos brancos, de 35,6%, e a dos pretos, de 11% (IBGE, 2017).

Observados pela ótica proposta por Paixão (2013) e Sansone (1996), esses indicadores comprovam que negros de pele mais clara podem ter mais possibilidades de ascensão social e de serem aceitos como pessoas brancas, ao passo que pretos e pardos de pele mais escura têm possibilidades menores, mesmo que não exista no Brasil uma rígida linha de cor. Por esses motivos, muitos negros não se reconhecem como tal, ao passo que os brancos não apresentam nenhuma dificuldade para assumirem sua identidade¹⁹⁰ racial. “O peso da opressão que se abate sobre os negros é tão grande que muitos destes preferem não se reconhecer e enquanto tais, preferindo identificar-se com denominações mais suaves e que, pretensamente, poderiam lhe abrir caminhos de mobilidade social” (Paixão, 2013, p. 142).

Os ataques racistas sofridos pelo pró-reitor da Ufes exemplificam tanto a raridade da ascensão social de negros quanto o fato de que nem isso é suficiente para anular o racismo enraizado no tecido social. Como destaca Seyferth (1995, p. 194), “nenhum indicador da posição de classe é capaz de suprimir o estigma da raça numa sociedade onde os lugares atribuídos aos não brancos são o elevador de serviço, a cozinha ou, de forma simbólica, a senzala”. Pela lógica racista, mesmo o negro rico está fora de lugar.

¹⁹⁰ Compreendemos o processo de reconhecimento identitário e de autodeclaração racial como uma questão complexa que perpassa a dimensão subjetiva da individualidade do sujeito, porém, conforme nos ensina Silva (2014), a identidade, assim como a diferença, é um constructo social, ou seja, constrói-se a partir das relações sociais, e os mecanismos de sua definição não podem ser separados das relações de poder.

E a pesquisa feita por Guimarães (1996) comprova essa lógica. O autor reuniu 101 matérias dos três jornais diários mais importantes do país, editados no Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador, e matérias da revista *Veja*, no ano de 1988, para identificar o racismo que chega à imprensa. Após observar a maioria das matérias publicadas sobre relatos de casos concretos de discriminação racial, as situações mais frequentes identificadas pelo pesquisador foram: discriminação em prédios residenciais; pessoas presas ou humilhadas pela polícia em função da cor da pele; pessoas discriminadas racialmente na disputa por emprego ou no exercício profissional; pessoas maltratadas em restaurantes, bares, hotéis, clínicas, lojas e clubes devido à cor da pele; pessoas negras suspeitas de furto em lojas; pessoas negras preteridas em concursos de beleza; insultos raciais e pessoas discriminadas por práticas religiosas ou culturais de origem africana.

Entre outras questões, a pesquisa demonstra que: 1) a motivação para todos os episódios de discriminação publicados na imprensa é a cor da pele; 2) mesmo quando ascendem socialmente, os negros são tratados com reserva; 3) os costumes e manifestações culturais dos negros são alvo de intolerância; 4) esses casos concretos são tão comuns e corriqueiros que só aparecem na imprensa quando uma das partes envolvidas tem alguma posição social de destaque (Guimarães, 1996).

Levando em conta que a imprensa não dá conta de divulgar todos os acontecimentos e que há critérios editoriais de noticiabilidade para definir o que deve ou não ocupar as enxutas páginas dos jornais, a pesquisa somente reforça o quanto são rotineiras e sistemáticas as práticas discriminatórias no Brasil, as quais seguem um padrão de reprodução baseado nos estereótipos negativos dos negros que se enraizaram no imaginário social coletivo. Casos como de empregadas domésticas negras – ou mesmo moradores e visitantes – impedidas de usar o elevador social ou as áreas de lazer de prédios residenciais de classe média e de pessoas humilhadas em bares, restaurantes, hotéis e lojas só comprovam que o discurso racista insiste em afirmar que esses espaços de privilégio não estão abertos para negros.

O racismo que territorializa e segrega espaços para negros e espaços para brancos também determina a produção e a execução das políticas so-

ciais, ainda que não haja uma estratégia declaradamente racista ou oficialmente segregacionista por parte do poder público. Paixão (2013) chama a atenção para o racismo institucional que se manifesta, por exemplo, na escolha desigual de áreas habitadas majoritariamente por brancos e negros para a oferta de serviço hospitalar, escolar, de coleta de lixo e rede de esgoto e na ação seletiva da justiça e da polícia junto à população negra, seja pela oferta precária dos serviços de policiamento, iluminação pública e atendimento jurídico, seja pela via violenta da criminalização, da repressão, do encarceramento e do extermínio.

Segundo o último levantamento nacional de informações penitenciárias, de junho de 2016, do Departamento Penitenciário Nacional, órgão do Ministério da Justiça e Segurança Pública, 64% dos presos no sistema penitenciário nacional são negros. O maior percentual de negros é verificado no Acre (95%), Amapá (91%) e Bahia (89%).

Dados sobre o perfil da população prisional revelam que 95% da população carcerária brasileira são de homens, 55% são de jovens entre 18 e 29 anos e 75% não acessaram o ensino médio, tendo concluído, no máximo, o ensino fundamental. Isto é, são os jovens negros de baixa escolaridade que estão encarcerados no país.

Assim como a ciência e a cultura, a criminalidade também foi racializada como resquícios das doutrinas racistas do século XIX. O principal expoente dessas doutrinas que relacionavam a criminalidade a características morfológicas como a cor da pele e o formato do crânio, por exemplo, foi o médico psiquiatra Raimundo Nina Rodrigues. Ele relacionou as estatísticas que apontavam uma maior presença do negro na criminalidade no país não com as desigualdades socioeconômicas entre negros e brancos, mas sim com a herança genética das raças (Munanga, 2010; Schwarcz, 1993).

Bento (2002) cita os asilos, as instituições psiquiátricas e as casas de detenções criadas, não por coincidência no período pós-abolição, para conter a enorme massa de negros libertos que tomaram as ruas. Nestes lugares, as mulheres negras eram internadas tendo como motivação suas degenerações em função da raça.

Por isso, na qualidade de ideologia política de dominação e extermínio, o branqueamento se sustentava pelos estereótipos, estigmas e crenças populares criadas em torno da ideia de herança genética das raças que pseudocientistas como Nina Rodrigues respaldavam ao qualificar os índios como selvagens não afeitos ao trabalho, os negros como trabalhadores braçais brutais com reduzido desenvolvimento mental, atrasados, feios, violentos, incivilizáveis e sexualmente impulsivos, e os mestiços como fracos, degradados física e moralmente, imprevisíveis, trapaceiros e indolentes, entre outros atributos, associados à degeneração causada pelo cruzamento de raças desiguais.

Somam-se a esses estereótipos as anedotas, os provérbios e os ditos populares que exprimem estigmas raciais e sobrevivem como manifestações populares sem serem considerados expressões do racismo (Seyferth, 1995), e assim invadem a literatura, as artes, a música, o cinema, as telenovelas, a publicidade, o jornalismo etc., tornando o racismo um elemento estrutural e estruturante na sociedade brasileira, uma vez que as desigualdades materiais tendem a estar entrelaçadas com as desigualdades simbólicas.

A criminalização, o encarceramento e o extermínio da população negra, ainda hoje, são práticas legitimadas pelo uso sistemático de estereótipos racistas que fincaram raízes no imaginário social coletivo e que se reiteram na dialética das relações sociais. Na mídia, o estereótipo do criminoso perigoso é do negro.

Em sua pesquisa sobre o racismo que chega à imprensa, Guimarães (1996) observa que a violência policial contra pessoas suspeitas por sua cor, aparência física ou postura é uma das situações concretas de discriminação racial mais frequente na imprensa. As vítimas são, em geral, homens negros, na maioria das vezes, trabalhadores braçais.

No outro extremo, Seyferth (1995) observa que o ideal do embranquecimento hoje se reforça ideologicamente através da valorização da “mulata de traços finos”, considerada como produto da democracia racial, o que nos parece ser uma clara reprodução da exaltação que Freyre (2006) e o pensamento culturalista de sua época legitimaram sobre a dominação sexual

e o estupro da mulher negra e indígena, por meio dos estereótipos criados em torno da sexualidade dessas mulheres.

Também relacionados aos estereótipos criados em torno da ideia de raça, Joel Rufino dos Santos (2005) observa que, nos últimos cinquenta anos, a sociedade brasileira estabeleceu para os negros dois papéis sociais aceitáveis: o de sambista e o de jogador de futebol. Com esses papéis sociais, muitos negros ganharam destaque na sociedade, sendo considerados “diferentes do resto” e exibidos como troféus da democracia racial.

Em seus estudos sobre o padrão estético audiovisual no Brasil, Joel Zito Araújo (2006) apresenta importantes contribuições para demonstrar como a estética do branqueamento se tornou o padrão de referência para a produção da telenovela brasileira, seguindo o mesmo projeto de branquitude comum a todas as mídias.

Pelo menos dez estereótipos clássicos que reforçam situações de inferioridade social e cultural dos negros foram identificados pelo autor: a empregada doméstica subserviente, a criada cômica fofqueira, a mãe preta bondosa, a “mamy” (empregada gorda de personalidade autoritária, orgulhosa e maternal), o jagunço, o fiel capataz, o moleque cômico, entre outros. São estereótipos que demarcam espaços sociais de acordo com a cor da pele e reforçam mitos, a começar pela ideia de democracia racial, de subserviência dos negros e de superioridade estética, intelectual e moral dos brancos.

Araújo (2006) observa que até mesmo a escolha dos protagonistas das novelas segue modelos ideais de beleza europeia. Assim, quanto mais nórdicos os traços físicos, maior será o destaque dado ao ator ou atriz. No lado oposto, atores e atrizes negras são escalados para papéis que reforçam os estereótipos de feiura, de subalternidade e de inferioridade, a depender da intensidade de suas características fenotípicas.

Considerações finais

Uma vez que entre ciência, cultura e simbologia há entrelaçamentos estruturantes por meio dos quais o racismo se estruturou como elemento de dominação, combatê-lo exige que compreendamos as minúcias de suas variadas facetas e manifestações.

Como vimos, a construção de um imaginário social coletivo negativo sobre o negro solapa sua identidade racial e autoestima, mantém privilégios econômicos e simbólicos, justifica as desigualdades raciais e legitima as políticas de extermínio.

Por isso, concordamos com Lima (2019) quando diz que, nos últimos anos no Brasil, como consequência de um relativo avanço socioeconômico da população negra impulsionado pelas políticas de ações afirmativas, desenvolveu-se entre a branquitude¹⁹¹ um sentimento difuso que mescla nostalgia do passado escravista e ressentimento pela exclusividade de privilégios, o qual alimenta manifestações racistas cada vez mais violentas e menos veladas.

A história de um povo é o ponto de partida do processo de construção de sua identidade coletiva. Não é por acaso que a história do negro no Brasil foi negada, falseada ou contada do ponto de vista da branquitude e de seus interesses de dominação. Junto com o extermínio físico também se deu o extermínio simbólico e epistêmico de toda uma coletividade em prol da manutenção de privilégios e assimetrias raciais.

A persistência do racismo e da negação das desigualdades raciais nos dias de hoje reforça que a raça é um constructo social que funciona como categoria de dominação social, política, cultural, epistêmica e econômica, sem a qual não é possível compreender as múltiplas dinâmicas da sociedade de classes brasileira.

191 Compreendemos a branquitude neste artigo como lugar de vantagem estrutural e de supremacia branca nas sociedades estruturadas na dominação racial.

Bibliografia

A GAZETA. *Professor é alvo de ataques racistas após dar entrevista no ES*. Reportagem de 2019. Disponível em <https://www.agazeta.com.br/es/gv/professor-e-alvo-de-ataques-racistas-apos-dar-entrevista-no-es-0519>. Acesso em: 05/22.

ARAÚJO, Zito Joel. A força de um desejo – a persistência da branquitude como padrão estético audiovisual. *Revista USP*, São Paulo, 2006.

BANCO MUNDIAL. *Um Ajuste Justo - Análise da Eficiência e Equidade do Gasto Público no Brasil (Volume I) – Síntese*. Documentos e relatórios, 2017. Disponível em <http://documents.worldbank.org/curated/en/884871511196609355/pdf/121480-REVISED-PORTUGUESE-Brazil-Public-Expenditure-Review-Overview-PortugueseFinal-revised.pdf>. Acesso em: 05/22.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (org.). *Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BRASIL, Congresso Nacional. *Lei 10.639/03*. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática —História e Cultura Afro-Brasileira, 2003. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acesso em: 10/21.

BRASIL, Congresso Nacional. *Lei nº 7.716/1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor, 1989. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 10/21.

BRASIL, Departamento Penitenciário Nacional. *Levantamento Nacional de Informações Penitenciárias*, 2016. Disponível em http://depen.gov.br/DEPEN/noticias-1/noticias/infopen-levantamento-nacional-deinformacoes-penitenciarias-2016/relatorio_2016_22111.pdf. Acesso em: 03/19.

BRASIL. IBGE. *Síntese de indicadores sociais – uma análise das condições de vida da população brasileira*. Rio de Janeiro, 2017. Disponível em <https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101459.pdf>. Acesso em: 10/21.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Editora Global, 51^a ed. rev. 2006.

GOMES, Nilma Lino. *Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão*. In: BRASIL. Educação Anti-racista: caminhos abertos pela lei federal nº 10.639/03. Brasília, MEC, Secretaria de educação continuada e alfabetização e diversidade, 2005.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Preconceito racial: modos, temas e tempos*. Cortez: São Paulo, 2012, 2ed.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos, CEBRAP*, nº 54, junho de 1999.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. O recente anti-racismo brasileiro: o que dizem os jornais diários. *Revista USP*, São Paulo, 1996.

LIMA, Marcus Eugênio Oliveira. O Que Há de Novo no “Novo” Racismo do Brasil? *Revista Ensaios e Pesquisa em Educação e Cultura*, 2019.2 / vol. 4 – n. 7.

MORENO, Ana Carolina. *Um quarto das escolas públicas não aborda o racismo em atividades extras na sala de aula*. Reportagem do G1, 2018, publicada em disponível em <https://g1.globo.com/educacao/noticia/um-quarto-das-escolas-publicas-nao-aborda-o-racismo-em-atividades-extras-na-sala-de-aula.ghtml>. Acesso em: 05/22.

MUNANGA, Kabengele. *Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo*. In: Cadernos Penesb – Especial curso ERER. Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira (n. 12). Rio de Janeiro/Niterói, 2010.

PAIXÃO, Marcelo. *O justo combate: reflexões sobre relações raciais e desenvolvimento*. In: 500 anos de solidão: ensaios sobre as desigualdades raciais no Brasil. Curitiba: Editora Appris, 2013.

SANSSONE, Lívio. “*Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda*”. Salvador: Afro-Ásia, n. 18, 1996. SANTOS, Joel Rufino dos. *O que é racismo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Questão racial e etnicidade*. In: O que ler na ciência Social brasileira (1970-1995)[S.l: s.n.], 1999.

SEYFERTH, Giralda. *A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos*. Anuário Antropológico. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro. 1995.

SILVA, Tomaz Tadeu. *A produção social da identidade e da diferença*. In: _____. *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. 15 ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2014.



Esta coletânea apresenta discussões sobre identidades raciais, educação e povos tradicionais de matriz africana na contemporaneidade. Como numa encruzilhada que, por um lado, une e, por outro, aponta novas possibilidades de caminhos, os textos estão organizados em cinco eixos que se interconectam: Comunidades tradicionais de matriz africana, cosmopolíticas e resistências; Territorialidades e instituições de ancestralidades negras; Estéticas, saberes e fazeres (re)construídos nas comunidades negras; Por uma educação antirracista e Racismo e seus enfrentamentos. Para além de revisitar os trabalhos clássicos sobre estas temáticas, pesquisadoras e pesquisadores de campos disciplinares e especializações diversas ensaiam perspectivas interpretativas tendo como base novos achados etnoográficos e os debates pós e de(s)coloniais. Neste sentido, as reflexões apresentadas interessam tanto àquelas pessoas que estão iniciando seus estudos quanto a quem já possui familiaridade sobre o tema. Em síntese, este livro chega em boa hora e, ao reunir proposições analíticas atuais, nos ajuda a compreender, sob uma ótica renovada, antigos dilemas da sociedade brasileira.

ROSENILTON SILVA DE OLIVEIRA

Faculdade de Educação da USP

