



Revista África e Africanidades ed. n. 36, ano XIII
Dossiê Temático

***Africanidades e Afrobrasilidades:
estudos históricos, políticos e
culturais***



Revista África e Africanidades, Ano XIII – n. 36, nov. 2020 – ISSN: 1983-2354
Dossiê Africanidades e Afrobrasilidades: estudos históricos, políticos e culturais
<http://www.africaeaficanidades.com.br>

Revista África e Africanidades ed. n. 36, ano XIII
Dossiê Temático

***Africanidades e Afrobrasilidades: estudos
históricos, políticos e culturais***

Quissamã
2020

<http://www.africaeaficanidades.com.br>

DIRETORA GERAL E EDITORA CHEFE

Nágila Oliveira dos Santos

DIREÇÃO EXECUTIVA

André Luiz dos Santos Silva

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Cleide Aparecida Vitorino – Casa das Áfricas

Débora Barbosa da Silva – UERJ

Gutiele Gonçalves dos Santos – FIOCRUZ

Jean Gustavo de Oliveira Moraes – USP e Colégio Jean-Jacques Rousseau (SP)

Joaklébio Aves da Silva – UFRPE

José Valdir de Jesus de Santana – UESB

Márcia Neide dos Santos Costa – UEFS

Ricardo Luiz da Silva Fernandes – SME RJ

Tayronne de Almeida Rodrigues – UFCA e SME Araripe

Vanessa Cristina dos Santos Saraiva – UERJ

EQUIPE DE REVISÃO DE NORMAS E REFERÊNCIAS

André Luiz dos Santos Silva – IFFluminense

Luane Neves de S. Porto – UNIRIO

Vanessa Batista da Silva – UNIRIO

COMISSÃO CIENTÍFICA DO DOSSIÊ

Alan Luís Oliveira de Andrade – UERJ

Ana Lúcia Dias dos Santos – CUAUCL

Antonio Jeovane da Silva Ferreira – UFC

Carla Fernanda de Lima – UFPI

Cristiane Pereira Soares Martins – UNESA

Débora Barbosa da Silva – UERJ

Edwilson da Silva Andrade – SME Quissamã

Esteban Cipriano Costa Lópes – PUC RJ

Felipe Cazeiro da Silva – UFRN

Gabriel Delphino Fernandes de Souza – UFF

Geice Maria Pereira dos Santos – UFPI

Henrique Dias Gomes de Nazareth – UNIRIO

Heuler C. Cabral – UNILAB

Ivan Felipe Fernandes Gomes – FIOCRUZ / CP II

João Leandro Neto – UFCA

João Vitor de Sena Campos – UFMA

Juliane da Silva Ciriaco – UFC

Justino Gomes – UNILAB

Laysi da Silva Zacarias – UnB

Lorena de Oliveira Severino – UFOP

Maíza da Silva Francisco – UFRRJ e CEDERJ
Marluce da Silva Santana – UFBA
Mariana Fernandes dos Santos – UFBA
Miguel Melo Ifadireó – UPE e UNILEÃO
Mônica Francisco da Silva – UFRRJ
Paulo César Alves Garcia – UNILAB
Paulo Mileno Santos de Souza – UERJ
Pedro Vitor Guimarães Rodrigues Vieira – UFRJ
Rosemberg Aparecido Lopes Ferracini – UFT
Rubem Viana de Carvalho – UFPE
Tadeu Lucas de Lavor Filho – UFC
Thomas Dreux Miranda Fernandes – Università degli Studi di Cagliari
Vanessa Pita Sousa – UFRB
Vinck Vitório Ribeiro de Carvalho – UERJ

Indexadores:



SUMÁRIO

EDITORIAL	05
<i>Nágila Oliveira dos Santos</i>	
FEIJOADA PARA QUEM AGUENTA: O LEGADO AFRO-JEQUIEENSE DE FILHINHA	07
<i>Vanessa Caroline Silva Santos e Danilo César Souza Pinto</i>	
LA REVOLUCIÓN CONTINÚA: CUESTIÓN AFRO EN EL CONTEXTO CUBANO	24
<i>Ervin Francisco Eugenio Pérez Hernández</i>	
APARTHEID: SEGREGAÇÃO RACIAL NA ÁFRICA DO SUL	35
<i>Maria do Carmo Gonçalves da Silva Lima</i>	
MÃE PRETA DE FILHO BRANCO: A METÁFORA DO BRASIL ESCRAVAGISTA	49
<i>Luana Fernanda Rodrigues dos Santos</i>	
TERREIRIZAR PARA DESCOLONIZAR: RACISMO EPISTEMOLÓGICO, SAMBA E OS TERREIROS CARIOCAS	64
<i>Laís Vianna de Oliveira</i>	
UM HOMEM COMUM: NOTAS SOBRE HENRIQUE SOUZA (1913-1990) E SEU MÉTODO DE CAVAQUINHO	75
<i>Carlos Eduardo Romão e Sérgio Paulo Ribeiro de Freitas</i>	
MULHERES NEGRAS ATRAVÉS DA HISTÓRIA AFRICANA E BRASILEIRA	120
<i>Marlene Pereira dos Santos e Henrique Cunha Junior</i>	
TESES INTERNACIONAIS E ANTÍTESES AFRICANAS: LIÇÕES DAS EXPERIÊNCIAS DESENVOLVIMENTISTAS PARA MOÇAMBIQUE	145
<i>Tomás Heródoto Fuel</i>	
ESPAÇOS DA NEGRURA: TERRITÓRIO NEGRO EM BELO HORIZONTE/MG	167
<i>Denísia Martins Borba, Ana Paula Peixoto Saraiva da Silva e Arthur F. S. Reis</i>	
O PENSAMENTO DE GUERREIRO RAMOS SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: AS CONTRADIÇÕES DE UM PRECURSOR	189
<i>Cristiane Maria Ribeiro</i>	
RELIGIÃO E RAÇA: INTERSECCIONALIDADES DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA EM RONDÔNIA	201
<i>Daylan Maykiele Denes, Fábio Rodrigues Carvalho, Iago Brilhante Souza, Leandro Aparecido Fonseca Missiatto e Raylane Luiz Martins</i>	

**ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E RESISTÊNCIAS PLURAIS: MULHERES
NEGRAS EM MOVIMENTO NO MUNICÍPIO DE FORTALEZA/CE**
..... 228

Drielly Nascimento Holanda e Maria Zelma de Araújo Madeira

**O ENSINO DA DIVERSIDADE CULTURAL NA ESCOLA: UMA ABORDAGEM
A LUZ DA LEGISLAÇÃO EDUCACIONAL** 242

Ismael Júnior Santos Borges, Patrícia Santana Duarte Alves, João Paulo Almeida da Silva, Ana Karoline Sousa Ramos, Nara Vitória Santiago da Silva, Izidorio Paz Fernandes Neto, Zilma Cardoso Barros Soares, João Leandro Neto, Tayronne de Almeida Rodrigues e Aluísio Vasconcelos de Carvalho

**O EMBRANQUECIMENTO E A DEMOCRACIA RACIAL PRODUZINDO
SUBJETIVIDADES NO BRASIL**..... 255

Marcela de Souza Rocha

**RESENHA - BARBOSA, NELMA. ARTE AFRO-BRASILEIRA: IDENTIDADE E
ARTES VISUAIS CONTEMPORÂNEAS. 1.ED. JUNDIAÍ, (SP), PACO
EDITORIAL, 2020, 356 P.** 274

Janete Santos da Silva Monteiro de Camargo

**MEMÓRIAS DE INFÂNCIA: EXPERIÊNCIAS DE VIDA AFRODESCENDENTE
EM BAIROS NEGROS DE FORTALEZA-CE.** 276

Tiago Souza de Jesus e Emanuela Ferreira Matias

EDITORIAL

É com grande satisfação que a **Revista África e Africanidades** apresenta o **Dossiê Africanidades e Afrobrasilidades: estudos históricos, políticos e culturais**. Este reúne o esforço de pesquisa realizado por estudantes, docentes da Educação Básica/Superior e de pesquisadores (as) brasileiros (as) e estrangeiros (as) em torno de análises críticas sobre História, Política e Cultura Africana e Afro-Brasileira.

Acompanhamos nos últimos anos, uma série de retrocessos, no que tange, à garantia dos direitos para a população como um todo e em especial para a população negra e povos originários que tem como ápice o aumento dos extermínios, seja nos contextos urbanos das favelas e periferias ou nos rurais, nos quilombos, assentamentos e aldeamentos.

Isto ocorre exatamente num momento em que a pandemia afeta de forma desproporcional negros e indígenas, seja do ponto de vista do índice de mortes em decorrência da Covid-19, seja da vulnerabilidade de acesso ao atendimento de saúde, condições de moradia, acesso à água potável, produtos de higiene, perda de renda e emprego, insegurança alimentar, dificuldades de acesso ao ensino remoto, dentre outros temos o retorno em agenda oficial internacional, do discurso negacionista, no que se refere a existência do racismo em nosso país.

Outro índice que merece destaque é o que se refere à perseguição e a intolerância religiosa sofridas por lideranças e adeptos de religiões de matrizes africanas, ao longo da história brasileira em decorrência do racismo.

É neste cenário de caos que nós brasileiros e o mundo assistimos o Estado dentro de uma agenda internacional retomar o discurso da negação do racismo estrutural em nosso país bem como resgatar o mito da democracia racial. É o mesmo Estado que excluiu da lista de personalidades notáveis da Fundação Cultural Palmares, ícones importantes para a história e cultura negra brasileira.

Precisamos discutir cada vez mais a construção de nossas subjetividades, identidades. Destacar e apontar o mito da democracia racial, as ideologias de branqueamento como norteadores do racismo estrutural e epistêmico que resultam na destruição física e simbólica. As Ciências Humanas têm um papel preponderante nesta desconstrução de olhares e práticas, que fizeram com que a população brasileira escolhesse um representante que por reiteradas vezes mostra-se racista.

Se por um lado os movimentos sociais estão sendo etiquetados pelo Estado como criminosos, por outro lado trazemos neste dossiê reflexões em torno da atuação histórica dos movimentos sociais nas lutas antirracistas no Brasil, na África do Sul e em Cuba, todos estes em contexto de tensão com os Estados em diferentes momentos históricos. Também nos debruçamos sobre novas epistemologias, dentre elas os estudos de pesquisadores (as) africanos que são trazidos para os debates em torno da trajetória política e econômica do Leste Asiático, na América Latina (Brasil) e na África-subsaariana (Moçambique). No caso brasileiro, são também analisadas as novas formas organizativas do movimento

negro, em especial dos coletivos mulheres negras, que estão em efervescência no país, a partir da atuação principalmente da juventude periférica.

O protagonismo negro e as epistemologias negras brasileiras, ganham destaque, a partir de estudos e resenhas sobre as produções e contribuições significativas como a artista plástica Nelma Barbosa, o artista multifacetado Henrique Souza, mais conhecido como Pechincha e o sociólogo Guerreiro Ramos. Trazemos ainda debates em torno de personalidades africanas e afro-brasileiras femininas que influenciaram e influenciam as trajetórias coletivas de negros e negras. Neste sentido saudamos Makeda, Amina de Zaira, Nzinga, Tereza de Benguela, Aqaltume, Maria Firmina dos Reis, Luiza Mahin, Antonieta de Barros, Carolina Maria de Jesus, Virgínia Bicudo bem como todas as mulheres negras das irmandades religiosas, as quituteiras e ganhadeiras!

As pesquisas etnográficas, bibliográficas e documentais, aqui trazidas buscam reconhecer, valorizar e visibilizar os territórios negros, enquanto patrimônios históricos e culturais importantes para os processos de preservação das memórias, práticas e saberes negros, bem como da construção e reconstrução de identidades afro-brasileiras positivas. Neste sentido, os territórios quilombolas, os terreiros, a infância nos bairros periféricos, os quintais das rodas de samba e os espaços dos mercados populares com seus sabores, cheiros e ruídos, são trazidos como ponto de partida para análises que contribuem para ressignificar nossos olhares, pesquisas e práticas pedagógicas a partir de narrativas outras. É importante destacar ainda que ao longo de nossa história enquanto nação, as diversas manifestações culturais negras não só passaram por processos de negação, criminalização, invisibilidade, mas também de embranquecimento.

Boa leitura!

Nágila Oliveira dos Santos – Diretora/ Editora

Conheça a nossa plataforma EAD



FEIJOADA PARA QUEM AGUENTA: O LEGADO AFRO-JEQUIEENSE DE FILHINHA

Vanessa Caroline Silva Santos¹

Danilo César Souza Pinto²

7

RESUMO: O artigo procura apresentar uma leitura contextual da iguaria feijoada a partir de um restaurante tradicional localizado num mercado municipal do interior da Bahia. Após um panorama geral de como essa comida vem sendo pensada, especialmente pelas ciências sociais, buscamos desenvolver, a partir da etnografia baseada em entrevistas e diálogos com interlocutores, a leitura que a produtora dessa feijoada, Zete, realiza sobre seu trabalho enquanto comida caseira e feijoada de verdade, produzida para pessoas que aguentam um prato carregado. Mais do que uma iguaria tipicamente brasileira, o artigo faz uma descrição dessa produção como saber não hegemônico.

PALAVRAS-CHAVE: feijoada; convenções alimentares; descolonização do saber.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum07-23

¹ Mestra em Relações Étnicas e Contemporaneidade pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (PPGREC-UESB). E-mail: vanessa.caroline7@gmail.com.

² Doutor em Antropologia Social (UFSCAR). Professor do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (PPGREC-UESB). E-mail: danielosouzap@uesb.edu.br.

INTRODUÇÃO

No presente artigo nos propomos a refletir sobre concepções contextuais da feijoada no Brasil. A feijoada é um prato conhecido em todo o país e considerado um emblema da nacionalidade. O objetivo é realizar um panorama de trabalhos sociológicos e antropológicos produzidos sobre a iguaria, no sentido de localizar e ajudar a pensar o contexto do restaurante “Filhinha da Feijoada – 50 anos de tradição”, situado em Jequié-BA, que foi objeto de uma etnografia e de uma dissertação desenvolvidas entre 2018 e 2020.

O comércio está localizado no mercado municipal da cidade (Centro de Abastecimento Vicente Grilo), um conglomerado complexo étnico que se ergue no centro da cidade ao som de arrochas, *ijexás* (ritmo musical iorubá) e buzinas, entre outros alaridos frenéticos feitos pelas pessoas que ali diariamente circulam. A etnografia é resultado de conversas com a proprietária e cozinheira do restaurante, sua família e clientes, bem como de observação participante e trabalho na preparação da feijoada, atendimento de clientes, na compra de materiais para o restaurante e na circulação no mercado por um dos autores do texto, durante o período intermitente de pouco mais de um ano. Muitos desses dias de “observação” foram compartilhamentos do árduo trabalho diário, durante até mais de doze horas num acordo com a interlocutora principal da pesquisa.

O restaurante é um empreendimento familiar de mais de 50 anos, como o próprio nome diz, que passou de mãe para filha, de Dionília Gomes para Nilzete Gomes (Zete). Trata-se de um ponto muito conhecido dos frequentadores do mercado. O estabelecimento produz um cardápio variado, com macarrão, arroz, feijão, carne frita, fígado, salada, galinha (cozida e frita), mas é a feijoada que marca seu diferencial com relação aos demais. O prato é preparado num caldeirão sobre um fogareiro à brasa em frente ao *box* perto do público, utilizando-se do feijão conhecido por paraná ou mulatinho e de muitos ingredientes suínos, como orelha, pé e toucinho. De acordo com Zete, sua comida é feita *para quem aguenta*³ e sua feijoada não é apenas feijão com carne, mas sim *feijoada de verdade e comida caseira*.

A literatura antropológica vem sendo marcada, desde o pioneiro trabalho de Richards (1939), por um interesse por dietas alimentares e suas correlações socioculturais ou mesmo pelas mudanças de modelos alimentares ocorridas a partir de alterações no mercado, no sistema de produção e, claro, nas convenções sociais alimentares. Qualquer sistema de alimentação tem múltiplas dimensões nutricionais, médicas, materiais e socioculturais, que estão entrelaçadas e podem ser objeto de análise. Desde que foi asseverada por Lévi-Strauss (1968/1986) a relação entre o comer e o pensar, muitos estudos se basearam numa perspectiva semiótica enfatizando a relação entre pares binários (quente/frio, molhado/seco, masculino/feminino). Appadurai (1981) fala de uma gastropolítica e de como os hindus se utilizam das transações alimentares inter e intracastas como incremento no prestígio político. Outra forma de abordar a alimentação se encontra em estudos

³ Neste artigo, são marcadas em itálico expressões de origem estrangeiras ou categorias nativas fundamentais para a compreensão do modo como a feijoada é pensada no contexto da pesquisa.

que se debruçam sobre a correlação entre as mudanças alimentares, as relações de trabalho (especialmente a divisão sexual) e as convenções sociais simbólicas dos alimentos. Harris (1977), Stoler (1977) e, especialmente, D'Souza (1988), com sua proposta de etnografias sobre a fome (*famine ethnographies*), demonstram como a transição de sociedades agrárias para economias de mercado tem impacto sobre as relações de gênero, muitas vezes desapropriando as mulheres de seus direitos à terra ou conduzindo-as para uma situação de trabalho sem remuneração.

Em termos de autores brasileiros, DaMatta (1986) constrói uma diferenciação entre comida e alimento. O alimento se relaciona mais de perto com o domínio dos nutrientes, ao passo que a comida agencia toda uma série de correlações simbólicas de estilo, modo e jeito de se alimentar. A comida conformaria uma cozinha enquanto sistema cultural e a culinária seria o domínio sobre as maneiras de fazer nessa cozinha, transformando o alimento em comida.

Maciel (2001), em “Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de koshima com o Brillat-Savarin?”, trata do tema da alimentação e da cultura a partir da relação entre esta e a natureza e entre o simbólico e o biológico. Ela nos diz que alimentação é um ato vital com a criação de práticas e significados, cujo interesse antropológico se concentra sobretudo no “comer” (MACIEL, 2001, p. 145). A autora considera, junto a Lévi-Strauss, a cozinha como uma linguagem, que possui um código convencionalizado e a capacidade de comunicar, criando sentidos e agindo sobre o mundo, de modo que a cozinha e os modos de comer podem ser social e culturalmente reivindicados por um grupo para afirmar uma identidade. Ela segue a argumentação de DaMatta no sentido de que a comida e a culinária diferem-se do alimento, pois podem ser entendidas muitas vezes dentro de processos de ritualização. São, portanto, encontradas em diversas narrativas escritas e orais, memorialistas ou históricas, como um trabalho executado como possibilidade de ganho econômico majoritariamente pela parcela negra, pobre e/ou feminina da população. A culinária para a venda se desdobra numa economia coletiva, em práticas e legados encontrados nas feiras, restaurantes e no comércio itinerante.

Já Merlano (2015) explora comidas populares e suas relações para que pensemos sobre a comida caseira vendida nas ruas. A partir da oralidade de seus sujeitos de pesquisas, os vendedores ambulantes, boa parte daqueles que consomem essas comidas de rua tem justificativas morais, sociais, econômicas e afetivas, posto que é mais econômico e próximo do que se come em casa. Ao mesmo tempo, o autor defende e questiona o lugar desses sujeitos na economia local de Santa Marta, na Colômbia, uma vez que esses vendedores estão à margem do trabalho formal, caracterizando resistências simbólicas de bens culturais gastronômicos, mas também tendo pouca ou nenhuma atenção das autoridades e do Estado em termos de valorização de seus ofícios e da importância que eles têm para a comunidade, seja culturalmente, seja economicamente. O que ocorre lá, em termos da atenção dada, é similar historicamente às investidas higienizadoras ocorridas no Brasil, desde o início do século XX (CARVALHO, 1987).

Com base na antropologia da alimentação, a partir de autores como Costa Lima (2010) e a etnocenologia, Maciel (2001; 2004), Nascimento (2015) e Sousa Júnior (2011; 2014), a culinária (no nosso caso, a baiana) forma-se a partir de

contribuições dos grupos étnicos de diáspora forçada – africanos, em sua maioria –, expressas por vezes de forma residual. A residualidade desses grupos nas práticas culinárias amalgamou-se, teoricamente, originando a comida étnica afro-brasileira ou afro-baiana. A abordagem que estamos propondo partiu do pressuposto de ir além de outras análises feitas na antropologia da alimentação, como as que focalizam apenas a materialidade da culinária, sem levar em conta as imaterialidades apresentadas pelos sujeitos. Acreditamos que, além da semiótica da cozinha e das comidas, os significados atribuídos pelos sujeitos apresentam reflexões de fundamental contribuição para a construção de um conhecimento descolonizador sobre a alimentação e a prática culinária. No caso específico da feijoada, mais do que trazer uma história da iguaria, ou mesmo as formas essencializadas pelas quais ela é pensada como emblema da nacionalidade, urge fazer aparecer práticas mais paroquiais e cotidianas de grupos silenciados. Afinal, remetendo a Lévi-Strauss, a feijoada não é só boa para comer, mas também para pensar e para atuar no mundo, formando concepções sobre alimentação, pessoas e modos de vida.

FEIJOADA E IDENTIDADE NACIONAL: REVISITANDO O MITO FUNDADOR

O objetivo deste tópico é explicitar minimamente as atribuições e os rótulos dados à feijoada em relação à construção de uma identidade nacional e à alimentação no Brasil, bem como passar pelas produções antropológicas e sociológicas acerca da iguaria, a partir de autores como Gilberto Freyre (2002/1933), DaMatta (1986), Peter Fry (2001/2005), Manoel Querino (1957), Maciel (2001; 2004) e El-Kareh (2012).

O Brasil buscou, a partir da construção de uma ideia de identidade nacional, diferenciar-se das outras nações, constituindo-a num cadinho de raças, ideologia chamada de mestiçagem (MUNANGA, 1999), que ofusca a diversidade e as especificidades dos grupos constituintes do Estado nacional. Elegeram-se o samba, a capoeira e a feijoada como ícones de identidade, nacionalidade e patrimônio, isto é, símbolos afro-brasileiros foram alocados como emblemas de identidade nacional – cidadania para seus elementos culturais, ainda que não para sua população (Guimarães, 2012). Uma digressão histórica mostra a perseguição feita ao samba e aos capoeiras, “vadios”, operando um código jurídico específico sobre a população negra. Flauzina (2019, p. 56) escreveu que o código “determinava que os escravizados que estivessem nas ruas sem uma cédula devidamente assinada pelo senhor, seriam presos e castigados pelo seu proprietário”. Munanga (1999) alertou para o fato de o Brasil ter procurado construir uma ideia de nação e de identidade a partir de mecanismos eugenistas. O mito da democracia racial que assevera uma mistura biológica e cultural entre as três grandes raças formadoras (africanos, ameríndios e o branco português), amalgamadas naquilo que seria o brasileiro, sugere uma ideia de convivência harmoniosa e tem ampla penetração na sociedade brasileira. Essa ideologia difundida tem o efeito de dissimular desigualdades e intrincar a tomada de consciência identitária e racial dos grupos subalternizados (MUNANGA, 1999).

Foi, por isso, bastante construtiva, para os fins políticos que se almejava na primeira metade do século XX, a fertilidade das ideias de Gilberto Freyre na

mentalidade brasileira. A feijoada, comida de “escravos”⁴, como passou a ser rotulada, sempre foi vendida nas ruas e botecos e já teve seu consumo reprimido (FERREIRA, 2017, p. 61). Assim, as assimetrias raciais e étnicas camuflam relações de poder: dizer quais práticas e a partir de quais sujeitos devem tomar força de verdade e origem⁵. Se a comida era de baixo nível, quem a consumia e preparava era entendido da mesma forma. Eis o ponto em que se situa a rotulação constante da feijoada como comida de “escravo”, com conotação negativa. Algumas das máximas de Freyre sobre a alimentação na senzala, açucaradas pelo colorido otimista e tropical, espalharam-se no tempo e no espaço a ponto de ainda hoje serem ecoadas entre consumidores e fazedores de feijoada, conformando sentidos comuns. Além disso, a retórica de feijoada como comida *pesada*, *carregada* e *de sustança* também adentra outros nichos, como o terreiro de candomblé, quando a feijoada vira comida votiva do orixá Ogum⁶. Ainda hoje é comum ouvirmos, devido possivelmente à ideia de Freyre apropriada de Brillat-Savarin, que somos o que comemos⁷.

Compreendendo as escolhas alimentares e a permanência de hábitos como cultura, a comensalidade é lida a partir de distinções e fronteiras precisas, a partir das convenções sociais alimentares dos comensais, critérios sobre aquilo que se pode comer e aquilo que não se pode; aquilo que pode ser pago e aquilo que não, devido às limitações financeiras; ou mesmo as quizilas⁸. Maciel (2001) defendeu que a feijoada, não sendo um simples arroz com feijão, é realmente agregadora, pois as pessoas se reúnem para compartilhar, festejar etc. Assim, a feijoada implica comensalidade e, como um “prato-totem” (CONTRERAS, 2011) de “brasilidade”, evoca ancestralidade, tradição e pertencimento (AMON & MENASCHE, 2008), sendo também um exemplo da constituição de uma identidade nacional que escamoteava os conflitos entre os grupos étnico-raciais no Brasil.

Em um famoso texto sobre a feijoada, ao analisar seu estarem em relação ao reconhecimento dos estudantes afro-americanos nos Estados Unidos sobre o prato, Peter Fry (1975) deixou antever algumas questões. Primeiramente, o autor desejava saber por que duas sociedades (a brasileira e a norte-americana) constituídas por processos de escravização de africanos são tão diferentes. Em

⁴ O termo “escravos” vem com aspas em resposta à recente reflexão no sentido de descrever a população africana e afro-brasileira do período da escravidão não mais como “escravos”, termo que carrega um efeito de naturalização passiva, e sim como “escravizados”, com ênfase no efeito de responsabilização e opressão (Harkot-de-La-Taille; Santos, 2012). Como perceberemos, toda a simbologia que relaciona a feijoada a uma comida nacional justamente está associada com a ideia de uma comida dos escravos.

⁵ O termo “origem” é usado neste artigo mais num sentido antropológico do que histórico-documental. Interessam-nos mais os discursos sobre origem do que propriamente um pioneirismo.

⁶ No entanto, não se pode afirmar que não tenha sido o movimento contrário, dos terreiros para a sociedade. Esse processo de rotulação da feijoada pode ser observado na descrição feita por Lody (1992).

⁷ Sobre esse mote, utilizado para discutir a fome e seus significados, ver Canesqui e Garcia (2005).

⁸ Quizilas são interdições de ordem não só do comer e do beber, mas também de ações, aquilo que se pode ou não praticar, seja por um período ou por uma vida toda (SOUSA JÚNIOR, 2014).

seu primeiro texto de 1975, Fry (2001/2005)⁹ segue a lógica dos mitos sobre a feijoada: a de que a iguaria teria sido criação dos “escravos” na senzala, utilizando as sobras de porco dadas pelos senhores. No país norte-americano, o prato é classificado como *soul food*¹⁰, enquanto no Brasil é emblema de nacionalidade. Na leitura de 1975, Fry explicou essa distinção por meio das divergentes concepções raciais e do racismo nas duas sociedades, com suas respectivas formas de lidar com itens culturais dos grupos subjugados. Enquanto nos Estados Unidos os símbolos culturais nacionais aludem aos grupos dominantes, o inverso ocorre no Brasil, com o samba, a capoeira e a feijoada. No primeiro caso, a força de dominação era tamanha que uma aliança com o grupo dominado não se fazia necessária, ao passo que, no outro, essa força era relativa e os dominados foram incorporados simbolicamente à cultura nacional. De um lado, isso possibilitou aos afro-americanos a criação de uma consciência identitária, de diferença e resistência, ao passo que os afro-brasileiros ficaram bloqueados dessa consciência, devido à incorporação de seus elementos culturais na cultura hegemônica e à ideia de mistura. No texto de 2001/2005, Fry ainda considerou interessante o questionamento sobre as diferentes representações da feijoada, mas mudou a matriz interpretativa, de uma mistura entre marxismo e antropologia social britânica para uma vertente culturalista, levando mais a sério o que diz o mito da democracia racial e seu viés não racialista, no sentido de percebê-lo como uma fórmula integradora e capilarizada na sociedade brasileira.

Outra diferença entre os textos de 1975 e 2001/2005 remete à discussão sobre a origem da feijoada. No primeiro, o prato foi considerado como uma invenção afro, mas, no segundo, com base em DaMatta, tornou-se uma comida portuguesa modificada pelos africanos em diáspora. Em se tratando da diversidade de especialidades culinárias na Bahia, de forma geral, Manuel Querino (1957), em *Arte culinária na Bahia*, fez um tratado descritivo em que esmiúça os pratos baianos com seus contributos europeus, africanos e indígenas¹¹. Segundo o autor, a cozinha baiana tem origem na portuguesa, mas foi alterada e melhorada pelo saber africano. “Somente o cozinheiro baiano possui o segredo de tornar uma refeição saborosa e, por isto, de fácil ingestão” (QUERINO, 1957, p. 45). Querino demonstrou o que seria de origem africana e o que, em se tratando de culinária, tomou aqui novas feições e sabores. Sobre a feijoada, o autor colocou que seria uma comida “de origem portuguesa” modificada pelos africanos, virando baiana e sendo adulterada em outros estados. Um dos mitos de origem da feijoada é, portanto, a procedência portuguesa, à qual se juntou a criatividade afro-brasileira no sentido de adaptar o que já existia àquilo de que se dispunha na senzala. Nessa mesma lógica, a da criatividade, foi a partir dos restos de comida conferidos pela casa-grande à senzala que o prato teria se originado.

⁹ O texto na bibliografia contém tanto a comunicação de 1975, como sua releitura em 2001.

¹⁰ *Soul food* é um termo utilizado a partir da década de 1960 para descrever a culinária afro-americana. O adjetivo *soul* vem sendo utilizado para caracterização de elementos da cultura afro-americana, como soul music, por exemplo, o que evidencia uma forma de etnicização.

¹¹ Para Costa Lima (2010, p. 89), é possível considerar a obra de Querino (1957), “[...] o clássico dos estudos culinários baianos [...] concluído em 1922”.

Mais recentemente, alguns estudiosos esboçaram dados históricos a respeito da suposta “origem” da feijoada vendida nas ruas. Elias (2004, p. 34) defende a mistura de elementos de ambas as culturas: portuguesa-europeia e negro-africana. Em consonância com Câmara Cascudo (1967/1983) e sua *História da alimentação no Brasil*, havia já aqui uma louvação da feijoada na mesa do rico e do feijão com carne, água e sal na do pobre. Contudo, devemos nos perguntar por que na mesa do rico a feijoada é feijoada e na mesa do pobre é apenas feijão com água e sal? O texto traz diversas fontes e relatos retirados de cartas e diários, em que os sujeitos autores narraram o cotidiano de alimentação na colônia. No entanto, o que se observa de modo geral nas narrativas e textos sobre a feijoada é que não há como precisar sua origem. El-Kareh (2012) fez um percurso histórico sobre a alimentação no Brasil, a partir do século XVIII, quando chegou ao prato por excelência de todas as mesas: o feijão. É então perceptível o seu desdobramento na feijoada, cuja comercialização nas ruas exerceu o que vemos como uma sedução, até a sua eleição enquanto ícone de identidade nacional. O autor a considerou também um prato ideológico e pensado como democrático, pois, do escravizador ao escravizado, todos comiam a feijoada como prato nacional desde a primeira metade do século XIX, inclusive com o título “feijoada à brasileira” (EL-KAREH, 2012, p. 128).

Há também a argumentação de Ferreira (2017), para quem há perspectivas diferentes sobre a feijoada, estando algumas focadas na “luta de classes” e outras numa reconstituição da história da iguaria. Como Maciel (2004), a autora ressaltou o caráter de comensalidade da feijoada, porém, sua perspectiva histórica apontou a feijoada como item apropriado pelas elites, visto que foi coibida no Rio de Janeiro, tal qual o samba e o candomblé, até meados de 1930, mas paulatinamente incorporada a um hábito mais geral. Para Ferreira (2017), houve uma apropriação clara da contribuição dos africanos escravizados e posteriormente livres para a feijoada como iguaria e item da cultura nacional. Quanto à situacionalidade do objeto em questão, é necessário ressaltar que a museóloga falou do contexto carioca, e, como bem colocou Gachet (2016, p. 16), há uma diversidade de modos de preparo e atribuição de significados a partir de relatos históricos, contos populares e descrição de festas, de modo que há reconfigurações com o passar do tempo e variações regionais. Ferreira (2017) também mencionou a feijoada feita no fogão a lenha, sendo, no caso do seu campo de pesquisa, uma divisão sexual do trabalho realizada no preparo da feijoada: homens cortam a lenha, preparam o fogo e cozinham o feijão; mulheres fazem os complementos e, ao misturar as carnes ao feijão, ficam encarregadas do preparo e do serviço.

Finalmente, o que nos importa não são os discursos de origem, mas, sim, os usos desses discursos na medida em que atestam ora uma identidade nacional, ora uma origem portuguesa, ora uma comida afro-brasileira, ora uma invenção de “escravos”. O ponto, portanto, são os usos que fazemos da alimentação, marcando um discurso e uma agência sobre o mundo. Lívio Sansone (2003, p. 10), ao discutir culturas negras e etnicidades, deu-nos uma caracterização processual desses conceitos a partir de relatos jornalísticos e da caracterização enquanto exóticos e distantes, pois, em todo o mundo, especialmente no Brasil, apregoa-se ainda utilizar os termos “étnico” e “etnicidade” para se referir a uma alteridade que quase

sempre é afro. Em relação à culinária, além de Sansone, também Maciel (2001) colocou em xeque o caráter exótico atribuído a certas combinações culinárias, constringendo o termo “exótico”, sempre usado para se referir às culturalidades afro-brasileiras, outras e estranhas, atraindo a atenção para a qualificação enquanto novidade ou perigo, exotificando e reforçando um lugar de marginalidade e inferioridade. Os usos históricos da feijoada passaram por todas essas possibilidades, de um prato exótico, inferiorizado e perseguido, até uma iguaria nacional.

Processos de ressignificação de alimentos e iguarias são muito comuns. O acarajé, que teve “origem” a partir da comida votiva acará, ofertada a Oyá/lansã e hoje vendida em muitos lugares como “bolinho de Jesus”, ilustra um processo de tentativa de apagamento étnico e votivo. Ao mesmo tempo, nossas análises são direcionadas para um outro processo: como diz Sousa Junior (2011), o acará nada tem a ver com o acarajé vendido nas ruas, assim como as feijoadas vendidas na rua distanciam-se das feijoadas e seus significados no candomblé. Assimetrias e relações de poder são fabricadas e incorporadas e vazadas no consumo de alimentos. Um mesmo prato de vísceras de porco sobre uma mesa em um restaurante popular é resto para alguns ou iguaria para outros, como atestam festivais de comidas populares como o “Comida de Boteco”, realizados em diversas cidades brasileiras com o intuito de promover e premiar os melhores pratos servidos em bares e botecos. A gourmetização das comidas é o fenômeno mais emblemático desse processo, em que se empreende uma atitude de diferenciação estatutária sobre as comidas populares do dia a dia, no sentido da valorização tanto do prato como daquele que come, o *gourmet* (ver LOURENÇO, 2016). Há um crescente uso da categoria atrelada às mais diversas iguarias, de apolos/geladinhos à feijoada, e seria interessante investigar os significados atribuídos pelos sujeitos produtores dessas iguarias à compreensão desses processos de ressignificação de alimentos.

No que se refere à feijoada, são, portanto, levantadas aqui pelo menos três configurações: comida votiva (feijoada de Ogum), comida étnica (*soul food* nos Estados Unidos ou comida de “escravos” no Brasil) e ícone de identidade nacional a partir de uma herança afro-brasileira. Enquanto comida votiva, circula nos rituais atribuídos ao orixá Ogum, em que o orixá “come o que os homens comem”. Quando entendida como comida étnica, tem respaldo no que os comensais falam sobre suas identidades étnicas e como as agenciam e reivindicam, a exemplo da *soul food* norte-americana. O agenciamento pode ser feito de forma estratégica, visto que podem estar em jogo questões mercadológicas, de diferenciação social ou mesmo de incorporação de processos de fabricação da nacionalidade. Jesus (2002) defendeu que a feijoada não faz parte das comidas votivas dos orixás, mas foi incorporada aos terreiros num processo de invenção de tradições. Mesmo o rótulo *gourmet*, a que alça uma comida popular, carrega um epíteto de distintividade, de maneira que todos comem feijoada, mas alguns poucos comem feijoada *gourmet*.

Portanto, percebe-se que, nesse quadro mais geral, há uma variedade de situações mais paroquiais já descritas na literatura: a) a feijoada do Quilombo da Machadinha (SOUZA, 2017); b) a feijoada enquanto evento/comida junto ao samba (FERREIRA, 2017); c) o legado africano da diáspora na contemporaneidade

expresso na matriz mulher afro-brasileira como detentora desse saber e tradição, o que podemos observar nos saberes e práticas de Alaíde do Feijão em Salvador¹²; d) a tradição e o legado afro-jequeense presentes na configuração da feijoada como comida caseira, como em Filhinha da Feijoada – 50 anos de tradição¹³.

A FEIJOADA COM 50 ANOS DE TRADIÇÃO

Esboçamos como a feijoada e a alimentação vêm sendo pensadas pelas ciências sociais. No caso em questão, a feijoada do restaurante Filhinha da Feijoada – 50 anos de tradição, é notória a sua condição não só como comida nacional, mas, principalmente, como *comida caseira*, o que requer atenção. Falamos de uma iguaria que vai à boca de alguns, mas nem tanto de outros.

Na esquina de uma encruzilhada fêmea encontra-se o restaurante de Filhinha. Dificilmente não se nota aquele caldeirão do lado de fora, cozinhando num fogareiro à trempe, na brasa, a famosa feijoada com mais de 50 anos de tradição. Naquela esquina, passam e transitam pessoas, cheiros, cores, o que é material e o que já não é mais parte da matéria por ali também faz sua passagem. Encontramos Zete ali. Ela, hoje administradora do restaurante, vê-se no espelho da ancestralidade dando continuidade ao legado de Dionília Gomes, Filhinha, muito conhecida pelos feirantes e trabalhadores do Mercado.

O relato sobre a antiga estrutura do Centro de Abastecimento¹⁴ denota a resistência e persistência de certas práticas, pois, antes da construção das estruturas, todos cozinhavam seus quitutes e iguarias longe das barracas que ali havia, como medida de segurança. Mas, com a nova estrutura, tendo fogão a gás e outras tecnologias disponíveis, a resistência se desdobra em necessidade prática: “cozinhar a feijoada no fogareiro do lado de fora do estabelecimento é uma questão de medida econômica”, pois gastaria muito gás cozinhar aquela quantidade de feijoada durante o tempo necessário – eis um significado atribuído pela interlocutora sobre o seu contexto.

Outro sentido ou configuração atribuído pela participante e colaboradora de pesquisa é o de somar à feijoada o rótulo de *comida caseira*, *comida carregada*, estando entre as *comidas grosseiras*. Talvez grande parte dos trabalhos teóricos sobre os costumes alimentares de autores e autoras brasileiros aqui resumidos vá na esteira das discussões que têm como foco a história da alimentação ou da matriz alimentar. Muitos trabalhos se concentram nos processos de etnicidades voltados ao legado africano no candomblé. Há estudos mais voltados à interpretação e

¹² Embora seja de conhecimento dos autores apenas uma série de reportagens em *sites* e vídeos na plataforma YouTube que se dedicam a narrar a vida de Alaíde, não foi encontrada qualquer pesquisa aprofundada sobre ela. Ainda assim, considera-se salutar a própria narrativa de Alaíde nos vídeos encontrados como fonte e referencial para aqui citá-la.

¹³ Poderíamos ainda acrescentar um item e) sobre feijoada e candomblé, para descrever a feijoada de Ogum do Orussalê, a festividade anual do mesmo orixá no Ilê Axé Oluaye N’Lá (Jequié), mas esse tópico careceria de estudo. A feijoada de Ogum é assim chamada nos terreiros de nação Ketu; noutro contexto, de nação Angola, recebe o nome de *Makundê Kwa Nkos*.

¹⁴ Segundo narrativas orais populares, a estrutura do Centro de Abastecimento foi construída sobre uma lagoa/pântano na década de 1990.

descrição da culinária como uma linguagem, ou seja, uma abordagem semiótica, e alguns poucos se centram em reinterpretar os significados que os sujeitos dão aos fatos e eventos (VEIGA, 2014). Portanto, grande parte dos estudos não toma os sujeitos que fazem e os sujeitos que comem como dados centrais, ao mesmo tempo em que também não questiona a supremacia de visões masculinas na teorização. Além disso, observa-se a ausência de pontos de vistas de mulheres, principais articuladoras das práticas de comensalidade, como articuladoras, fazedoras, servidoras e construtoras de um discurso sobre a comida.

Como Zete mesma afirma: “Eu faço *comida caseira*”. A tradição, os sabores encorpados, o “tempero lambão da roça”, que aproveita as gorduras da carne para dar gosto e acentuar os temperos com pouco sal, marcam presença desde o ensopado ao feijão da feijoada: aquele feijão que “sobra” da feijoada, de que muitos gostam por não ser um simples feijão com carne ou água e sal e que não pode ser chamado de “sobra”, posto que nunca sobra. O prato dos trabalhadores de modo geral é popularmente conhecido como “prato de pedreiro”, denominação que acompanha uma referência aos ofícios manuais e “masculinos”. E, de fato, os sujeitos observados e ouvidos aproximam-se de uma comensalidade dos homens: comem para labutar, comem para namorar, comem depois de beber para não ter ressaca, comem para “bater o baba”¹⁵ e para festejar.

Mesmo com novos hábitos, o comer e o comer fora (em restaurantes, eventos ou na casa “dos outros”) carregam significados que agregam marcas, e estas confirmam a paridade entre o comer fora e o comer em casa. Quando o comer fora de casa comporta o gosto, o tempero de casa, o caseiro, agenciado por Dionília e Nilzete, com profundas relações com o “lar”, *o amor pela família*; quando se deseja comer bem e há a memória gustativa de outros espaços ditos como “lar”, estamos falando de *comida caseira*. Em pesquisa realizada na cidade de Salvador, Santos (2008) constatou que a comida tradicional está fortemente atrelada ao espaço doméstico e à imagem da mãe, embora essa figura central esteja perdendo o foco para outros sujeitos do convívio familiar. O processo de feitura, bem como o de consumo da feijoada, retoma a rotulação de certos tipos de alimento, comidas étnicas da culinária afro-brasileira, com marcas distintivas, pelo seu caráter de comida *carregada, pesada, forte*, rótulos atribuídos pela interlocutora principal, Zete. De acordo com Santos (2008, p. 269), há inúmeras subdenominações ou, como falamos aqui, rótulos, para a feijoada, quer seja *gorda, completa*, com fato ou com mocotó.

Ao rotular a feijoada, Zete a descreve e categoriza enquanto *feijoada de verdade* em relação às outras caracterizadas e citadas por ela, e também como uma comida que homens comem porque *precisam ficar fortes*. Ela teceu tal comentário após atender o filho de uma amiga de trabalho, que comeu sua feijoada, apenas o feijão, e, ao sair, disse que precisava ficar forte para bater o baba. A categorização da feijoada como *de verdade* ressalta a fronteira entre aquele estabelecimento e outros, pois, segundo Zete, eles costumam “fazer feijão com carne e dizer que é feijoada”. Poderíamos aludir a mecanismos de produção de fronteiras entre “nós” e “eles” (BARTH, 2005), como que afirmando a invalidade das

¹⁵ Expressão coloquial baiana que significa “jogar bola”.

outras feijoadas como menos reais ou verdadeiras, como comunidades imaginadas e imateriais que têm dispositivos de compartilhamento de experiências de gostos e de finalidades alimentares. A feijoada feita no fogareiro, do lado de fora do estabelecimento, que leva mais tempo para cozinhar e é produzida a partir de, principalmente, ingredientes suínos¹⁶, é, portanto, uma marca de diferença entre o restaurante Filhinha da Feijoada e outros estabelecimentos e até mesmo a feijoada tida como prato e patrimônio nacional (aquela que leva feijão preto e é acompanhada de couve, laranja e cachaça). É dessa forma que ela atua, promovendo uma distinção, num jogo que requer resistências para a manutenção desse traço distintivo, sem cair numa essencialização metonímica de uma parte da literatura, que aprisiona mulheres africanas e negras apenas como cozinheiras. Zete é proprietária, administradora, criadora de pratos e de representações sobre a feijoada.

Zete se define como uma pessoa sobre a qual é “*fácil falar, difícil ser*”, e que se sente realizada, feliz. Sua fala marcante num vernáculo negro deram a tônica e o ritmo da pesquisa. De frases de efeito à narração pessoal sobre os detalhes de sua vida, ela demonstra outros sentidos sobre a mulheridade negra, afro-brasileira com aspectos de agência africana que vai se enunciando num devir negro desvencilhando-se dos episódios cotidianos de racismo (KILOMBA, 2019). Ao narrar esses episódios, diz: “hoje eu sei distinguir, eu sei que existe racismo, mas eu não me vejo”. Também nas relações étnico-raciais, onde se evidenciam conflitos, Zete joga sua “bucha de sena”: “Cê viu como ele me tratou? E você é preto igual a mim”, diz sobre quando foi chamada de “bicho osado” e preta, em tom depreciativo. Mas não foi assim que ouvimos falar de Zete...

A fama de Filhinha e Zete vão longe, e nos chega de forma a ressaltar a excelência de seus ofícios. Sem menosprezar as redes que nos prendem ao estudo, como sugere Silva (2001/2015), as redes de relações estabelecidas com o propósito de pensar a pesquisa de campo permitiram que alguns comentários prévios sobre Dionília Gomes chegassem até nós. Esses comentários nos informaram que as filhas de Dionília assumiram os negócios de família, acenando para o caráter de legado da culinária (SANTANA, 2017). Inicialmente, a feijoada situava-se em outro mercado municipal, na Praça da Bandeira, e Dionília era cozinheira e empreendedora. A feijoada sempre foi feita daquela forma, num fogareiro a carvão, em caldeirão de aço, do lado de fora do estabelecimento, chamando, assim, a atenção dos fregueses. É, portanto, sob essa observação que se ressaltam os índices de legado, entre eles o rito e a tradição que a feitura da feijoada naquele espaço conota. Zete, herdeira do restaurante após o adocimento e posterior falecimento de Dionília, a Filhinha da Feijoada, conta-nos que

O trabalho com a comida caseira e a feijoada, aquele pequeno comércio, foram sempre a vida de mamãe. E eu abri mão de ter, ser alguma coisa a mais, sabe, eu sou formada em contabilidade, para dar conta do restaurante, porque se ninguém cuidasse, e

¹⁶ Segundo Zete, uma feijoada de verdade “tem que ter porco: pé de porco, orelha, toucinho, linguiça etc.”

minhas irmãs outras não quiseram, mamãe podia até morrer se visse o negócio dela acabar.

Não foi apenas um legado imaterial que Zete herdou. Além do próprio negócio, ficaram nele alguns utensílios utilizados pela mãe, como um avental, uma panela de esmalte antiga e dois escorredores gigantes. São artefatos carregados de memórias que extrapolam a pura imagem de ferramentas de trabalho. Expressam o cuidado e a conservação com “as coisas da mãe”, o apego aos bens afetivos e materiais de Filhinha, deixados para a utilização no ofício.

Zete transmite o que sabe sobre a vida, sobre *comida caseira* e sobre a feijoada, de forma séria. Leva a sério o que faz, e seu ofício foi aprendido com a mãe na convivência diária. Quando perguntada se Filhinha foi quem lhe ensinou, por vontade sua ou dela, respondeu que a mãe quis ensinar e ela quis aprender. Destacou questões interessantes ao dizer que

Mainha fazia comida grosseira, escaldava a jabá, machucava o alho, não batia no liquidificador como a gente faz hoje, que tem tudo mais fácil, era uma comida mais grosseira, pra fazer gostoso mesmo, e eu aprendi no dia a dia...

Os modos de fazer, os rituais de feitura da feijoada, são similares, porém com algumas marcadas diferenças. Quando diz que a mãe fazia *comida grosseira* se refere às comidas populares, mas não simples, como rabada, buchada, a própria feijoada; a qualificação de *grosseira* se dá pelos ingredientes que levam: alho, cebola, tempero verde, sal, pimentão e tomate. Para ela, são itens básicos, que, como disse, “tu corta aqui na panela rapidinho e pronto, é um tempero lambão, da roça”. São, no entanto, especialidades culinárias que demandam muita experiência e traquejo, demandam saberes específicos. São comidas do costume da família de Zete. O conceito de legado africano e afro-brasileiro (SANTANA, 2017) emerge como uma esfera de agrupamento de saberes e fazeres, que partem não de uma matriz ocidental cristã, mas, sim, de matrizes africanas, estando na diáspora contemporânea a base desses saberes que as mulheres afro-brasileiras carregam, um conhecimento passado, reverberado, criado e modificado por mulheres negras, um conhecimento de família, caseiro.

Barracas de madeira antiga, registros do tempo e do trabalho, estrategicamente dispostas sob o sol na área descoberta do mercadão. A maioria das feirantes: mulheres. Meninos também trabalham com suas mães; maridos auxiliam nas vendas e no descarregamento das mercadorias que chegam ainda cedo ao local. Próximo à cidade, perto da área rural que chamam de “19” (pois fica a 19 km da cidade), é possível ver parte das hortaliças vendidas e consumidas neste lugar. Há pequenos mercados ao redor do mercadão que comercializam produtos similares em massa, mas também sob o jugo da indústria de agrotóxicos: bonitos, modificados, coloridos, porém, envenenados como boa parte dos vegetais e das frutas que comemos. Há toda uma rede de relações que conecta Zete, o restaurante, os produtores locais preferidos e os trabalhadores, de *trabalho pesado*, da região.

Ao lidar com o processo de conceitualização, produção e consumo dessa feijoada, percebe-se como as produções e criações das mulheres africanas e afro-

brasileiras são sumariamente apagadas, no rótulo da feijoada como comida nacional, por uma escrita ancorada na colonialidade do ser e do saber, na etiqueta da nacionalidade. Dionília Gomes veio da zona rural para morar em Jequié. Vendeu café da manhã, bolo, cuscuz, mingau e outras comidas antes de existir o Centro de Abastecimento. Sustentou e educou os treze filhos. Era uma ganhadeira, que é como são chamadas as mulheres negras que trabalhavam e trabalham vendendo comidas no espaço público, ou, como diz Maria do Xindó¹⁷, “que vivem do suor do rosto”. Essas mulheres são construtoras de um saber culinário e empresarial, são nós que conectam todo um sistema de produção econômico local, da zona rural ao centro urbano, uma rede de trabalho informal, desprovidas de direitos trabalhistas, mas mestres na resistência da labuta diária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mais que atestar a originalidade e primazia de uma iguaria frente as suas adaptações (*gourmet*, *vegana* etc.), o objetivo do artigo foi demonstrar a contextualidade da feijoada em estreita relação com as produtoras, mas também com os comensais. Produtoras são guardiãs de conhecimentos legítimos, que discursivamente são usurpados e recontados com origens contraditórias somente para atestar a superioridade ou a inventividade de certos coletivos frente a uma respectiva outridade, que geralmente é africana/negra ou afro-brasileira. Esses conhecimentos são também transformados em narrativas que apagam a autoria das pessoas pobres e negras, e assim a classe trabalhadora produz, mas a ela nada pertence: é do Brasil! Da mesma forma, Peter Fry deu com “os burros n’água” ao tentar apresentar “um prato tipicamente brasileiro” aos seus anfitriões nos Estados Unidos, pois a feijoada nada mais era que uma comida cotidiana a que estavam acostumados desde a infância. *Soul food* e a *comida caseira* talvez guardem correlações. Mais do que uma comida da nacionalidade, em nosso contexto, a comida é um compartilhamento entre iguais, entre aqueles que precisam se alimentar com *comida pesada* e *de verdade* para vencer a labuta diária.

No “giro” epistêmico na ciência e no suleamento (NJERI & RIBEIRO, 2019), devemos ler sobre a existência de outros pontos de vista, rasurando a legitimidade branca. O “giro decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2005) quebra visibilidades distorcidas dadas aos “condenados”, cuja estrutura ampara estereótipos racistas. Por isso “sulear” é “destacar a direção norteadora que fomos condicionados” (NJERI E RIBEIRO, p. 12, 2018), mas orientar-nos ao sul das teorias, afrocentrando na necessária encruzilhada teórico-metodológica aqui empreendida. Situamos as discussões sobre culinária e alimentação aqui, em grande parte das produções bibliográficas que partem de pontos de vista hegemônicos, alguns dos quais tomam o pioneirismo de autores colonialistas, e prova disso é a defesa de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre como os primeiros a falarem numa gastronomia da mesa e das

¹⁷ Maria do Xindó é uma das componentes do grupo cultural Ganhadeiras de Itapuã, que atualmente se organiza em torno da musicalidade presente no trabalho das lavadeiras. Recentemente gravou um DVD com a participação de grandes nomes da música popular brasileira, a exemplo de Mariene de Castro. O grupo também foi homenageado no samba-enredo apresentado, em 2020, pela escola de samba Viradouro, que foi a campeã da disputa.

culturas afro-brasileiras em detrimento a Manuel Querino, autor negro. Querino parte de um lugar de fala (RIBEIRO, 2017) parecido com o dos sujeitos produtores desses saberes culinários (CARBONI & MAESTRI, 2012, p. 94), mas tem seu pioneirismo englobado por esse sistema colonial.

A perspectiva que adotamos tenta fazer emergir, portanto, um quadro que situa de forma geral as configurações e reconfigurações da feijoada, expressa pelos sujeitos em situações diversas. Entretanto, ao pensar no rótulo da feijoada enquanto ícone de identidade nacional, identifica-se o mito *pari passu* com a ideia também mítica de democracia racial: aquela é utilizada na conformação e “prova” da existência desta. Assim, com o passar dos tempos vão sobrevivendo feijoadas e acarajés dessas culturalidades que se negam a morrer. E jogam o jogo fechado nas malhas do Estado e na “manha”, com seus sujeitos, trabalhadoras e trabalhadores autônomos, a fim de que não sejam domados. Resistem ainda que as narrativas oficiais criem ficções coloniais para dar o efeito de real sobre as produções não hegemônicas.

As frestas que se abriam são as da vida vivida naqueles espaços tidos como de encantamento, quer dizer, aqueles espaços deixados de fora da epistemologia. A historiografia oficial do município de Jequié reverbera a ideia de uma herança italiana no município. Pensando uma episteme e uma outra história, uma série de estudos voltados para os legados africanos e afro-brasileiros presentes em Jequié e na região sudoeste da Bahia está por, de certa forma, descortinar uma história hegemônica e como os ventos de Oyá, levantar a poeira dos tempos. Enunciam-se mulheres negras afro-jequieenses produtoras de cultura e não somente produtos dela. Espaços e práticas apenas apropriados de mulheres negras, as mães pretas, cujas produções culturais são usurpadas pela colonialidade, começam a se adensar na história local. A escrita não é o lugar da morte, mas sim o lugar da vida, uma escrevivência como querem nossas escritoras e intelectuais negras, a exemplo de Conceição Evaristo¹⁸. Essa feijoada não pode ser apenas patrimônio de uma nação que está com as dívidas atrasadas com seu povo. Ela tem que ser legado.

Definitivamente, “o que não se escreve, o vento leva”, como diz Mãe Stella de Oxóssi¹⁹, e leva para muitos lugares. A tradição oral viva, vive acolá dessas palavras, mas aqui também. Vive nos corpos, territórios de afeto e saberes, bibliotecas vivas. A ancestralidade se presentifica organizando essa potência, a história permanece e não morre com a morte física de Dionília.

¹⁸ Mulher negra, mineira, escritora versátil e premiada, mestre e doutora em literatura, umas das principais escritoras brasileiras contemporâneas, participante ativa na valorização da cultura negra no Brasil.

¹⁹ Mãe Stella de Oxóssi (1925-2018) foi a quinta Iyalorixá do Ilê Axé Opó Afonjá em Salvador (BA), tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), grande personalidade afro-brasileira e divulgadora da cultura dos terreiros.

REFERÊNCIAS

- AMON, Denise; MENASCHE, Renata. Comida como narrativa da memória social. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 1, p. 13-21, 2008.
- APPADURAI, Arjun. Gatro-politics in Hindu South Asia. *American Ethnologist*, v. 8, n. 3, p. 494-511, 1981.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Revista Antropolítica*, Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.
- CANESQUI, A. M.; GARCIA, R. W. D. (Orgs.). *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2005. 306 p. (Coleção Antropologia e Saúde.)
- CARBONI, Florence; MAESTRI, Mário. *A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1967/1983.
- CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. *Alimentação, sociedade e cultura*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2011. 496 p.
- COSTA LIMA, Vivaldo da. *Anatomia do acarajé e outros escritos*. Salvador: Corrupio, 2010.
- D'SOUZA, Frances. Famine: Social Security and an Analysis of Vulnerability. In: HARRISON, G. A. (Ed.). *Famine*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- DaMATTA, Roberto. *O que faz do Brasil, Brasil?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- ELIAS, Rodrigo. Breve história da feijoada. *Revista Nossa História*, São Paulo, ano 1, n. 4, p. 34, fev. 2004.
- EL-KAREH, Almir. *A vitória da feijoada*. Niterói: UFF, 2012.
- FERREIRA, Carla Beatriz Guedes. *Feijoada carioca: um estudo de caso sobre a modificação dos patrimônios culturais imateriais*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, Unirio/Mast, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/10923>. Acesso em: 18 out. 2020.
- FLAUZINA, Ana Luiza Pinheiro. *Corpo negro caído no chão: sistema penal e projeto genocida do estado brasileiro*. São Paulo: Brado, 2019.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Edição crítica de Guillermo Gucci, Enrique Larreta, Edson Fonseca. Paris: Allca XX, 2002/1933.
- FRY, Peter. Feijoada e “soul food”: 25 anos depois. In: FRY, Peter. *A persistência da raça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001/2005.
- GACHET, Gabriela Fernandes. *Comida e samba: a feijoada do Cacique de Ramos*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Nutrição, Instituto de Nutrição Josué de Castro, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://www.ppgn.ufrj.br/wp->

content/uploads/2017/11/DISSERTACAO-Gabriella-Fernandes-Gachet.pdf. Acesso em 18 out. 2020.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Cidadania e retóricas negras de inclusão social. *Lua Nova*, São Paulo, n. 85, p. 13-40, 2012.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth; SANTOS, Adriano Rodrigues. Sobre escravos e escravizados: percursos discursivos da conquista da liberdade. III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade. *Anais...* Campinas-SP, 14-16 de fevereiro de 2012. Disponível em:

https://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/HARKOT_DE_LA_TAILLE_ELIZABETH.pdf. Acesso em: 9 abr. 2020.

HARRISS, John. Implications of Changes in Agriculture for Social Relations at the Village Level: The Case of Randam. In: FARMER, B. H. (Ed.). *Green Revolution?: Technology and Change in Rice-growing Areas of Tamil Nadu and Sri Lanka*. London: Macmillan, 1977.

JESUS, Ericivaldo Veiga de. *A feijoada de Ogum na aldeia de Visaura: etnografia sobre comida, tradição, identidade e mudança num candomblé baiano*. Monografia (Progressão para Professor-Adjunto) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2002.

KILOMBA, Grada. *Memórias das Plantação: episódios cotidianos de racismo*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O totemismo hoje*. Trad. de J. A. B. F. Dias. São Paulo: 70, 1968/1986.

LODY, Raul. *Tem dendê tem axé: etnografia do Dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.

LOURENÇO, Emília Uema. *O fenômeno da gourmetização*. Monografia (Bacharelado em Comunicação Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

MACIEL, Maria Eunice. Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima e Brillat-Savarin?. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, n. 16, p. 145-156, dez. 2001. Disponível em:

https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832001000200008. Acesso em: 18 out. 2020.

MACIEL, Maria Eunice. Uma cozinha à brasileira. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 25-39, jan.-jun. 2004. Disponível em:

<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/2217>. Acesso em: 18 out. 2020.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. 2005. Disponível em:

<http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>. Acesso em: 18 out. 2020.

MERLANO, Alvaro Acevedo. Ventas de comida popular en Santa Marta, la ciudad turística de la informalidade. *Revista de Turismo e Patrimonio Cultural*, v. 13, n. 5, p. 1.183-1.198, 2015. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/318952752_Ventas_de_comida_popular_en_Santa_Marta_la_ciudad_turistica_de_la_informalidad. Acesso em: 18 out. 2020.

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

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Alimentação socializante: notas acerca do pensamento tradicional africano. *DasQuestões*, n. 2, fev. 2015. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso em: 18 out. 2020.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. *Currículo sem fronteiras*, v. 19, n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-diaspoacutericos.html>. Acesso em: 18 out. 2020.

QUERINO, Manoel. *A arte culinária na Bahia*. Edição de Alberto Moraes Martins Catarino e José Teixeira Barros. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

RIBEIRO, Djamilia. *O que é lugar de fala?*. Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RICHARDS, Audrey. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Salvador: Edufba; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

SANTANA, Marise de. Legado africano: palavra enunciativa de simbolismos étnicos. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – Uesb*, ano 2, v. 3, n. 3, jan.-jun. 2017.

SANTOS, Amanda Kassick. *Motivações para o consumo de culinária étnica*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

SANTOS, Lígia Amparo da Silva. *O corpo, o comer e a comida: um estudo sobre as práticas corporais e alimentares cotidianas a partir da cidade de Salvador – Bahia*. Salvador: Edufba, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2001/2015.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Na palma da minha mão: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas*. Salvador: Edufba, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/5372>. Acesso em: 18 out. 2020.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. *Ara mi, meu corpo: alimentação e outros temas afro-brasileiros*. Salvador: Eduneb, 2014.

SOUZA, Mônica Dias de. Feijoada quilombola: chancela da etnicidade. *Contextos da Alimentação: Revista de Comportamento, Cultura e Sociedade*, São Paulo: Centro Universitário Senac, v. 5, n. 2, jul. 2017. Disponível em: <http://www3.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistacontextos/wp-content/uploads/2017/07/3.pdf>. Acesso em: 18 out. 2020.

STOLER, Ann. Rice Harvensting in Kali Loro: a study of class and labor relations in Rural Java. *American Ethnologist*, v. 4, n. 4, p. 678-98, 1977.

VEIGA, Rychelmy Imbiriba. *Maldito fruto entre as mulheres: Pai Procópio de Ogum*. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

LA REVOLUCIÓN CONTINÚA: CUESTIÓN AFRO EN EL CONTEXTO CUBANO.

Ervin Francisco Eugenio Pérez Hernández²⁰

24

RESUMEN: La Revolución cubana ha marcado el devenir histórico latinoamericano. Este proceso se ha visto tensionado por las presiones políticas y sociales, tanto externas como internas. En este contexto, la cuestión afro ha sido siempre un nudo importante, desde el auge esclavista que tuvo la isla durante el periodo colonial, hasta la actualidad revolucionaria, donde los círculos académicos, artísticos y literarios de raíz afrocubana, han tenido una tensa relación con el gobierno socialista. La Revolución, desde su constitución ha abogado por una sociedad sin diferencias sociales, donde el pueblo cubano se alce como un órgano íntegramente revolucionario y donde las diferencias de este orden sean resueltas de manera política e interna. Varios de los pensadores afrocubanos son cercanos a la Revolución, y la mayoría de la población afro en Cuba es defensora del proceso iniciado aquel 1° de Enero del 59'. Sin embargo, es incuestionable el hecho de que hasta los días de hoy siga existiendo una situación étnico-racial crispada dentro y fuera de la isla. Para analizar esta situación, se realizó una revisión bibliográfica que dio cuenta de la problemática a partir de tres ejes: social, político y cultural. Esta revisión expuso la existencia de una tensión étnico-racial que perdura en la isla, y que se erige como un desafío importante para el desarrollo revolucionario.

PALABRAS CLAVES: afrocubanismo; revolución; étnico-racial.

10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum24-34

²⁰ Estudiante de Antropología - Universidad Alberto Hurtado. franciscoph97@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Se busca entregar mayores claridades acerca del panorama étnico-racial cubano. Se tomará la cuestión afrocubana como núcleo de análisis, y será trabajado en torno a tres ejes centrales en el contexto nacional, lo social, lo político y lo cultural. Desde aquí, y a partir de la importancia histórica que tiene Cuba en la historia esclava de nuestra región, con aproximadamente 700.000 esclavos importados entre finales del siglo XIV y finales del siglo XIX (GALLEGO, 2005), resulta necesario poner atención a cómo ha sido su devenir histórico y en qué situación se encuentra en la actualidad.

Para esto, se presentará la columna de opinión de Fogel (2019) *La revolución pendiente en Cuba, acabar con el racismo*, expuesta en The New York Times. El autor sostiene que la situación histórica en Cuba ha estado marcada por una separación racial. Durante los primeros intentos independentistas, era común escuchar a los críticos de este movimiento, si es que se buscaba formar un Cuba blanca o negra. Con el triunfo de la Revolución en 1959, se esperaba dar un giro hacia la aceptación y la convivencia digna de ambas “Cubas”. Sin embargo, para el autor, esto nunca llegó a concretarse y la población afrocubana sigue estando en los escalafones más bajos de la sociedad cubana.

Un estudio reciente de investigadores alemanes encontró una incipiente segregación: el 70 por ciento de los negros y mulatos advirtieron no tener acceso a internet —solo el 25 por ciento de los blancos dijeron lo mismo—. La misma desigualdad existe para los privilegios que permiten mejoras en la vida económica: mientras que el 50 por ciento de los blancos reportaron tener una cuenta bancaria, solo un 11 por ciento de negros dicen tener una; el 78 por ciento de las remesas que los cubanos en el exilio envían a Cuba son para los blancos, quienes controlan el 98 por ciento de las empresas del sector privado. Algo similar ocurre con los viajes al extranjero: 31 por ciento de los blancos viajan contra solo 3 por ciento de los negros (FOGEL, 2019).

Las cifras presentadas en la columna son decidoras. A todas luces la situación social de la comunidad afrocubana está por debajo de la comunidad blanca. Esto también se expresa en el ámbito político, donde la representación afro había sido relegada durante todo el periodo posrevolucionario. Fogel plantea una responsabilidad histórica para el nuevo presidente Díaz-Canel, esperando que este tome un nuevo rumbo respecto al “*negro problema*” en la isla, y pueda enmendar los errores y las deudas históricas hacia la otra mitad del pueblo cubano.

En base a lo expuesto, y a partir de la discusión teórica de diversos autores que tratan la temática, se busca llegar a un puerto más integral, que permita entender de mejor manera la situación a la que se ve enfrentada la población afrocubana. Para lo cual, se utilizarán los prismas antes presentados, y se intentará generar una crítica que permita desarrollar nuevas investigaciones. Y por qué no, saldar una deuda histórica de la Revolución Cubana.

METODOLOGÍA

La metodología utilizada para la elaboración de esta investigación parte de un artículo de opinión publicado el 30 de Octubre del 2019 por el periodista y ensayista Jean François Fogel en el medio digital The New York Times. Dicho soporte se tituló “La Revolución pendiente en Cuba, acabar con el racismo”. A partir de aquel texto, se genera la inquietud por desarrollar un estudio basado en la bibliografía existente sobre la cuestión afrocubana en el contexto revolucionario.

Esta revisión bibliográfica abarcará los ámbitos sociales, políticos y culturales de la problemática. Para esto se trabajará con autores que escribieron y escriben desde dentro de Cuba como también desde fuera. Se entenderán las variables subjetivas que estas visiones puedan traer, y se intentarán sopesar en su justa medida. Por ende, se espera que este estudio nos pueda entregar una visión integral de la situación étnico-racial en Cuba, para lo cual será muy importante contraponer las ideas que los autores puedan presentar en su argumentación.

Se entiende que el tema es complejo, y por lo mismo se ha querido tener una revisión bibliográfica que pueda dar cuenta de esta situación. No obstante, se espera que la exposición de estas ideas permitan a quien lo lea hacerse un panorama más nítido sobre la situación étnico-racial cubana, y generar preguntas que alienten otras investigaciones. Lo cual, permitiría fortalecer trabajos teóricos en torno a la situación afro en la región latinoamericana, y más específicamente, en un territorio con la importancia social, histórica y política que reviste Cuba para los procesos de cambio sucedidos en el mundo desde la segunda mitad del siglo XX.

ESTADO DEL ARTE

En términos prácticos, y sin tomar en consideración el soporte ya presentado, serán 8 los autores que debatirán en torno a la problemática expuesta: Carbonell (2005), Betancourt (1961), Guerra (2012), Guridy & Hooker (2018), Howe y Martitatu (2001), William (1994), Paschel (2018) y Wade (2018). Estos autores hablan desde distintos prismas e incluso desde diferentes épocas, con lo cual se busca entregar una exposición que dé cuenta claramente de las motivaciones contextuales de cada una de estas personas.

La temática afrocubana ha sido abordada por distintos autores, y traspasa diferentes momentos históricos, desde la colonia hasta la actualidad. Carbonell (2005) expone que la sociedad cubana colonial estaba compuesta por dos grupos, españoles y africanos. Los primeros ocupaban la posición superior en la jerarquía social, se dividían en clases sociales y se agrupaban en torno a la cultura ibérica. Los segundos se encontraban todos en una misma clase: esclavos. Incluso aquellos esclavos libertos, no se diferenciaban de la realidad de los que seguían esclavizados. En este sentido, el autor sostiene que existe un pasado común que forma las relaciones entre personas, por lo que la cuestión africana se encontraba en las bases de las relaciones entre las comunidades afros, tenían una identidad creada a partir de una experiencia, que tal como expone Carbonell, es un eje significativo en la construcción psicológica de los sujetos. A partir de esto, el autor

sostiene, la cultura cubana nace de dos pueblos opuestos, con formas de pensamiento y de accionar distintos, en medio de la realidad colonial.

A este respecto, el texto plantea que la cultura cubana es en gran medida obra y legado de este choque cultural colonial. Sin embargo, entiende que las expresiones de alta cultura se relacionarían a la cuestión española, sin un dejo racista, sino que más bien, por la tradición histórica de este país en cuanto a la llamada “alta cultura”. En este sentido, Carbonell sostiene que en Cuba, más que la disputa entre españoles y criollos, lo que formó la cultura cubana es el conflicto entre criollos y afrodescendientes, puesto que con esto, encontraban diferencias culturales y no con los españoles. Aquí entonces se mezclan dos conflictos importantes para la formación cultural cubana, el conflicto de clase y el conflicto de cultura. Esto queda de manifiesto al acabarse la época colonial, puesto que la pugna siguió entre criollos y negros. En algunas cuestiones ganaron los criollos y en otras los negros. En el lenguaje ganaron los criollos, en la música los afro, por ejemplo. Para Carbonell (2005), es innegable que la cultura cubana, al igual que las culturas nacionales del “tercer mundo”, han sido influenciadas de manera importante por otras culturas. Lo que ha configurado la creación de una cultura sobre la base de culturas prestadas, que tienen un desarrollo de siglos y siglos.

Es a partir de esto que se entiende la preponderancia en Latinoamérica de la comunidad afrodescendiente. Aun cuando lo afro ha sido extirpado de la historia oficial en la mayor parte de los países latinoamericanos, Wade (2018) plantea que han existido tres experiencias nacionales que de algún u otro modo han recogido el legado histórico de esta población. Brasil, Colombia y Cuba resaltan como aquellos países que sí integraron a la población afro a su historia identitaria, y los relevaron a una posición más protagónica. No obstante, el autor también expone que esto nunca ha llegado al nivel de poder desarrollar institutos o líneas de investigación, cómo si sucedió con el indigenismo y su fuerte desarrollo teórico a mediados del siglo XX.

En Cuba, la situación social de los afrocubanos tiene sus primeras experiencias de representación social y pública, a finales del siglo XIX, cuando se crearon diversos clubes sociales y hasta un periódico afrocubano, “La Igualdad”, los cuales quedaron extintos al estallar la guerra de independencia, donde sus líderes y directores tomaron las armas (PASCHEL, 2018). Pero esto no fue todo, a comienzos del siglo XX se daban importantes avances hacia el reconocimiento sociopolítico de los afrocubanos. El Partido Independiente de Color (PIC), fundado en Cuba en 1909 por veteranos negros de la guerra, fue la primera experiencia política oficial de la comunidad afro en Latinoamérica. Esta experiencia, aunque se vio fuertemente oprimida por el Estado cubano a inicios del siglo XX, sirvió para sentar bases importantes en el devenir afro en la región. Según Helg (1991, p. 109, apud GURIDY & HOOKER, 2018, p. 210) El partido planteaba lo siguiente: “No aspiramos a la supremacía del negro sobre el blanco, pero tampoco aceptamos, ni aceptaremos nunca, la del blanco sobre el negro”

No obstante, la historia cubana está marcada por el legado afro, ya sea desde los movimientos independentistas a finales del siglo XIX, personajes como Antonio Maceo, militar cubano mulato, se encargaron de desarrollar un proyecto político que incluyera a todos. Tal como lo planteaba Martí, “Cuba con todos y para

todos” (GURIDY & HOOKER, 2018). Sin embargo, muchos de quienes lucharon por la naciente República de Cuba, vieron cómo una vez conseguida la victoria militar, la situación social siguió siendo desfavorable para la población afro. De esta manera se entiende la persecución y represión ejercida en contra del Partido Independiente de Color, el cual fue proscrito por la Ley Morúa (senador afrocubano), ya que se consideraba un peligro para la política republicana la existencia de un partido uniracial. En 1912, la llamada Guerrita de las Razas, exterminó al PIC, persiguiendo a sus seguidores (PASCHEL, 2018). A juicio de los blancos y afrocubanos contrarios a este partido, las diferencias de raza habían quedado en el campo de batalla, ahora todos eran iguales.

La situación política de lo negro en Cuba, siempre ha sido vista de mala forma. Nadie confía en un negro con poder. Para Guerra (2012), el esquema siempre ha sido el mismo, blancos contra negros, más allá de una ideología, las descalificaciones políticas en Cuba han versado siempre en una cuestión racial. A Batista, por su herencia mulata, se le trataba de mono y gorila. Según la autora, mucha de la propaganda utilizada por el Movimiento 26 de Julio, hacía hincapié en la cuestión racial de Batista. “¡Cascabel, cascabel, ya llegó Fidel! ¡Pa’ tumbar al negro mono qué está en poder, eh!” (GUERRA, 2012, p. 54) este era uno de los gritos que enarbolaban los seguidores del movimiento revolucionario durante el periodo de disputa militar previo al triunfo del 59’.

Guerra (2012), al igual que Betancourt, muestran a Fidel y los revolucionarios como personas blancas que veían con desprecio que los dirigiera un negro. Sin embargo, la misma autora plantea que la conformación racial de la guerrilla y el M26/07 era mixta, por lo que no sería posible hablar de un movimiento blanco.



imagen 1 Fuente: Andrew St. George. Courtesy of Jean St. George. En: Guerra, L. (2012). *Visions of power in Cuba: Revolution, redemption and resistance (1959-1971)*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Durante la primera mitad del siglo XX, se llevó a cabo en la isla una exposición artística afro. El afrocubanismo, tuvo en Nicolás Guillén, Regino

Pedroso, Teodoro Ramos Blanco, sus principales expositores. No obstante, este movimiento no era unracial, estaban compuesto por algunos artistas e intelectuales blancos. Cabe destacar, la marcada influencia marxista que existió en este movimiento, donde cobran relevancia obras que muestran el pasado explotado de los negros y su posición en la lucha de clases. Aquí un autor que sirve de inspiración, y dotó de una influencia marxista el movimiento afrocubano, es el haitiano Jacques Roumain, quien en su texto “Gobernantes del rocío” deja de manifiesto su posición proletaria, al centrarse en la historia de Manuel, un trabajador negro que migra a Cuba para trabajar en las plantaciones, y al retornar a su país, concluye con la siguiente reflexión:

“Somos este país y él no es nada sin nosotros, absolutamente nada. ¿Quién siembra, quién riega, quién cosecha? El café, el algodón, el arroz, la caña, el cacao, el maíz, los bananos, los vegetales y todas las frutas, ¿quién los va a cultivar sino nosotros?” (ROUMAIN, 2008, p. 80).

Ya en la época posterior al triunfo de la revolución, la expresiones artísticas afrocubanas fueron puestas nuevamente en tensión, y es que el lema revolucionario planteaba que todo tenía cabida en la revolución, pero nada podía estar en contra de esta. A partir de lo cual, muchas de las obras fueron silenciadas o restringidas, como el trabajo de Carbonell, Betancourt y Carlos Moore. Sin embargo, también se destaca el trabajo de personas afro como el de la cineasta Sara Gómez, quien durante las décadas de los 60’ y 70’, realizó destacados trabajos para mostrar la realidad afrocubana, con varias películas que utilizaron técnicas innovadoras para la época, y que intentaban dar cuenta de la interseccionalidad a la que se enfrentaban las comunidades negras en Cuba, desde una cuestión de raza, clase y género.

A su vez, Betancourt (1961) expone la relación generada entre la revolución y la comunidad negra. En primer lugar, plantea que antes de la revolución la comunidad negra se organizaba en grupos y/o asociaciones a lo largo de la isla. Algunos de los líderes de estos grupos tenían participación directa en la dictadura de Batista, por lo que una vez triunfa la revolución, estos fueron expulsados del país y estos grupos fueron reorganizados. Sin embargo, el autor sostiene que estos intentos nunca fueron reales por parte de la revolución y que finalmente toda la reorganización terminó por sucumbir. Para él, lo negro siempre fue un tema que incomodó a la revolución y las condiciones de pobreza se mantuvieron igual que antes para la comunidad afro.

Durante la época revolucionaria, la producción afrocubana tuvo un giro radical. Este giro se vio reflejado en la ruptura del binarismo alta y baja cultura. A partir de una lectura marxista de la realidad, las producciones culturales afrocubanas dieron paso a una simbiosis entre arte y folklore. Esto queda de manifiesto en lo expuesto por Howe (2001):

En sus obras, estos artistas fundieron varios estratos de la cultura cubana. Mezclaron ideas marxistas con las prácticas religiosas populares, borrando las fronteras entre lo secular y lo sagrado. Elementos religiosos herméticos y clandestinos de la sociedad cubana fueron sacados a la superficie como manifestaciones estéticas de un nacionalismo cubano de matriz afrocubano. (HOWE, 2001, p.80).

Lo anterior, queda de manifiesto en las diversas expresiones artísticas, que desde el teatro, la música, la literatura y la danza, dieron visibilidad a lo afro, que había sido relegado históricamente en el desarrollo cultural de la isla. De esta forma, estas expresiones pasaron a ser más que una mera cuestión etnológica, adquiriendo un carácter identitario nacional revolucionario.

En este desarrollo, lo afrocubano se nutrió fuertemente de su relación con los afroamericanos y la estética del Black Power. Aquí, cabe mencionar que la relación entre la naciente república revolucionara de Cuba y el movimiento de los Panteras Negras, siempre fue de cordialidad mutua, incluida con un visita del líder revolucionario Fidel Castro al Harlem, donde se hospedó y reunió con algunos de los más importantes líderes del movimiento en 1960.

En contraposición a esto, Elio Ruiz en entrevista con William (1994) sostiene que la situación afrocubana se vio corrompida por el auge revolucionario. En su discurso, considera que el marxismo sigue siendo una forma de entendimiento occidental, y que termina por acabar con la identidad cultural afrocubana. A su juicio, muchos de los pensadores e intelectuales afrocubanos caen en esta trampa occidental. Para él, eso es propio de una posición pequeñoburguesa, algo que se repitió en tiempos de la colonia, donde también se desarrollaron posiciones afrocubana en contra de lo identitariamente afrocubano. En ese sentido, Ruiz expone a Juan Gualberto Gómez, un prominente afro de la colonia, educado en leyes en Francia, quien llamaba a los negros a “dejar el tambor y vayan a la escuela”, algo que para Ruiz clarifica el pensamiento pequeñoburgués afrocubano, que llamó y llama a dejar de lado una parte identitaria, para pasar a una posición racionalizada.

RESULTADOS

La presentación de resultados será desglosada en los tres ámbitos que buscó abarcar esta revisión bibliográfica, social, político y cultural. Se expondrán los principales hallazgos a los que se pudo llegar con esta investigación.

- Social

La configuración de la sociedad cubana tiene diversas similitudes con la de cualquier país latinoamericano. Ha sido marcada por un periodo colonial, de opresión y represión constante; se construyó en base a la resistencia popular de indígenas, afrodescendientes y trabajadores criollos, que sobrevivían ante las precarias condiciones coloniales; y se estructuró en la modernidad sobre numerosos campos de muerte y batallas, que han erigido una sociedad distópica, cercana al realismo mágico de García Márquez. Sin embargo, el caso Cubano tiene sus propias características sociales. Tiene la cifra de esclavos entre los siglos XIV y XIX más alta de la región, bordeando el millón, cómo lo expone Gallego (2005). Ha intentado ser dominada por españoles y estadounidenses. Se ha revolucionado, ha sido atacada y vilipendiada, se ha equivocado y ha dado pasos atrás.

Todo esto termina por establecer un país en el cual, ser afrodescendiente tiene una raíz histórica importante. Lo afrocubano se ha tenido que sobreponer a numerosas situaciones desfavorables, entrando en una pugna, al parecer interminable, contra sus compatriotas blancos. Ser afrocubano significa estar en

una escalafón social distinto al resto de cubanos, por acción u omisión, la historia social cubana ha sido especialmente ingrata con los descendientes africanos, cerrando sus clubes sociales, sus periódicos y cualquier expresión social que los busque identificar y hacer reconocibles. Sin embargo, me parecería injusto caer en un ataque directo a la revolución, quien como en mucha otras cosas, ha sido presa de un legado social colonialista, y que en su intento por crear una nueva sociedad, pudo haber obviado la relevancia social de lo afro. En Cuba la población afro se siente cubana, igual como Fidel, Maceo, Vilma, Sara Gómez o el Ché, algo no menor, a juzgar por el panorama latinoamericano, donde los afro o lo indígena ha sido sistemáticamente apartado del relato oficial. Algo que fue muy bien descrito por Wade (2018) quien sostiene que la relación cultural que se llevó a cabo en América Latina se desarrolló a partir de la triada *blanquitud*, *indigeneidad* y *negritud*.

Ser afrocubano significa ser una persona con un legado histórico de lucha, lucha que sigue hasta nuestros días, y que me parece importante destacar. La lucha afrocubana no es algo negativo, es parte de un proceso de reconocimiento social por el cual la sociedad cubana ha transitado durante toda su historia.

- Político

La situación política afrolatina es un proceso complejo, similar al vivido por las comunidades indígenas en la región. Su nacimiento es a partir de pequeños grupos sociales que buscan hacerse visibles dentro del panorama político nacional y regional. Estas expresiones tienen en Cuba su puntapié inicial, con la conformación temprana del Partido Independiente de Color, en 1909. Este partido, buscó ser la puerta de entrada al mundo político de un importante grupo social cubano. Sin embargo, la posición afro, similar a la indígena, con enemigos por todos los flancos y apuntada como organizaciones antipatriotas, es reprimida con fiereza, y termina por sucumbir a los pocos años de su creación.

Como se expresó anteriormente, lo afro siempre ha sido en Cuba un rasgo de insulto político. Nadie quiere ser gobernado por un negro o un mulato, nadie confía en una persona afrodescendiente que pueda tener poder. Una expresión clara de esto, es la que se da con Fulgencio Batista, quien, sin desconocer todas sus malas prácticas realizadas durante su gobierno en Cuba, era fuertemente criticado por sus rasgos físicos, más que por su desempeño político. Claramente era otra época, y me parecería precipitado juzgar a todo un movimiento político, por una situación que se arraiga en lo profundo de nuestras sociedades latinoamericanas. Sin embargo, es importante entender esto para darse cuenta de que efectivamente en Cuba, ser afro y tener poder, no es una relación aceptada por el resto de la sociedad.

Finalmente, la situación política posrevolucionaria fue presa por mucho tiempo de esta situación. Lo íconos revolucionarios y las figuras que se levantaban como ejemplo para la sociedad no eran afrocubanos, todos provenían del lado blanco de la isla. De aquí, se tomaron muchos enemigos de la revolución para atacar el proceso, enemigos que obviamente no tenían ninguna altura moral para hacer estas recriminaciones, pero que aprovechaban la situación para ejercer un ácida crítica al régimen. En nuestros días, parece que esta situación puede cambiar favorablemente, la figura de Salvador Valdés, actual vicepresidente de Cuba, es

uno de los primeros gestos de cambio en la esfera política cubana. Una persona afrodescendiente, líder de los trabajadores, que llega hasta el segundo puesto de mayor importancia política en el país. Esperemos que estos mensajes se sigan repitiendo, y quien sabe si en breve, tenemos un nuevo presidente Cubano proveniente del lado negro de la isla.

- Cultural

La rama cultural es el eje que más reconocimiento internacional tiene, para la comunidad afrocubana. Desde las letras con Guillen, la música con Buenavista Social Club, hasta las danzas afro, se podría decir que es una de las características más reconocidas de Cuba. Sin embargo, este proceso de reconocimiento internacional ha sido un extenso tránsito para la comunidad afro. En este camino, la relación con otras naciones caribeñas como Haití o la comunidad afro de Estados Unidos, ha sido un eje importante, que permitió configurar una vertiente cultural propia, que nace desde lo afro y que en Cuba se ha podido desarrollar con características particulares.

El arte afrocubano ha tenido diversos momentos que son dignos de destacar, en primer lugar, tuvo un momento originario, cercano a las raíces africanas y muy reprimido por la sociedad criolla (CARBONELL, 2005). Luego, se dio paso a una explosión moderna, durante la primera mitad del siglo XX, donde la relación con las otras comunidades afro nutrió fuertemente este proceso. Aquí se fortaleció la literatura, que permitió mostrar la realidad por tanto tiempo acallada, de las comunidades afrocubanas. Finalmente, durante el proceso revolucionario y posterior al triunfo en el 59', las expresiones afro en la cultura cubana, tuvo otro giro importante, al comenzar un desarrollo cercano a las ideas marxistas y críticas de la realidad. En este giro, fueron muchos los trabajadores del arte que decidieron dar un paso al costado, y terminaron exiliándose del país, como Elio Ruíz. Otros, como Sara Gómez, intentaron desde el cine, aprovechar las nuevas técnicas para mostrar la realidad de las comunidades afro, centrándose en las dificultades socioeconómicas que estas seguían teniendo incluso luego del triunfo revolucionario (WILLIAN, 1994).

En síntesis, la cultura afrocubana ha vivido un proceso de fuertes cambios y adaptaciones, pero todo este camino le ha permitido tener cada vez más un espacio central en la vida cotidiana del país. En la actualidad, la situación cultural cubana no se puede entender sin incluir el inmenso aporte afro, y eso se refleja en la sociedad civil, quienes en la actualidad disfrutan de sonidos, letras, creencias y comidas, fuertemente arraigadas en la herencia afrocubana.

CONCLUSIONES

La revisión bibliográfica realizada sobre la cuestión afro en Cuba, ha permitido tener un entendimiento más integral acerca de esta situación. La intención de analizar lo afrocubano desde tres ejes como lo social, político y cultural, entregó mucha información que no se manejaba al respecto. A partir de esto, se puede concluir que la situación de la comunidad afrodescendiente en Cuba no se aleja mucho de la situación que se vive en otros países de la región con similar presencia afro. Su historia y camino para llegar a la actualidad, se ha visto marcada por un fuerte racismo colonial, el cual perdura hasta nuestros días y ha inundado las

diversas esferas de la sociedad. No obstante, también me parece correcto exponer que dentro de todo este camino, han existido diferentes situaciones que han modificado el diario vivir de los afro cubano. Sin lugar a duda, no es lo mismo ser afro cubano a inicios del siglo XX, que después del triunfo revolucionario. Las reclamaciones afro cubanas siguen siendo igual de válidas en ambos contextos, pero entiendo que ha habido cambios significativos que han sido valoradas por un grupo no menor de afro cubanos.

33

Frente a todo lo expresado antes, me parece importante señalar que la situación afro cubana no ha sido un tema de gran interés para las ciencias sociales latinoamericanas, lo cual me parece grave, ya que es una de las naciones más importante en cuanto a la trata de esclavos durante el período colonial. Además, es una situación que se puede abordar desde distintas vertientes, algo que se trató de realizar en esta investigación. La cuestión afro cubana puede ser entendida como un proceso que históricamente ha estado a la vanguardia de lo afro en nuestra región, desde los primeros clubes sociales, hasta el desarrollo artístico y político que tiene en nuestros días.

En síntesis, la historia cubana está atravesada de punta a punta por la esclavitud y lo afro descendiente. Es una historia rica y diversa que ya ha sido estudiada, pero que pudiese entregar muchas más pistas sobre el devenir de la comunidad afro en nuestra región. Además, al ser Cuba una nación de basta influencia desde 1959 a la fecha no sólo en América, sino que también en el mundo, su desarrollo en el tema étnico-racial puede ser de gran ayuda para los desafíos futuros, que buscan hacer del mundo, un espacio digno para todas las personas, sin importar su origen sociocultural.

AGRADECIMIENTOS

A modo de reconocimiento, quisiera mencionar que el presente estudio fue elaborado en el contexto del desarrollo de la cátedra de Estudios Afrolatinos, de la Universidad Alberto Hurtado. En particular, quisiera agradecer a la profesora Nicole Chávez, quien me entregó las herramientas y la confianza para desarrollar el artículo. Me parece importante mencionar que desde Chile, también se esta pensando la cuestión afro, y que existen espacios universitarios y académicos desde donde se buscan poner en tensión las relaciones sociohistóricas que han existido en la región para con la población afrolatina.

REFERENCIAS

BETANCOURT, J. R. Castro and the Cuban Negro. **The Crisis**, [s. l.], v. 68, ed. 5, p. 270-274, 1961.

CARBONELL, W. Cómo surgió la cultura nacional. **Biblioteca Nacional José Martí**, La Habana, Cuba, 2005.

FOGEL, J.F. La revolución pendiente en Cuba, acabar con el racismo. **The New York Times**, Paris, p. 1, 30 out. 2019. Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2019/10/30/espanol/opinion/racismo-cuba.html>. Acceso: 14 ago. 2020.

GALLEGO, J. La esclavitud en la América Española. **Encuentro**, España, 2005.

GUERRA, L. Visions of power in Cuba: Revolution, redemption, and resistance (1959-1971). **Chapel Hill: The University of North Carolina Press**, United States, 2012.

GURIDY, F; HOOKER, J. Corrientes de pensamiento sociopolítico afrolatino americano. **Estudios afrolatinoamericanos**.: Una introducción, Buenos Aires, p. 219-267, 2018.

HELG, A. Afro-Cuban Protest: The Partido Independiente de Color. **Cuban Studies**, [s. l.], ed. 21, p. 101-121, 1991.

HOWE, L. La producción cultural de artistas y escritores "afrocubanos" en el período revolucionario. **Acta literaria**, [s. l.], n. 26, p. 77-87, 2001. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482001002600006
 Acceso: 14 ago. 2020.

PASCHEL, T. Repensando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. **Estudios afrolatinoamericanos**: Una introducción, Buenos Aires, p. 269-315, 2018.

ROUMAIN, J. Gouverneurs de la rosée. **Alexandria: Alexander Street Press**, [s. l.], 2008.

WADE, P. Interacciones, relaciones y comparaciones afroindígenas. **Estudios afrolatinoamericanos**: Una introducción, Buenos Aires, 2018.

WILLIAM, L. Cultura afrocubana en la Revolución: Entrevista a Elio Ruiz. **Afro-Hispanic Review**, [s. l.], v. 13, n. 1, p. 37-45, 1994.

APARTHEID: SEGREGAÇÃO RACIAL NA ÁFRICA DO SUL

Maria do Carmo Gonçalves da Silva Lima²¹

35

RESUMO: O presente trabalho tem por objetivo analisar o regime de segregação racial na África do Sul, denominado *Apartheid*, desde sua institucionalização em 1948 até o seu término em 1994. Para tanto, buscou-se compreender o contexto histórico de colonização da África do Sul, por meio dos holandeses e ingleses, e a situação de marginalização imposta aos nativos pelos europeus. Diante da segregação nos diferentes aspectos que lhes era imposta, negros e mestiços, buscaram combater a supremacia europeia por meio de protestos, movimentos, guerrilhas. Nelson Mandela foi um dos mais influentes líderes dos movimentos para superação do *Apartheid*. Para fundamentação desta pesquisa, foi utilizada a pesquisa bibliográfica, bem como, a análise de diferentes pesquisas que versam sobre o tema.

PALAVRAS-CHAVE: *Apartheid*; Segregação racial; África do Sul.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum35-48

²¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, Pr. E-mail: mcgs.lima@hotmail.com.

INTRODUÇÃO

Na história da colonização de diferentes países hoje constituídos, está a história de povos que foram marginalizados, oprimidos, subjugados e escravizados por seus colonizadores. A África do Sul reflete esse panorama de discriminação àqueles considerados “diferentes” pelos conquistadores. Pois, os métodos utilizados pelos colonizadores para conquista dos povos e, conseqüentemente, dominação de novos territórios, estavam atrelados aos conceitos que se tinha na época, de que os humanos são distintos em suas espécies e existem graus qualitativos que determinam as diferenciações entre as espécies, considerando umas melhores, mais avançadas e outras piores, mais atrasadas.

A ideia discriminatória acerca da espécie humana teve origem no conceito em que foi definido o termo “raça”, que no latim significa *ratio* – classificação da espécie humana. Assim, essa designação do termo raça, refere-se a espécies designadas como boas ou ruins e, distinguindo-as desta forma dá-se a impressão de que um julgamento pejorativo foi estabelecido a determinados grupos sociais, sendo que um grupo era considerado mais desenvolvido e, portanto, de melhor qualidade, e outros menos desenvolvidos, atrasados e tidos como inferiores, em comparação ao outro grupo.

Assim, os seres humanos foram classificados em seis “raças”: “a europeia, ameríndia, asiática, selvagem e as monstruosas”. Com a miscigenação dos povos, a distinção de raças passou a ser definida de acordo com as características físicas das pessoas, principalmente pela cor da pele. “A partir deste momento, os brancos sempre foram denominados uma ‘raça superior’, e negros e amarelos (os asiáticos) uma ‘raça inferior’, que ficaram subjugados à primeira” (NASCIMENTO, 2009, p. 15).

A Lei de Registro Populacional, promulgada em 1950 na África do Sul, classificou a população em quatro grupos raciais: branco, mestiço, asiático (de origem indiana) e negro ou africano. De acordo com os critérios governamentais africanos, na década de 1990, 73 % da população sul-africana era negra, enquanto apenas 13,5% eram brancos (JONGE, 1991).

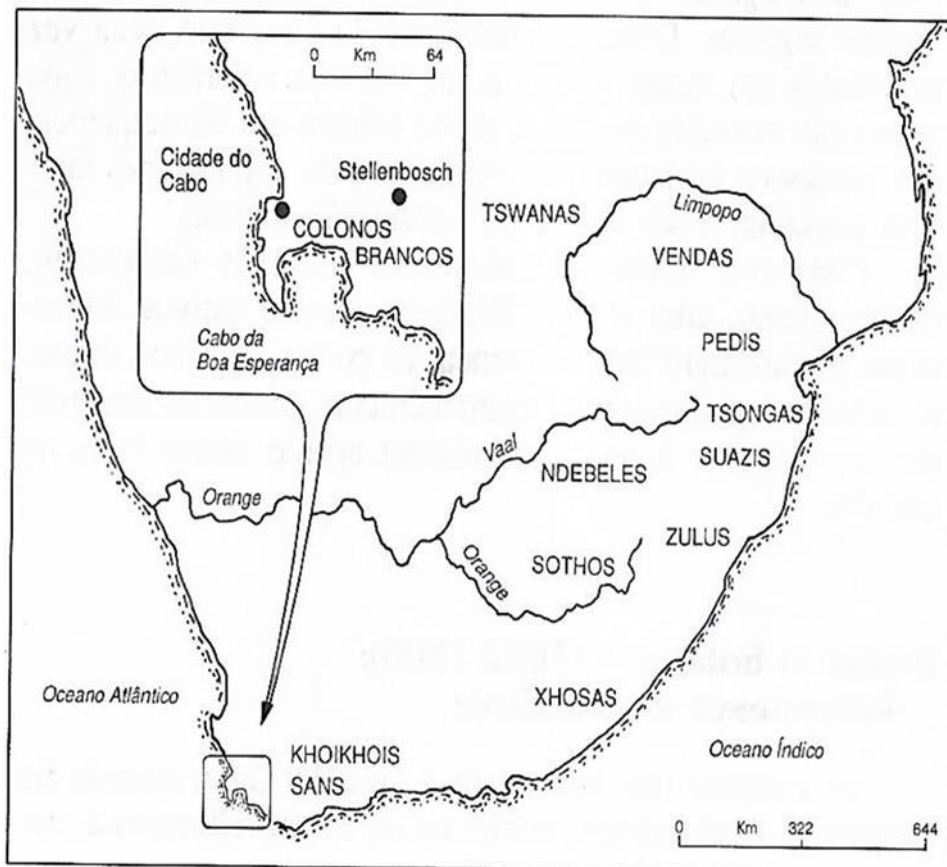
A população da África do Sul foi constituída por negros que viviam em tribos distintas, com dialetos, estruturas políticas e sociais diversificadas e modos de vida peculiares de cada povo. Apesar das diferenças existentes entre as tribos, todos viviam em grandes dificuldades devido aos fatores climáticos e econômicos que prevaleciam na região e, assim, havia a cooperação mútua e a convivência entre os nativos. No entanto, não queremos afirmar que a convivência entre todas as tribos era pacífica, mas, afirmamos que havia uma organização social peculiar àquela população nativa. A chegada dos colonizadores provocou o deslocamento dos povos africanos e, a estes foi imposta as regras e costumes dos europeus, ocasionando na perda dos costumes étnicos, língua e crenças das diversas tribos africanas. No final do século XVIII, com a conquista do Reino Unido na disputa da Colônia do Cabo, várias tribos nativas desapareceram e outras novas foram criadas devido à miscigenação entre os povos (JONGE, 1991).

Este artigo busca de maneira geral analisar o regime de segregação racial na África do Sul, denominado *Apartheid*, especificando de maneira clara e objetiva,

o que foi o regime de segregação racial, como foi implantado oficialmente e os fatores que contribuíram para o seu término.

APARTHEID: ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Imagem 1: O Sul da África no fim do século XVII



Fonte: Klaas de Jonge (1991, p. 16).

A história da segregação racial, entre negros e brancos, na África do Sul é remota ao período do *Apartheid*. A pesquisadora Lorrane Nascimento afirma que, em 1660, quando Jan Van Riebeeck, líder da Companhia Holandesa das Índias Orientais, primeiro grupo de holandeses vindos para a região do Cabo na África, para implantar uma estação de reabastecimento de seus navios em trânsito para a Índia, deu ordens para que construíssem uma cerca ao redor do local em que residia a comunidade holandesa, para que estes ficassem afastados dos nativos da região. “Esta cerca começava no rio Liesbeeck, passava pela área que atualmente considera-se serem os subúrbios da Cidade do Cabo” (NASCIMENTO, 2009, p. 20).

De acordo com o historiador Klaas de Jonge (1991, p. 16):

Antes da chegada dos holandeses, a área do Cabo tinha sido ocupada pelos khoikhois (hotentotes), um povo de pastores, e pelos sans (bosquímanos), caçadores e coletores, ambos pertencentes ao grupo linguístico khoisan. Também o interior do sul da África era habitado por

povos agricultores de língua banto, como os ngunis (xhosas, zulus, suazis e ndebeles), sothos (basothos, pedis e tswanas), vendas e Tsongas.

Com a chegada dos holandeses, muitos pastores nativos que habitavam a região do Cabo, foram mortos ou forçados a servidão. Os nativos que não concordaram com o que estava lhes sendo imposto, travaram a “Primeira Guerra de Resistência da África do Sul”. No entanto, não puderam impor forte resistência diante do forte armamento que possuía a Companhia, restando aos *Khoikhois*, migrarem para outra parte da colônia holandesa. Muitos dos colonos holandeses desenvolveram um modo de vida semelhante aos pastores nativos que ali viviam, tornando-se seminômades na criação do gado (PEREIRA, 1986).

Assim, a expansão europeia na região do Cabo foi ganhando terreno gradualmente. No início, a região foi ocupada apenas pelos funcionários da Companhia Holandesa, mas com o passar do tempo chegaram os *böers*.²²

Estes pertenciam à Igreja Reformada Holandesa, tinham convicções calvinistas e possuíam um estilo de vida bastante particular. Uma de suas peculiaridades era a utilização de mão de obra escrava de vários grupos étnicos. Em meados de 1700, a população da Colônia do Cabo já abrangia imigrantes não só holandeses, mas também escandinavos, alemães e franceses – estes últimos haviam fugido de perseguições religiosas decorridas da revogação do Edito de Nantes por volta de 1685 (NASCIMENTO, 2009, p. 21).

O professor Demétrio Magnoli (1992) afirma também que, além dos colonos *böers*, havia ainda escravos africanos e malaios (trazidos das Índias Orientais). Os mestiços provenientes das relações entre negros e brancos, foram denominados de *coloureds*.

Ao longo do século XVIII os *böers* organizaram expedições para o interior da Colônia do Cabo, em direção ao nordeste da região. Ocupando as pradarias do interior, em busca de novas terras. Esse movimento ficou conhecido como *treks* (jornadas ou migrações).

Os *treks* colocaram os colonos em contato com outro grupo étnico nativo, formado pelos bantos. Muito mais numerosos que os hotentotes da costa, os bantos parecem ter migrado para a África meridional em vagas incessantes originadas na Ásia central em torno de 1500 a. C. Tecnicamente mais evoluídos que os pastores hotentotes, praticaram a agricultura, conheciam a metalurgia do ferro e mantinham redes de comércio de metais e escravos com os árabes que frequentavam o litoral oriental. Ao contrário dos hotentotes, os bantos do interior opuseram uma resistência tenaz e, às vezes, dramática ao avanço da colonização *böer*. Os conflitos com os africanos chegaram a degenerar em verdadeiras guerras, conhecidas como guerras cafres, nome de um dos principais grupos tribais bantos. As duas primeiras guerras cafres, em 1779 e 1789, assinalaram o encerramento do período inicial da colonização da África austral (MAGNOLI, 1992, p. 19).

²² “O termo *böer*, que significa agricultor em língua afrikaans, foi o nome com o qual os britânicos referiram-se, pejorativamente, aos descendentes dos colonos holandeses. Ao *böer* nômade, ciador de gado, foi dado o nome de *trekboer*. Posteriormente todos esses descendentes de holandeses chamaram-se a si mesmos *afrikander* ou *afrikaner*” (JONGE, 1991, p. 12).

A Colônia do Cabo ficou sob dominação holandesa por quase um século. Todavia, em 1795 o território foi anexado à Coroa Britânica, devido a sua localização estratégica para o comércio de especiarias empreendido pelos britânicos. E, assim, os ingleses começaram a se estabelecer cada vez mais em solo africano, inserindo a educação, a industrialização e a urbanização do país (NASCIMENTO, 2009). De acordo com a pesquisadora Lorraine Nascimento, a ocupação britânica em solo africano se deu por causa das conquistas empreendidas pelo imperador francês Napoleão Bonaparte, que dominava boa parte da Europa. A Inglaterra, para não perder a ligação que possuía entre a Europa e as Índias Orientais, decidiu ocupar a região do Cabo. “Em 1814, a Holanda assinou a Convenção de Londres e após receber um pagamento de seis milhões de libras esterlinas, a Colônia do Cabo tornou-se de forma legal colônia inglesa” (NASCIMENTO, 2009, p. 23).

Com o estabelecimento dos ingleses na África do Sul, desencadeou-se um conflito entre o empreendimento de colonização britânico e a sociedade *böer*.

O choque entre o poder britânico e o modo de vida *böer* manifestou-se já de início no plano cultural, como oposição entre as missões religiosas anglicanas e a Igreja Reformada Holandesa e entre a língua inglesa e o dialeto dos colonos, uma adaptação africana do holandês mais tarde codificado no idioma *africâner*. Contudo, o cerne do conflito encontrava-se no projeto de recolonização conduzido pelo Ministério Colonial de Londres, que implicava profundas transformações na organização da propriedade da terra e da força de trabalho. A administração colonial britânica implantava por essa época um sistema inovador de relacionamento com os territórios africanos conhecido como *Indirect Rule*. Ele consistia na concessão de um certo grau de autonomia para os territórios coloniais e no estabelecimento de autoridades locais associadas a Londres. No fundo, procurava-se criar uma camada de dirigentes nativos vinculada à Coroa, a fim de reduzir o papel da força na manutenção da soberania britânica. A aplicação do *Indirect Rule* impunha a fixação de limites especiais estáveis para o povoamento europeu e a definição de leis claras e gerais para o relacionamento entre os colonos e os nativos (MAGNOLI, 1992, p. 20).

A administração colonial inglesa era mais liberal que a holandesa. A coroa britânica decretou em 1828, direitos iguais, independentemente da cor, e em 1834 aboliu a escravidão (JONGE, 1991). Ainda, nas análises do historiador Klaas de Jonge (1991, p. 20-27):

A emancipação dos escravos e dos hotentotes era, na concepção dos *africâneres*, contra as leis de Deus. Tal concepção, fundada em interpretações do Velho Testamento da Igreja Reformada Holandesa, continha elementos ideológicos bastante significativos para se entender a revolta dos *böeres*. [...] as repúblicas *böeres* adotaram uma política racial abertamente desigualitária: o princípio orientador fundamental era o de que, fosse na esfera do Estado ou na Igreja, as relações entre europeus e africanos não podiam acontecer no mesmo plano.

O estabelecimento dos colonos ingleses em território africano não foi pacífico, pois acabaram se envolvendo em inúmeros conflitos por disputas territoriais, já que as boas terras estavam sob domínio dos *böers* ou dos nativos. Grande parte das famílias inglesas migraram para as áreas urbanas do território

africano, onde era possível encontrar ouro e diamantes. Assim, por volta de 1880, os ingleses passaram a cuidar dos negócios da colônia, administrando a riqueza mineral obtida. Necessitava-se de mão de obra barata e, com a abolição da escravidão na África do Sul, os britânicos acreditavam que obteriam trabalhadores sem alto custo por meio dos nativos que necessitavam de trabalho. Nesse sentido, foram criadas leis que determinavam os direitos e deveres dos trabalhadores negros e de seus empregadores, os brancos. Surgiram as primeiras áreas residenciais criadas para os negros separadamente dos brancos (os Bantustões), e todo um conjunto de normas que serviriam de base para a estrutura política e administrativa do *Apartheid*, que logo seria imposto à população africana (CUNHA, 2012).

As regiões em que os colonizadores ingleses se fixaram, conhecidas como Transvaal²³, Orange²⁴, e Natal²⁵, estavam sendo ocupadas há décadas pela população *bôer*. No entanto, com a descoberta dos metais preciosos na região, a coroa inglesa deixou de reconhecer como território *bôer* e passou a incorporá-lo como pertencente a Colônia do Cabo, de posse britânica, o que gerou em 1899, o conflito entre *afrikanders* e ingleses conhecido como a “Guerra Anglo-Bôer”, a maior guerra entre brancos na história sul-africana (NASCIMENTO, 2009, p. 28).²⁶

Essa Guerra teve três fases. Os *bôers* por possuírem grande conhecimento do território, estando em maior número e saberem guerrilhar, venceram a primeira fase, penetrando na região do Cabo e de Natal (JONGE, 1991).

A segunda fase teve início em fevereiro de 1900, e foi marcada pelo sucesso britânico:

Com 400 mil homens na África do Sul, trazidos inclusive do Canadá, Austrália e Nova Zelândia, os britânicos avançaram por três frentes sobre o Orange e o Transvaal, ocupando Bloemfontein em março, Johannesburgo em maio e Pretória em junho (MAGNOLI, 1992, p. 33).

Na terceira fase, houve o enfrentamento de pequenos comandos *bôeres* contra os ingleses:

²³ O Transvaal foi criado pelos *trekers* de 1838, tendo por capital a cidade de Pretória [...]. Nessa república o individualismo *bôer* manifestou-se no seu grau extremo, de forma que o novo Estado jamais ultrapassou o estágio de uma frouxa federação de vilarejos orgulhosos da sua autossuficiência (MAGNOLI, 1992, p. 26).

²⁴ O Estado Livre do Orange nasceu do *Trek*, em 1836 e a sua população foi ampliada com a chegada dos *bôeres* derrotados no Natal (MAGNOLI, 1992, p. 24).

²⁵ O Natal era quase desconhecido dos brancos até 1838. Com exceção de uma estreita faixa costeira e do núcleo de comerciantes de Port Natal [...] o Natal era povoado apenas pelos *bantos*, principalmente *zulus*. Contudo, após a vitória de Blood River os *trekers* de Pretorius estabeleceram uma república *bôer* em torno de Pietermaritzburgo (MAGNOLI, 1992, p. 24).

A resistência foi vencida com o recurso a campos de concentração e queima de fazendas bôeres. Finalmente, em maio de 1902, o Transvaal e o Orange assinaram a rendição. Submetendo-se à soberania da Coroa e aceitando a garantia da independência dos seus Estados no interior do Império e uma indenização de 3 milhões de libras esterlinas para a reconstrução das propriedades devastadas (MAGNOLI, 1992, p. 33).

A Guerra Anglo-Böer pareceu colocar um fim a causa nacionalista dos *Afrikander*. Subjugados pelas consequências do pós-guerra, os *böers* migraram para as cidades. Todavia, não conseguiam bons trabalhos, e precisaram competir com a classe trabalhadora que outrora exploraram: os negros e os *coloureds*. Os *afrikanders* não aceitavam trabalhar com negros e mestiços e dividir o espaço com uma raça considerada por eles como “inferior”. Assim, pretendiam reafirmar a posição que possuíam como “superiores”, organizando-se para que houvesse separação entre as raças.

O historiador Klaas de Jonge afirma que as décadas seguintes mostraram o crescimento e desenvolvimento de um nacionalismo *böer* que se renovara após a derrota de 1902. Segundo o historiador: “Esse novo nacionalismo triunfou em 1948, quando o Partido Nacional tomou o poder”. Jonge ainda afirma que: “Para os africanos e os asiáticos, o resultado da Guerra dos Böeres representou um retrocesso político e uma exclusão completa do sistema de representação parlamentar (JONGE, 1991, p. 34-36).

O Partido Nacional era composto pelos *böeres* que excluía das práticas democráticas os negros, os asiáticos e os mestiços, pois somente os brancos podiam votar e eram a maioria no eleitorado. Diante disso, se as décadas seguintes foram promissoras para os *Afrikanders* mas, para os negros, os dias vindouros seriam pesados, pois os poucos direitos que ainda lhes restavam, seriam tirados.

O REGIME DE SEGREGAÇÃO RACIAL NA ÁFRICA DO SUL

O século XX na África do Sul foi marcado por mudanças na estrutura política e governamental do país. Da união da região do Cabo, Transvaal, Orange, Natal, foi aprovada a Constituição da União Sul-Africana. Na liderança dessa Constituição, estavam os Afrikâneres que permaneceram no poder desde a fundação da União, em 1910, até 1924, intensificando o nacionalismo *böer*, pois a população negra foi privada do direito ao voto e à propriedade da terra (PEREIRA, 2008). Ainda, de acordo com a pesquisadora Analúcia Danilevicz Pereira, quando do estabelecimento da União Sul-Africana, a partir de 1910, o país tornou-se independente da Coroa britânica e várias leis segregacionistas foram implementadas.

Entre elas, o Native Labour Act, de 1913, estendeu aos trabalhadores urbanos o sistema de submissão vigente nas fazendas, dividindo a África do Sul em duas partes: 7% do território nacional foram deixados aos negros, os quais representavam 75% da população (bantustões), e 93% das melhores terras foram entregues aos brancos, que correspondiam a 10% da população (PEREIRA, 2008, p. 140).

A pesquisadora afirma também que nas reservas destinadas aos negros, predominava a agricultura de subsistência e, nas demais regiões, a exploração

intensiva da terra. Assim, sem terras para trabalhar e adquirir o próprio sustento, os negros eram vistos como uma reserva permanente de mão de obra barata.

Foram criadas leis especificamente para os negros, como o *Master-Servant Act*. Esta lei “[...] estabelecia os direitos e deveres do trabalhador negro e seu empregador branco, sendo que se tornava crime o trabalhador se demitir de seu emprego, e ficava proibido a qualquer negro que não possuísse emprego circular pela colônia” (NASCIMENTO, 2009, p. 25). Diante disso, muitas famílias imigraram para a África do Sul em busca de trabalho.

Nesse período, foram criados os primeiros Bantustões (áreas residenciais criadas para os negros). A intenção era separar negros e brancos, para que tivessem vidas diferentes, com casas e nações separadas, de acordo com a cultura e crença que possuíam. Todavia, devemos considerar que os brancos eram considerados “superiores” aos negros, o que justificava toda e qualquer forma de separação, exploração e discriminação. Na cultura *Afrikander* era inaceitável conviver com negros ou mestiços, ou dividir o mesmo espaço com as raças “inferiores”. Essas ideias foram ainda mais reforçadas na década de 1930 quando:

[...] inúmeros jovens africanders estavam voltando de diversas localidades na Europa, especialmente da Holanda e da Alemanha, após terem concluído suas graduações. Estes jovens voltaram cheios de novas ideias e, influenciados pelo nazismo de Hitler, criaram uma ideologia de pureza racial na elite intelectual sul-africana. Não havia a intenção de extermínio de raças, mas sim, a ideia de que pelo fato de possuírem culturas e crenças diferentes, brancos e negros deveriam viver separadamente para o seu próprio bem (NASCIMENTO, 2009, p. 32).

Diante do avanço dos ideais segregacionistas que ganhavam cada vez mais força, a imposição das práticas discriminatórias em forma de leis tornava-se patente. Diante disso, o pesquisador Danilo Pereira da Fonseca (2014, p. 5-6) afirma que:

O regime do Apartheid tem seu início oficial no ano de 1948 com a vitória eleitoral do Partido Nacional (PN). Assim que assume o governo da África do Sul, o PN começa a instituir toda uma legislação que visa segregar “legalmente” a população branca da população negra. É evidente que tal projeto segregacionista não foi construído apenas a partir da eleição do Partido Nacional, o qual também teve a corroboração de outros grupos vinculados à população branca sul-africana. O que o PN fez foi agregar múltiplas leis dispersas de segregação (e de favorecimento à população branca em detrimento a população negra) que já existiam, dando uma forma conjunta e aprofundando de modo cruel o projeto segregacionista. Ou seja, com a eleição do Partido Nacional e a instituição do regime do Apartheid, a segregação racial se torna central dentro da política sul-africana, e, o que antes era feito de maneira dispersa, com o PN se torna a ordem do dia durante cinco décadas.

A pesquisadora Lorrane Campos do Nascimento (2009, p. 33) também considera que:

Os direitos políticos, civis, econômicos, sociais e culturais dos negros foram extintos, perdurando tal situação por mais de 40 anos. As diferenças raciais foram oficializadas, e a segregação atingiu todas as relações sociais sul-africanas. Ficou estabelecido que negros não tinham direito a voto, que haveria separação nas escolas e universidades, nos transportes

públicos, nos empregos, nos esportes, nos hospitais, nos locais de entretenimento, nos cemitérios e até mesmo nas relações conjugais. Esse foi o sistema do *Apartheid*, isto é, o “desenvolvimento separado” ou “liberdade separada”. Para o discurso dos afrikanders, os negros tinham recebido sua parte de direito, poderiam desenvolver sua própria nação, tal como os brancos estavam fazendo. Eles não seriam mais considerados como inferiores, apenas diferentes.

A palavra *Apartheid* teve origem na língua *afrikaans* (língua crioula derivada do holandês antigo), e significa: separação ou segregação, designando “[...] a doutrina oficial que orientou a política do governo sul-africano até 1990” (JONGE, 1991, p. 9). A partir de 1948, o Partido Nacional se incumbiu à tarefa de transformar essa prática separatista num complexo e elaborado sistema legal.

A Lei de Registro Populacional promulgada em 1950, classificava os sul-africanos de acordo com a cor da pele da população, dividindo-os em brancos, negros, mestiços e asiáticos. Nascimento (2009, p. 32-33) explica que a partir desta Lei, teve origem a Lei de Constituição das Pátrias Bantu, que definia os territórios nacionais que abrigaria todas as tribos negras do país. “Com isso, os negros deixavam de ter cidadania sul-africana, para ter a cidadania de sua Pátria Bantu – Xhosa, Zulu, Twasa, Nguni, Venda, Swazi, Ndebele ou Sotho”.

Os direitos políticos, econômicos e sociais da população, eram outorgados a partir da classificação da cor de pele (MAGNOLI, 1992). O historiador Klaas de Jonge (1991, p. 11) explica como era feita essa classificação:

Os procedimentos para definir a “raça” a que pertenciam as pessoas eram uma verdadeira loucura. Um dos “critérios” era enrolar fios de cabelo do indivíduo em questão numa caneta: se o cabelo se mantivesse firmemente encaracolado depois de retirada a caneta, a pessoa era classificada como mestiça. Assim se definia uma vida para sempre.

Diante disso, ser classificado como negro tinha consequências graves, e várias leis foram criadas para impedir que negros e brancos se socializassem. Inicialmente foi criada a Lei das Áreas de Grupo, votada em 1950 e reformulada em 1966, “[...] que proibia a residência de membros de um grupo populacional nas zonas destinadas a outro grupo, embasando a segregação racial urbana. [...] Desse documento legal derivou um outro, a Lei da Circulação dos Nativos” (MAGNOLI, 1992, p. 42).

A Lei da Circulação dos Nativos, teve vigência até 1986 e, nesse período, os negros eram forçados a carregar permanentemente seu documento chamado de passe, onde constavam os antecedentes da pessoa. Se o negro fosse encontrado sem o passe, seria culpado de delito e receberia punição com multa ou prisão. A cada ano, milhares de negros foram levados à prisão e muitas famílias foram desintegradas devido as leis impostas (JONGE, 1991).

Em 1953 foi instituída a Lei da Conservação de Diversões Separadas. Esta lei tinha por finalidade a separação das classes raciais nas mais diversas localidades como: praias, transportes, piscinas, bibliotecas, banheiros públicos, teatros, cinemas, jardins públicos e ginásios de esportes. Segundo o historiador Klaas de Jonge (1991, p. 12):

Essa segregação das áreas residenciais e de locais e serviços públicos foi chamada “pequeno apartheid”, em contraposição à segregação total ou “grande apartheid”, que almejava a criação de uma África do Sul exclusivamente branca através da expulsão dos negros. Para esse fim, os bantustões seriam tornados “independentes” e cada negro passaria a ser cidadão do bantustão com o qual guardasse ligações étnicas. Os dois pilares da política do “grande apartheid” foram a independência formal dos bantustões e a migração de sua força de trabalho para as áreas de residência e atividade econômica dos brancos.

Demétrio Magnoli (1992) defende que os bantustões eram áreas superpovoadas, pobres e inférteis de toda a África do Sul, pois as terras não eram suficientes para a população, já que não houve mudanças na delimitação das áreas e, com o tempo, a população cresceu e o território continuou o mesmo. Diante disso, Magnoli (1992, p. 60) afirma que: “Por meio dessa estratégia de ‘dividir para governar’, o governo pretendeu desorganizar a classe operária negra, destruir sua consciência nacional, diminuir sua militância e transferir a luta política para os bantustões, distantes das velhas zonas industriais”. O autor afirma ainda que a finalidade do pequeno *Apartheid* era frear o processo de urbanização dos negros, enquanto que o grande *Apartheid*, visava impedir que a maioria numérica negra se convertesse em uma maioria política.

Entretanto, Nascimento (2009) defende que durante o período do *Apartheid*, mesmo com a toda a segregação que foi imposta a população negra, estes possuíam a maior renda *per capita* que qualquer outra população dos demais países africanos, devido à grande extração de metais preciosos encontrados na África do Sul, o que a tornou no país mais rico de toda África Austral do período. Esse crescimento econômico da África do Sul, foi devido aos grandes investimentos feitos pela Grã-Bretanha, seu principal investidor estrangeiro, e os baixos salários ofertados a população negra. Nas análises do pesquisador André Luiz Soares Branco (2004, p. 38):

Durante esse regime, a rentabilidade do capital estrangeiro nessa região mostrou-se estimulante, pois segundo dados da ONU, os salários dos trabalhadores negros em 1945 correspondiam em média a 25% do salário pago ao trabalhador branco e, em 1970, correspondiam a 17%. [...] O operariado negro irá ocupar por lei uma posição distinta e inferior ao do operário branco, que se identificava com a ideologia dominante, pois seus privilégios dependiam da própria sobrevivência desse sistema.

No entanto, a partir da década de 1970, os países estrangeiros começaram a pressionar a minoria branca sul-africana, por meio de boicotes políticos e econômicos, para forçar o governo da África do Sul a dar início a um programa de reformas que eliminasse o sistema de segregação racial no país. Entretanto, isso não ocorreria sem muitas reivindicações, protestos e mortes por parte da população negra.

RESISTÊNCIA PARA DAR FIM AO APARTHEID

Muito se pensa que o Apartheid teve início em 1948, com a ascensão do Partido Nacional e que seu fim tenha ocorrido com a derrota eleitoral do mesmo partido. No entanto, como analisamos, esse sistema segregacionista teve origem antes mesmo da vitória do Partido Nacional em 1948. Os líderes do Partido apenas fortaleceram e institucionalizaram as práticas discriminatórias já estabelecidas.

Nesse sentido, cabe compreendermos também que alguns dos fatores que conduziram a queda do Apartheid, também remota nas décadas anteriores a ascensão do Partido Nacional (HARRIS, 2009).

Em 1912, os *coloureds* criaram o Congresso Nacional Africano – CNA. Esse Congresso tinha como objetivo defender os mestiços que não aceitavam a maneira discriminatória como eram tratados pelos brancos, pelos *afrikanders* e pelos ingleses. Pois os mestiços não se viam como diferentes da população branca. Mahandas Karamchad Ghandi, advogado indiano que viveu na África do Sul durante 21 anos, tomou frente na luta dos *coloureds* contra as desigualdades existentes na África, lutando pela inclusão política e igualdade de condições para todas as raças (NASCIMENTO, 2009).

O historiador Brent Harris (2009, p. 39) afirma que:

O CNA solicitou a interferência do governo britânico e organizou marchas de protesto e campanhas não violentas, desafiando a legislação do apartheid, até ser forçado ao exílio, quando a organização foi proibida em 1960, junto ao Congresso Pan-Africanista (CPA), formado por um grupo de africanistas que tinham cindido com o CNA em 1959. Depois disso, o CNA adotou a luta armada, buscou apoio internacional na luta contra o apartheid e fez campanha pela imposição de sanções econômicas contra a África do Sul. Enquanto isso, a resistência política crescia dentro da África do Sul nas décadas de 1970 e 1980, atingindo seu auge com a Insurreição de Soweto, em 1976, e a Insurreição de Vaal de meados até o final dos anos 80.

Em 21 de março de 1960, o Congresso Pan-Africano, organizou um protesto pacífico na cidade de *Sharpeville*, em oposição a Lei do Passe que controlava os negros e os *coloureds*. O protesto teve repressão fortíssima da polícia sul-africana que matou 69 pessoas e deixou aproximadamente 180 feridos. A partir desse episódio, o Congresso Pan-Africano foi impedido de organizar qualquer tipo de manifestação, sendo considerado um movimento ilegal (MAGNOLI, 1992).

O Congresso Nacional Africano também enfrentou grandes dificuldades na defesa da população negra e mestiça. Segundo Harris (2009, p. 40), agentes do governo sul-africano se infiltraram na ala militar do CNA, “[...] e várias de suas bases em países vizinhos foram atacadas pela Força de Defesa Sul-Africana”. No final da década de 1980, o CNA foi esmagado.

Dentre os principais líderes dos movimentos PCA e CNA, estavam Nelson Mandela e Oliver Tambo²⁷. Antes do impedimento dado pelo governo sul-africano

²⁷ “Em 1943, ambos tinham formado a Liga da Juventude do CNA. Mandela provinha da família real xhosa do atual Transkei. Tambo também era do Transkei, mas de origem camponesa. [...] Mandela e Tambo estudaram Direito na Universidade de Fort Hare, fundada por missionários presbiterianos
<http://www.africaeaficanidades.com.br>

ao CNA, o movimento teve sua sede transferida para Lusaka, na Zâmbia e ali, os manifestantes utilizaram técnicas de guerrilha contra o governo. Mandela viajou por diversas partes do continente africano para angariar recursos para a causa negra e, em 1964, foi preso e sentenciado a prisão perpétua na ilha Robben Island (NASCIMENTO, 2009).

No entanto, mesmo com a prisão de Mandela, a luta pela liberdade não cessou, pois, vários outros integrantes do CNA promoveram protestos e incentivaram movimentos estudantis a apoiarem o fim da segregação no país. Como também, a Organização das Nações Unidas – ONU, voltou a atenção para a brutalidade repressiva existente na África, e o Conselho de Segurança aprovou uma resolução que pedia o fim do *Apartheid*. Assim,

No final da década de 1970, a África do Sul começou a perder apoio de seus principais aliados no que se refere ao seu antigo sistema político. Portugal, um dos principais aliados políticos da África do Sul no continente africano, abriu mão de suas colônias, Angola e Moçambique. Na Rodésia, atual Zimbábue, o sistema de segregação racial também estava chegando ao fim (NASCIMENTO, 2009, p. 35).

Diante disso,

[...] a crise e as contradições internas do Apartheid, como o seu próprio esgotamento, fazia com que muitos setores da sociedade *também* começassem a exigir mudanças profundas na estrutura do Estado sul-africano. O descontentamento com o regime também provinha dos próprios setores que o sustentaram por décadas. Com uma profunda crise econômica, cada vez mais as grandes multinacionais que possuíam indústrias no território sul-africano, e que por anos aproveitaram do regime do Apartheid para obter lucros expressivos, começaram a abandonar o país. As próprias classes dominantes (brancas) não conseguiam mais garantir seus ganhos com o modelo de exploração do Apartheid, levando estas a endossarem a necessidade de uma mudança no país (FONSECA, 2009, p. 26-27).

Em 1982, Nelson Mandela e demais membros do CNA que estavam presos, foram transferidos para a prisão *Pollsmoos* iniciando assim, uma série de diálogos com o governo Sul-africano. Após oito anos de conversações, em fevereiro de 1990, Mandela foi liberto da prisão.

Em 1994, foram realizadas as primeiras eleições democráticas na África do Sul e Nelson Mandela foi eleito o presidente do país. Em dezembro de 1996, a Constituição da República da África do Sul foi escrita, entrando em vigor em fevereiro de 1997, determinando formalmente o fim do *Apartheid* e promovendo direitos iguais a todos, independentemente da cor da pele (NASCIMENTO, 2009).

em 1916 na região do atual Ciskei, no Cabo Oriental, que foi até 1959 a única instituição superior aberta aos negros no país” (MAGNOLI, 1992, p. 55).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procuramos compreender como se deu o movimento de segregação racial na África do Sul, denominado *Apartheid*. Para isso, buscamos analisar sucintamente, o contexto histórico da sociedade sul-africana no período em estudo. A chegada dos holandeses e ingleses em território africano, a colonização imposta aos nativos pelos europeus, que desde os primórdios sempre pretenderam minimizar a condição dos negros e mestiços, relegando a estes a condição servil.

47

Compreendemos que as práticas segregacionistas tiveram sua origem em período anterior à ascensão do Partido Nacional. Mas, com a vitória eleitoral do Partido, tais práticas foram então institucionalizadas, o que implicou em grandes danos, nos mais diferentes aspectos, à população negra e mestiça.

Assim, analisamos a imposição do regime de segregação racial na forma de instituição governamental, por meio de inúmeras leis, que deixavam os nativos à margem da sociedade o que implicou em lutas, protestos, mortes, para dar fim ao *Apartheid*. Dentre os mais proeminentes líderes do movimento de lutas, esteve Nelson Mandela que dedicou a própria vida em defesa de seu povo.

Após 40 anos de segregação e discriminação, a situação política na África do Sul começou a mudar. Nelson Mandela foi liberto da prisão em fevereiro de 1990. Em 1994, aconteceram as primeiras eleições democrática sul-africanas e Mandela foi eleito presidente do país. Em dezembro de 1996, a nova Constituição da República da África do Sul foi escrita, vigorando em 1997, finalizando formalmente o fim do *Apartheid*.

REFERÊNCIAS

- BENSON, MARY. **Nelson Mandela: o homem e o movimento**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BRANCO, André Luiz Soares. TEIXEIRA, da Silva Francisco Carlos (coordenador): **Enciclopédia de Guerras e Revoluções do século XX**. 1 Ed. Rio de Janeiro: Editora Campus; 2009.
- CORNEVIN, Marianne. **Apartheid, Poder e Falsificação histórica**. Lisboa, Portugal: UNESCO, 1979.
- CUNHA, Luciana Lima da. **Reflexões da era apartheid e pós-apartheid na comunicação contemporânea**. Trabalho de Conclusão de Curso. 73 f. Universidade Morumbi. São Paulo, 2012.
- FONSECA, Danilo Pereira da. **Direitos humanos na África do Sul: entre o apartheid e o neoliberalismo**. Revista Projeto História, São Paulo, n. 51, pp. 15-39, dez. 2014.
- HARRIS, Brent. TEIXEIRA, da Silva Francisco Carlos (coordenador): **Enciclopédia de Guerras e Revoluções do século XX**. 1 Ed. Rio de Janeiro: Editora Campus; 2009.
- HOBSBAWN, Eric, TERENCE, Ranger. **A Invenção das Tradições**. 1 Ed. São Paulo; Editora Paz e Terra; 1997.
- JONGE, Klaas de. **África do Sul Apartheid e Resistência**. 2ªed. São Paulo; Editora EBOH, 1991.
- MAGNOLI, Demétrio. **África do Sul: o racismo como instituição, conflitos internos e pressões externas, o futuro da África do Sul**. 4 ed. São Paulo: Contexto, 1992.
- NASCIMENTO, Lorrane Campos do. **Análise do Apartheid como crime contra a humanidade**. Monografia. 93 f. Centro Universitário de Brasília. Brasília, 2009.
- NOGUEIRA, Celso (trad). **Mandela a luta é a minha vida**. Editora Globo 6ª edição, ano 1989/ organização. Fundo Internacional de Defesa e Auxílio para África Austral (IDAF).
- WOODS, Donald R. **Por dentro do Apartheid: o cotidiano da resistência na África do Sul**. São Paulo: Best Seller, 1988.

MÃE PRETA DE FILHO BRANCO: A METÁFORA DO BRASIL ESCRAVAGISTA

Luana Fernanda Rodrigues dos Santos²⁸

49

RESUMO: Este trabalho tem como objetivo evidenciar a negação da maternidade negra escrava pelo ofício de ama-de-leite, entre as décadas de 1830 e 1880, no Brasil, e revelar como seu corpo, seu leite e seus sentimentos foram comercializados e usados em prol do enriquecimento e dos desígnios dos senhores de escravos. Para tanto, fez-se uma pesquisa bibliográfica, de cunho qualitativo, em que se expuseram o contexto histórico e a realidade das mulheres em tal função; foram realizadas, também, pesquisas em jornais da época para exibir como se deram os anúncios e a comercialização dessas mulheres e de seu leite, por fim, realizaram-se análises em um poema de Augusto dos Anjos, em que há a retratação da temática aqui abordada. O arcabouço teórico encontra ancoradouro em autores como Deiab (2006), Magalhães e Giacomini (1983), Koutsoukos (2005, 2009); Freyre (2006, 1961/1976), Gullar (2016); Spivak (2010), entre outros. Os resultados apontaram que o cativo humano no país inviabilizou a maternidade das mulheres escravizadas coagindo-as a uma inserção violenta e desumana na família branca, para servir os seus senhores e os seus sinhozinhos. Sua capacidade de lactação, bem como seu corpo foram apropriados para manutenção não só da escravaria, mas da saúde e do bem-estar dos meninos brancos, em detrimento, conseqüentemente, da própria descendência das negras escravizadas. Essa relação entre mãe-preta e filho branco, criada pela experiência da escravidão, ainda reflete sua simbologia até os dias atuais, em que se percebem o desprezo pelos filhos das mulheres negras e a grande mortalidade desses e os garantidos cuidados às crianças brancas ricas, geralmente assistidos por mulheres negras.

PALAVRAS-CHAVE: mulher escravizada; maternidade; ama-de-leite.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum49-63

²⁸ Graduanda em Letras - Universidade de Taubaté. E-mail: luana.santos.06@hotmail.com

INTRODUÇÃO

A maternidade constitui-se como um conceito não estável e tão pouco igualitário. Quando se parte do princípio de que a sociedade, o tempo e o espaço interferem diretamente na maneira como se definem as experiências humanas, a maternidade, então, precisa ser analisada tendo em vista todo o contexto antropológico e sociológico de determinado povo (PRIORE, 1995). No Brasil, *locus* em que se farão as análises propostas, faz-se extremamente necessário trazer à presente discussão os ideais patriarcais e elitistas que demarcaram (ainda demarcam) as relações sociais e mantiveram (mantém) as de nível baixo, sem oportunidades de experimentar uma vida justa e, de fato, democrática.

A mulher negra escravizada pode ter sido a personagem mais explorada na história da opressão cativa no país. A própria legislação pró-abolicionista contribuiu para que a dominação da mulher negra, de seu corpo e de suas características pessoais e genéticas, tidas como de bom valor ao senhor, fosse toda empregada para o benefício das classes senhoriais. Na década de 30, por exemplo, mesmo com a promulgação da lei Feijó, que proibia o comércio transatlântico, milhares de negros foram trazidos violentamente para o Brasil, para que o país conseguisse se manter na nova lógica de mercado mundial (PARRON, 2009). Possivelmente, muitas mulheres também foram trazidas para integrar a escravaria e servir aos seus senhores, inclusive como ama-de-leite. A partir dessa década, então, o número de amas pode ter sido maior (como o número de anúncios o foi) e sua comercialização, mais intensa, em consequência também do poder aquisitivo dos senhores, que se engrateceu em virtude das grandes produções cafeeiras. Nesse prisma, abordaremos, na primeira sessão deste artigo, como a maternidade das escravizadas foi afetada e (trans)formada por diferentes eixos de imbricação, nas décadas de 30 a 80, do século XIX (DEIAB, 2006).

O ofício de ama-de-leite, tão comum e rentável na sociedade brasileira, pode expor muito mais do que mais uma atribuição do trabalho escravo. Para exercer essa função, mães negras tinham, na maioria das vezes, que deixar seus próprios filhos e dedicar-se à criação dos “sinhozinhos”. Ainda na primeira parte deste artigo, mostraremos como essa relação marcou e também liquidou sentimentos e vidas negras (KOUTSOUKOS, 2005; 2009), (MAGALHÃES; GIACOMINI, 1983).

O leite materno das escravizadas, assim como seu ventre, tornaram-se alvos de grande interesse na sociedade aristocrata, não só pela dificuldade que algumas mães brancas tinham para alimentar e criar seus herdeiros, mas porque comercializar tais produtos alavancaria o capital dos senhores de escravos, que viam e tratavam suas cativas também como animais de produção leiteira. Essas discussões e os anúncios de venda e aluguel de amas-de-leite serão expostos na segunda sessão (EL- KAREH, 2004).

Na última parte deste artigo, analisaremos um poema do escritor brasileiro Augusto dos Anjos, intitulado “Recordanza delia mia Gioventú”, composto no século XX. As observações e problematizações acerca do ofício de ama-de-leite e suas implicações, realizadas por essa obra, podem levar-nos a entender melhor a crueldade e as violências sob as quais foram submetidas as mães negras

escravizadas (MACHADO, 2017). A literatura aqui servirá como aporte para clarear e confirmar os apontamentos já trazidos.

Dessa forma, esperamos que essa abordagem evidencie a necessidade de tratar ainda neste século, neste tempo, como o preconceito, a indiferença, os poderes e privilégios classistas continuam determinando vidas e a qualidade dessas vidas²⁹.

AMAS-DE-LEITE: MÃES SEM FILHOS

51

O ato de amamentar, assim como a experiência materna, traz consigo múltiplas ideologias e diversos valores e crenças (BARBIERI; COUTO, 2012). No Brasil, a prática da amamentação natural sempre foi muito comum, principalmente na cultura indígena, logo nos tempos iniciais da colonização. A experiência mais recorrente no país em termos de amamentação, todavia, foi a do aleitamento cruzado, quando uma mulher amamenta uma criança alheia. Na Europa, era recorrente o hábito de as mães disporem de amas-de-leite para não só alimentarem as crianças, mas cuidarem delas durante o período da infância. Esse exercício, que se configurou como parte da cultura europeia, veio para o Brasil juntamente com os colonizadores e impôs, às amas-de-leite, uma nova relação de filiação articulada pelas estruturas de poder (DEIAB, 2006).

Os motivos pelos quais as mães da aristocracia não amamentavam seus filhos eram os mais variados possíveis. A recusa poderia ser por questões maritais, pois os maridos não gostavam do cheiro de leite nas mulheres e, também, devido ao receio das mulheres em ver seus cônjuges iniciarem um relacionamento extra conjugal, já que na época havia um mito de que o esperma estragava o leite, fazendo com que o casal ficasse impedido de ter relações sexuais (BADINTER, 1985). Afora isso, havia aquelas que, por motivos genéticos, apresentavam certa dificuldade para tal prática e aquelas que, por orgulho, recusavam tal posição social. No Brasil, as negras escravizadas foram impelidas a mais essa função, principalmente porque seu leite era considerado mais forte e mais nutritivo às crianças (SILVA, 2015).

O aleitamento cruzado, por mães negras escravizadas, podia se dar de duas formas: interna, quando a ama trabalhava dentro do ambiente familiar dos senhores e ali permanecia para todos os cuidados necessários à criança; e externa, quando as amas recebiam os pequenos em casa (BARBIERI; COUTO, 2012). Essa última opção não era muito recorrente, uma vez que os pais das crianças tinham receio de as amas não cuidarem bem de seus filhos e exporem-nos a alguma situação que poderia colocar em risco a saúde dos seus herdeiros.

A falsa assimilação dessas negras dentro da casa grande implicou fraturas e abandonos. Na função de ama, as escravizadas teriam de, na maioria das vezes, se apartar de seus filhos. Agora, seu leite, seu tempo e seu carinho seriam todos voltados para a assistência da criança branca. O destino de seu filho natural poderia

²⁹ Vale ressaltar que, hoje, mulheres negras já estão optando por não ter filho (LEVY, 2020), pois acreditam que sua descendência sofrerá duramente pelo estigma à cor da pele e, certamente, correrá um risco ainda maior de ser presa “por engano” (MENDONÇA, 2020), ou de morrer estando aos cuidados do patrão branco (G1, 2020).

ser a venda para outra família, a roda dos expostos ou a morte. Delimita-se, assim, a experiência da maternidade negra, restringindo-a a ser vivida, entre o afeto e a violência, nas famílias aristocratas. Conforme apontam Magalhães e Giacomini, a mulher negra na função de ama-de-leite

[...] revela mais uma faceta da expropriação da senzala pela casa-grande, cujas consequências inevitáveis foram a negação da maternidade escrava e a mortandade de seus filhos. Para que a escrava se transformasse em mãe preta da criança branca, foi-lhe bloqueada a possibilidade de ser mãe de seu filho preto. A proliferação dos nhonhês implicava o abandono e a morte dos moleques (1983, p.81).

Assim como o aborto e o infanticídio, práticas existentes na experiência materna das mulheres negras, o ofício de ama-de-leite pode ser encarado como mais uma maneira de essas mulheres perderem seus filhos. De acordo com Venâncio, “Os limites entre a condição de escravo e de abandono eram fluidos” (2004, p. 218). Percebem-se, desse modo, várias perspectivas por meio das quais se pode vislumbrar como foi a maternidade para as negras escravizadas, todas elas, no entanto, desumanas, ao ponto até mesmo de inviabilizarem os espaços reprodutivos dos cativos (MAGALHÃES; GIACOMINI, 1983).

Dentro das casas dos seus senhores, além de servirem para cuidar dos pequenos, também desempenhavam outras funções domésticas. Com uma proximidade maior com seu senhor, não é de se espantar que assédios e cobranças pudessem ser mais frequentes. Dentro de uma sociedade patriarcal, a mulher – principalmente a negra – sempre foi vista como um objeto sexual. Desse modo, aliada à própria legislação³⁰, as escravizadas passam, dentro das casas-grandes, a ser mais exploradas (de todas as formas) e, paradoxalmente, “cuidadas”, uma vez que somente por meio dessas a escravaria subsistiria, tanto pela amamentação dos pueris quanto pela reprodução natural de mais cativos. Havia, de acordo com o historiador Rafael Marquese, uma combinação de dois eixos que perpassaram toda a experiência do cativo humano no país: “humanidade e interesse”. No que tange às escravizadas aqui supracitadas, Marquese aponta que “o tratamento diferente a ser concedido às escravas tinha o objetivo de resguardar seu ventre” (2004, p. 291).

Os interesses senhoriais embasaram-se no aumento do capital financeiro e na permanência do seu *status* e privilégios, afora a humanização (catequização) daqueles que necessitavam de redenção (negros). A exposição das amas-de-leite em quadros familiares pode elucidar todas essas questões que se entrecruzaram à vida cativa. Ao serem fotografadas em um ambiente em que não encontravam nenhuma representatividade, as amas tinham de vestir, literalmente, uma personagem que mostrasse o poderio e o valor aquisitivo das famílias (KOUTSOUKOS, 2005). As joias, o vestido e a criança branca em seu colo apontam para uma arbitrariedade sem tamanho, a uma aculturação que se fez, via de regra, em nome da manutenção da ordem nacional. Na descrição, às vezes, nem os nomes dessas mulheres eram expostos. Foram mulheres silenciadas e subalternizadas pela sociedade e pelos aristocratas, no tempo e na historiografia.

³⁰ Refiro-me aqui à lei de 1850 (lei da abolição do tráfico de escravos).

Essa série de retratos das amas expressa uma metáfora do que fora a escravidão: a princípio mostrada e publicizada com orgulho, e de rosto inteiro; depois escondida, colocada em segundo plano, desfocada e retocada, até ser retirada do (en)quadro nacional (DEIAB, 2006, p. 20).

Essa “assimilação” da ama-de-leite dentro das famílias brancas e sua retratação junto com seus respectivos membros podem trazer uma imagem de uma escravidão “mais doce”, em que os senhores de escravos dispensavam cuidados às suas escravizadas, mostrando-se benevolentes e interessados em suas qualidades de vida física e religiosa. Esse cunho paternalista na administração dos escravos no Brasil, como aponta Marquese (2004), foi um dos motivos para a escravaria se manter e bem se suceder durante quase quatro séculos.

Machado (2017) também aborda a ideia de uma escravidão mais amena que pode ter sido disseminada por aquilo que se produzia a respeito das amas e a despeito de suas vontades e escolhas. Segundo a historiadora,

O fato de muitas pessoas continuarem a ser embaladas pela aparente doçura das relações senhor-escravo representadas por imagens da ama de leite escrava cuidando do bebê branco mostra que as fantasias de uma escravidão branda e de uma democracia racial criada espontaneamente ainda perduram (p. 332, tradução nossa).

Figura 1: Augusto Gomes Leal com a ama-de-leite Mônica



Fonte: ENCICLOPÉDIA Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: <<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra19781/augusto-gomes-leal-com-a-ama-de-leite-monica>>. Acesso em: 19 ago. 2020. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-857979-060-.

As representações sociais têm uma função muito importante na e para a sociedade, uma vez que elas exprimem não só o que é produzido pelo corpo social, mas, sobretudo, aquilo que o constitui (DURKHEIM, 2000). Essas fotografias

(representações) trazem à tona, sob a luz e pela câmera, o sofrimento e a coerção de mulheres que tinham, até mesmo, na negação de sua maternidade, a própria negação de sua condição feminina. De modo desumano, elas têm, na maioria das vezes, sua fisiologia feminina, capacidade de reprodução e de lactação, como impeditivo para sua experiência materna com seu rebento natural (MAGALHÃES; GIACOMINI, 1983).

Há que se atentar ainda para o discurso elitista e paternalista que camuflava as misérias, o preconceito e as opressões sofridas pelos cativos. O imaginário social que se formou no país acerca do ofício da ama ainda é, muitas vezes, aquele afetuoso a respeito da mãe preta que criou o Brasil. Essa expressão, por si só, principalmente por aquilo que não expõe, já pressupõe que para tal exercício alguém teve de ficar à margem. Precisa-se desromantizar essa experiência tão cruel que levou à morte e ao abandono milhares de crianças negras. Cowling *et al* (2017) sinalizam que “Essa linguagem de afeto obscureceu a experiência cotidiana de cuidar em um contexto de coerção” (p. 224).

O silenciamento das vozes, dos nomes, dos sonhos e dos filhos dessas amas escravizadas talvez se constituam como uma das maiores violências que o escravismo institucionalizado provocou nas mães cativas. De acordo com Spivak (2010), “Se no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (p. 57). O objetivo de emudecer e neutralizar vidas negras atingem seu ápice quando a uma mãe negra é negado o direito de cuidar de seu próprio filho. O domínio, assim, passa a ser não só de corpos e mentes, mas de sentimentos e de afeições.

AMAS-DE-LEITE EM ANÚNCIOS DE JORNAIS: COMÉRCIO, COISIFICAÇÃO E ABANDONOS

A comercialização de escravas era algo muito rentável aos senhores de escravos. Quando se tratava de escolher sua “mercadoria”, Magalhães e Giacomini (1983) salientam que “[...] o senhor patriarcal podia examinar, apalpar, inspecionar dentes, genitália, manipular seios e selecionar as escravas que melhor lhe conviessem, e isso segundo critérios mais diversos” (p.75). No que se refere às amas-de-leite, o retorno financeiro também era bastante significativo. Os donos das escravizadas podiam vendê-las ou alugá-las, de acordo com seus interesses. O modo e a linguagem com que os anúncios de amas-de-leite eram expostos revelam como essas mulheres eram representadas, tratadas, marginalizadas e violentadas.

Em alguns anúncios, o que se prezava para a exposição eram as qualidades morais e físicas dessas mulheres, bem como a qualidade de seu leite.

- Quem quiser alugar huma boa ama de leite, da primeira barriga, com muito bom leite, tem genio mui docil e carinhosa para crianças; procure na travessa da Pedreira n. 14, que achará com quem tratar³¹.
- Vende-se huma linda preta, de bonita figura, por se precisar de huma ama de leite; no beco das Cancellas, n.5, 1.º andar³².

31 PHAROL DO IMPERIO, Rio de Janeiro, 20 maio. 1837, Anuncios. p.4

32 JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro, 4 jan. 1840, Anuncios. p. 3.

Outros anúncios exibem as demais funções que a ama poderia desempenhar dentro do ambiente familiar, além da incumbência de cuidar dos meninos brancos.

- Vende-se na rua da Cadeia n. 52, huma perfeita ama de leite recolhida muito bem prendada, cose, lava, e engoma com perfeição³³.
- Vende-se uma ama com muito bom leite, é moça e de boa presença, sabe perfeitamente engomar, cozinhar e lavar, é muito sadia e sem vícios³⁴.

Outras características que se sobressaíram nos anúncios eram a pouca idade dessas mulheres e o fato de serem anunciadas para venda ou aluguel pouquíssimo tempo depois de terem dado à luz.

- Aluga-se huma excelente ama, por ser rapariga de 17 annos de idade, crioula, primeiro parto, leite de 9 mezes, limpa, robusta e sadia; sabendo bem lavar e engomar liso, e todo o mais serviço próprio para o fim a que se destina: quem a pretender procure na rua de Matacavallos n. 13, de manhã até as 8 ½ horas, e de tarde das 4 horas em diante³⁵.
- Vende-se ou aluga-se, na rua do Carmo n. 41, huma preta com leite, de 40 a 50 dias, bem parecida, e muito carinhosa. cose, engomma, lava e cozinha, e tem 18 a 20 annos³⁶.
- Aluga-se uma perfeita ama de leite, tendo um mez de parida; na rua de S. Pedro n. 75³⁷.

Um requisito presente nessas publicações em jornais era uma condição desumana e contraditória: amas sem filhos.

- Precisa-se alugar uma ama que tenha bom leite, e sem filhos, para acabar de criar huma menina de 5 mezes; no sobrado junto ao Theatro no 1. andar³⁸.
- Precisa-se de uma ama de leite, que não tenha filho; na rua do Sol casa térrea da quina junto ao lampião³⁹.

As amas ainda eram requisitadas para trabalharem na Roda dos Expostos, instituição que, pela grande quantidade de crianças abandonadas presentes, tinha dificuldade em alimentar e cuidar de todos os pueris.

33 PHAROL DO IMPERIO, Rio de Janeiro, 14 jul. 1837, Annuncios. p.4.

34 JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro, 5 jan. Annuncios. p. 4.

35 JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro, 4 jan. 1840, Annuncios. p. 4.

36 JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro, 17 jan. 1840, Annuncios, p.3.

37 JORNAL DO COMMERCIO, Rio de Janeiro, 2 jan. 1850. Annuncios. p. 4.

38 DIARIO DE PERNAMBUCO, Pernambuco, 15 jan. 1840, Avisos Diversos. p. 5.

39 DIARIO DE PERNAMBUCO, Pernambuco, 20 jan. 1840. Avisos diversos, p. 4.

- Precisa-se de amas de leite para a Casa dos Expostos; a tratar na mesma Caza⁴⁰.

Por fim, procuramos anúncios nos anos pós-abolição. A seguir, os que encontramos em algumas edições de dois jornais, no início do século XX.

- Aluga-se uma ama de leite de 2 mezes; na rua Leopoldina n. 3, estação da Piedade⁴¹.

- Ama com leite fresco de um mez e meio, se oferece para amamentar em casa dos patrões. Dirigir-se á rua Dr. Alvaro de Carvalho, 31⁴².

Nos anúncios supracitados, é válido ressaltar que todas as qualidades da mulher negra (dócil, boa para cuidar de meninos, carinhosa) eram para servir a criança branca, apenas. Tudo o que nelas era valorizado pelos senhores o era para o próprio benefício e a própria obtenção de recursos financeiros desses. A criança negra aqui “surge apenas como triangulação daquela relação principal. Ele destaca o arbítrio de uma relação que se realiza sem ele” (DEIAB, 2006, p. 118).

O abandono, nessas circunstâncias, pode ser visto, em muitos casos, como duplo, uma vez que a criança branca também o sofreu pela negligência dos cuidados de seus pais e passou a tê-los e senti-los nos braços da mãe preta. Como mencionado, as amas-de-leite também eram requisitadas nas Casas dos Expostos, configurando uma contradição triste, mas real: mães que tiveram que deixar seus filhos cuidando de filhos que foram abandonados.

A concepção de Freyre (1979) acerca dos escravos em anúncios de jornais mostra-se como uma visão deturpada e alienada da realidade daqueles que viveram, por décadas, sob a opressão e a intransigência dos senhores de escravos. O autor percebe as relações comerciais de escravos e a própria inserção do negro na casa grande como sinais de uma experiência adocicada e humana. Para ele,

[...] mais do que nos livros de história e nos romances, a história do Brasil do século XIX está nos anúncios dos jornais. E como essa história é, até o fim do século, em grande parte, a história do escravo explorado, aliás, com certa suavidade – porque o Brasil nunca foi um país de extremismos, tudo aqui tendendo a amolecer-se em contemporizações e adocicar-se em transigências [...] (1979, p. 7)

A análise Freyriana contrasta-se com a própria maneira com que os escravizados, principalmente as amas, eram retratados nos anúncios. Vale dizer que, nos jornais, a seção de anúncios era destinada a todo e qualquer tipo de comércio: de medicamentos, de casas, de terrenos e de pessoas. Ali eram reafirmadas as posições sociais dos homens e das mulheres escravizados, eram coisas ou animais. A linguagem utilizada também aponta para uma desumanização das amas, geralmente representando-as como animais e as aproximando deles, criando uma ideia de que elas seriam bastante rentáveis ao seu dono. Há anúncios,

40 DIARIO DE PERNAMBUCO, Pernambuco, 27 jan. 1840. Avisos diversos, p. 5.

41 CORREIO DA MANHÃ, São Paulo, 13 de jul. 1901. Anuncios, p. 3.

42 CORREIO PAULISTANO, São Paulo 28 de mar. 1900, Anuncios. p. 3

por exemplo, em que há a dificuldade de se reconhecer de quem se está tratando, de uma mulher ou de um animal, mesmo quando esses se davam no pós-abolição, como o que se segue: “Vende-se na rua Alice Figueiredo n. 42, uma cabra de boa raça, dando uma garrafa de leite, com uma cria de 7 meses de idade”⁴³.

Os próprios anúncios, então, quebram a ideia de que a ama-de-leite era bem tratada por trabalhar dentro da casa de seu senhor. Essa inverdade, entretanto, foi sendo construída e disseminada ao longo do tempo, silenciando as dores e os sofrimentos daquelas que foram usadas para a manutenção da escravaria e dos ganhos senhoriais. A proximidade maior com seu algoz somente favorecia e reforçava a relação de poder entre eles, que, quase sempre, se externava pela violência física e simbólica da arbitrariedade dos desígnios senhoriais.

Nos anúncios, ainda se percebe que o comércio de amas-de-leite perdurou mesmo após a promulgação da abolição da escravatura, embora tenha havido uma diminuição desse tipo de anúncio em jornais. Nota-se que nesses anúncios já não se mencionam mais a cor da pele da ama-de-leite, o que pode apontar para uma moral hipócrita de uma sociedade que tenta camuflar suas misérias, seu preconceito e seu racismo institucionalizado.

À restrição desses anúncios, dois fatos estão intercalados: a abolição, que inibiu a permanência das relações comerciais de escravos e uma nova concepção de maternidade, que se estabeleceu nas camadas altas da sociedade, em fins do século XIX, no país. O novo ideal materno nos anos finais da monarquia no Brasil foi construído graças às teorias higienistas proferidas por médicos que alertavam as mães, pertencentes à aristocracia, sobre o perigo da amamentação cruzada. É evidente que essa preocupação era enviesada por um discurso preconceituoso e racista, uma vez que o ato de amamentar também era considerado como um meio pelo qual eram inoculados não só o leite, mas a cultura e os “vícios” da lactante (SILVA, 2015).

Nesse novo contexto de mãe moral e higiênica, começaram a ser procuradas com mais frequências amas-de-leite europeias, para amamentação, e também amas secas, para demais cuidados, nos mesmos jornais em que, outrora, se anunciavam as amas negras. Aquelas que eram, literal e coercitivamente, enquadradas na sociedade brasileira agora são desprezadas e culpadas pelo risco de vida que correram os sinhozinhos na amamentação. A mãe preta passa a ser sinônimo de perigo, para a família e para a “nova nação”. A relação mãe preta e filho branco, por hora, parcialmente rompida, continua a ser reformulada no tempo e no espaço, criando um estereótipo da mulher negra subalternizada que até hoje é alimentado e mantido pelas concepções elitistas (DEIAB, 2006).

LITERATURA: UM LUGAR DE DENÚNCIAS E VIOLÊNCIAS

Literatura é um termo difícil de ser classificado no meio social. As possíveis definições suscitam, antes, alguns questionamentos, como por exemplo: literatura para qual público? Criada em qual espaço? Em qual tempo de produção? Tudo o que circunda um texto, direta ou indiretamente, faz parte de sua construção

43 CORREIO DA MANHÃ, São Paulo, 25 de jun. 1901. Anúncios, p. 3.

interfere no significado e na forma que essa literatura terá. Diante disso, pode-se afirmar uma característica presente na literatura e que faz dela mais do que um fazer artístico: a possibilidade de interpelar a sociedade e tudo que dimensiona o humano (TRAVASSOS, 2015).

A literatura como instituição não institucionalizada permite aos seus artífices questionar não só os problemas sociais, mas as próprias formas convencionais de fazer literatura e as realidades expostas, pela linguagem, com o filtro das classes aristocráticas. Além disso, também podem indagar a ausência de determinadas personagens e temáticas na construção textual. As obras, assim, apontam para uma representação das concepções humanas, revelando misérias, anseios e crimes.

De acordo com Travassos (2015), “Os textos literários podem ser mais ou menos democráticos à medida que permitem ou não que certas vozes apareçam na tessitura do discurso” (p. 12). No Brasil, tendo em vista toda história de opressão e colonização, muitas vozes e realidades foram silenciadas, seja pela inviabilidade de seus sujeitos as expressarem ou pela exposição dessas vozes e realidades pela ação do outro, que nada representava, de fato, o sujeito real. O que foi produzido e representado, no Brasil, em nome dos subalternizados foi fruto de uma experiência e de uma visão particulares e díspares, que os colonizavam até nível artístico e literário.

As supressões de sujeitos e de vivências em obras literárias podem ser vistas, como aponta Spivak (2010), como uma cumplicidade dos intelectuais no processo de subalternização. A não exposição de sujeitos oprimidos pelas sociedades capitalistas e patriarcais implica uma negação de crimes e uma apologia à homogeneização cultural e histórica, conferindo aos intelectuais nacionais e, sobretudo, aos estrangeiros a “missão” de construir a “história universal” de todos os povos.

No Brasil, muitos escritores, de várias correntes literárias emudeceram vozes e ou construíram um outro somente a partir de si. Os autores, principalmente do Parnasianismo e Simbolismo, atentavam mais para a estética e recepção intelectual do que para o próprio conteúdo das obras. Tivemos, todavia, autores que, contra as ondas da maré colonizadora, faziam de suas produções um meio de interpelar e de denunciar as mazelas sociais, inclusive com formas clássicas.

Um dos nomes que podemos citar é Machado de Assis, que com muita ironia e sarcasmo apontava os achaques da sociedade nos séculos XIX e início do XX, sendo considerado por isso um grande intérprete de sua época. Outro autor, nascido no mesmo tempo que o anterior, também deixou sua enorme contribuição à sociedade e à literatura brasileira. Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos, mais conhecido como Augusto dos Anjos marcou a literatura nacional pelo seu brilhantismo em obras poéticas e pelas rupturas ideológica e estética presentes em suas produções. Suas problematizações, nunca antes vistas de tal forma na literatura, partiam de sua realidade, do sertão nordestino, e atingiam todas as camadas sociais, questionando a naturalização das injustiças e a visão meramente literária da poesia (GULLAR, 2016).

A preocupação social que o autor demonstra em suas obras expõe como ele concebe não só o fazer literário, mas sua função como intelectual a favor daqueles “que lhe pedem para falar por eles” (GULLAR, 2016, p. 18). Por isso, é tão presente esse caráter indagador nas leituras que se faz de suas obras, que corroboram a visão de que “[...] questionar a literatura significa abandonar os esquemas, reencontrar a experiência viva e palpitante do real, fonte da obra de arte” (GULLAR, 2016, p. 34). Essa interpelação levaria a uma desmistificação da linguagem e das realidades, comumente vistas e expostas sob o filtro dos colonizadores.

Uma das obras do autor em que se pode observar críticas e denúncias sociais é um soneto escrito por ele em que é retratada a sua ama-de-leite, Guilhermina. Interessante ressaltar que todas as suas construções são frutos de sua vivência. Sua história e experiências são a matéria para o seu fazer poético, aproximando-o grandemente do real e do prosaico, sem idealizações e formalismos alienantes.

A poesia de Augusto dos Anjos é fruto da descoberta dolorosa do mundo real, do encontro com uma realidade que a literatura, a filosofia e a religião já não podiam ocultar. Nasce do seu gênio poético, dos eu temperamento especial, mas também de fatores sociais e culturais que a determinaram (GULLAR, 2016, p. 30).

A seguir, o poema “Ricordanza della mia Gioventú” (ANJOS, 2016).

A minha ama de leite Guilhermina
 Furtava as moedas que o doutor me dava.
 Sinhá-Mocinha, minha Mãe, ralhava...
 Via naquilo a minha própria ruína!

Minha ama, então, hipócrita, afetava
 Suscetibilidades de menina:
 " – Não, não fora ela! – " E maldizia a sua sina,
 Que ela absolutamente não furtava.

Vejo, entretanto, agora em minha cama,
 Que a mim somente cabe o furto feito...
 Tu só furtaste a moeda, o oiro que brilha...

Furtaste a moeda só, mas eu, minha ama,
 Eu furtei mais, porque furtei o peito
 Que dava leite para a tua filha!

Nesse poema, Augusto dos Anjos relata sua experiência pessoal com sua ama-de-leite e um pouco de como essa relação se dava dentro do ambiente familiar dos brancos. Descendente de antigos senhores de terra, Augusto vive parte de sua vida em um dos engenhos da família, o Pau d’Arco, e ali é alimentado pela ama, que é descrita no poema acima. Na obra, são nítidas a crítica e a denúncia que evidenciam a violência pela qual foi submetida a lactante. Sua condição materna foi bloqueada para que somente a criança branca pudesse ter as oportunidades de se alimentar e de crescer de maneira saudável.

Essa obra singular expõe a problematização que o autor faz da própria realidade vivida e uma oposição aos imaginários sociais que viam a função das negras como amas-de-leite como um trabalho ameno e isento de violações. Uma

dessas concepções, que foi disseminada no século XIX, era a da “melhoria” de vida da escravizada quando “promovida” ao ofício de ama, expostas tanto pelas fotografias quanto pelos anúncios. De acordo com Freyre,

Os fotografados seriam uma elite a destacar-se, por aparências correspondentes à sua efetiva situação social, da massa: uma aparência e uma situação de indivíduos que tivessem alcançado, pela alforria, o status de livres; ou fossem, como ainda escravos, mucamas, bás ou ‘tios’ sociológicos, dentro de hierárquicas casas-grandes brasileiramente patriarcais, e, como tal, indivíduos ou pessoas recipientes de privilégios quase de livres. Escravos paradoxalmente superiores, sob vários aspectos – no traje, nos adornos, no trato aparente ou ostensivo de suas pessoas –, a não poucos brancos livres da época (1979, p. 91, grifos nossos).

Nesse prisma, Freyre aponta para uma escravidão que se apresenta quase como um detalhe, algo quase imperceptível pela sociedade. Os escravizados classificados como elite e as amas, mencionadas como “bás”, estariam, para o autor, numa relação privilegiada dentro das casas-grandes, mediada sempre pelo interesse e pela humanização, binômios essenciais para manutenção da ordem escravocrata.

Em sua obra “Casa grande e Senzala” (2006), Freyre também discorre sobre o ofício de ama-de-leite, tão importante para criar os filhos do Brasil. A relação destacada pelo autor entre as amas e os lactentes (brancos) aproxima-se muito da afetuosidade e da amabilidade. Pouco ou nada é exposto sobre as consequências dessa relação imposta e criada pelas ordens senhoriais, em que não cabiam, muitas vezes, a descendência das amas escravizadas. O silenciamento dos pesares dessas mulheres, em obras de Freyre, foi fruto também da própria ideologia racista e antidemocrática da época, em que negros não tiveram espaço, direitos e voz. Freyre confere à literatura e à sociedade brasileiras importante contribuição sobre a formação da nação, entretanto o faz criando uma visão alternativa sobre a violência colonial. Uma visão que paternaliza os subalternizados e os mantém como objetos, e não como sujeitos. Augusto dos Anjos, por sua vez, escreve contra o ideário dominante, expondo e criticando a sua própria condição social e seus respectivos privilégios, embora também fale a partir de um prisma alheio ao dos marginalizados. Augusto, assim, tenta vocalizar o que a escravidão, paradoxalmente, criou e tentou aniquilar, em termos literais, sociais e simbólicos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As mulheres escravizadas coagidas à função de ama-de-leite talvez tenham vivenciado o clímax da opressão e da violência na experiência do cativeiro humano no Brasil. Uma vivência repleta de dores, abandonos, imposições e mortes. A apropriação não só da mente, do corpo e do ventre, mas dos sonhos e sentimentos das amas contrapõe as visões que abrandaram a escravidão e suas implicações. As amas escravizadas além de comercializadas, foram tratadas e expostas como um objeto sexual e ou como um animal de produção leiteira.

Os anúncios em jornais não só confirmam essas representações como evidenciam as violências sofridas pelas amas que eram oferecidas, por exemplo, sem filhos, pouco tempo após o parto. Essa prática não se exauriu com o fim da

escravidão. Antes, ultrapassou as leis e o tempo e continuou presente nas relações sociais, até mesmo quando já gozávamos de um sistema de governo democrático, como se pôde observar nos anúncios, no começo do século XX. Hoje, temos como herança escravista o trabalho doméstico, geralmente, realizado por mulheres negras, e o trabalho de babá, também comumente desempenhado por mulheres negras, em que novamente elas têm de deixar seus filhos para cuidar dos filhos dos senhores brancos, da classe média brasileira.

61

Na comercialização das amas-de-leite em jornais, constatou-se a arbitrariedade e a desumanização de uma classe social que escolheu alimentar alguns pequenos e deixar outros ao relento. O peito furtado da criança negra pode ser o símbolo da relação triangular de poder que, além de desprezar a vida negra, ainda a privou, muitas vezes, de construir identidades e relações de filiação.

A ambiguidade dessas mulheres, ora vistas como raça inferior, ora como mãe dos filhos do Brasil, elucida as ideologias racistas e hierarquizantes de uma nação que, embora pregasse a humanização, não deixou de se embrutecer. Assim, por meio das abordagens e análises aqui trazidas, pretendemos contribuir com as discussões sobre a questão de gênero no país, por meio da historiografia e também da literatura, e consubstanciá-las, a fim de expor o *locus* da mulher negra no passado e no presente, no país ambivalente em que vivemos.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Augusto dos. 1884-1914. Toda poesia/Augusto dos Anjos. 5ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

BADINTER, Elizabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. 6.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARBIERI, Carolina L. A.; COUTO, Márcia T. As amas de leite e a regulamentação biomédica do aleitamento cruzado: contribuições da socioantropologia e da história. **Cadernos de História da Ciência** – Instituto Butantan – Vol. VIII (1) Jan/Jun 2012.

Disponível em:

<http://periodicos.ses.sp.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S180976342012000100003&lng=pt>. Acesso em: 03 dez. 2019.

COWLING, Camillia et al. Mothering slaves: comparative perspectives on motherhood, childlessness, and the care of children in Atlantic slave societies. **Slavery & Abolition**, [Abingdon], v. 37, n. 2, p. 223-231, 2017.

DEIAB, Rafaela de. **A mãe preta na literatura brasileira: a ambiguidade como contrução social (1880-1950)**. 2006. 296f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins fontes, 2000.

EL-KAREH, Almir Chaiban. **Famílias adotivas, amas-de-leite e amas secas e o comércio de leite materno e de carinho na corte do Rio de Janeiro**. **Revista Gênero**. Niterói, v.4, n.2, p.9-30, 1. sem. 2004. Disponível em:

<<http://periodicos.uff.br/revistagenero/article/view/31030/18119>>. Acesso em: 3 dez. 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & senzala**. São Paulo: Global, 2006.

FREYRE, Gilberto. **O escravo nos anúncios de jornais brasileiros no século XIX**. 2ª ed. aum. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1979 [1961].

Como foi a morte do menino que caiu do 9º andar de prédio do Recife. **G1**, 2020.

Disponível em: <<https://g1.globo.com/pe/pernambuco/noticia/2020/06/05/caso-miguel-como-foi-a-morte-do-menino-que-caiu-do-9o-andar-de-predio-no-recife.ghtml>>. Acesso em: 20 ago. 2020.

GULLAR, Ferreira. Augusto dos Anjos ou Vida e morte nordestina. In: ANJOS, Augusto dos. 1884-1914. **Toda poesia/Augusto dos Anjos**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

KOUTSOUKOS, Sandra S.M. Amas-de-leite no estúdio fotográfico – Brasil, século XIX. **ANPUH- XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA** – Londrina, 2005. Disponível em: <<http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhcnacional/S.23/ANPUH.S23.1542.pdf>>. Acesso em: 3 dez. 2019.

KOUTSOUKOS, Sandra S.M. 'Amas mercenárias': o discurso dos doutores em medicina e os retratos de amas – Brasil, segunda metade do século XIX. **História, Ciências, Saúde-** Manguinhos, Rio de Janeiro. v.16, n.2, abr-jun.2009, p. 305-324. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S010459702009000200002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt>. Acesso em: 03 dez. 2019.

LEVY, Clarissa. Sonhos negados: violência faz mulheres desistirem da maternidade. 2020, **TAB**. Disponível em: <<https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2020/07/05/sonhos->

negados-violencia-faz-mulheres-negras-desistirem-da-maternidade.htm>. Acesso em: 20 ago. 2020.

MACHADO, Maria H. P.T. Between two Beneditos: enslaved wet-nurss amid slavery's decline in southeast Brazil. **Slavery & Abolition**. Vol. 38:2, p. 320-336, 2017.

MAGALHÃES, Elizabeth K. C. de.; GIACOMINI, Sônia M. A escrava ama-de-leite: anjo ou demônio? p. 73-88. In: BARROSO, Carmen; COSTA, Albertina O. (Org). **Mulher, Mulheres**. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1983.

MARQUESE, Rafael de B. **Factores do corpo, missionários da mente**: Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MENDONÇA, Jeniffer. Jovens negros são acusados de roubo, mas jogavam futebol na hora do crime. 2020, **Ponte**. Disponível em:< <https://ponte.org/jovens-negros-sao-acusados-de-roubo-mas-jogavam-futebol-na-hora-do-crime/>>. Acesso em: 16 out. 2020.

PARRON, Tâmis Peixoto. **A política da escravidão no império do Brasil, 1826-1865**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

PRIORE, Mary Del. **Ao sul do corpo**: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

SILVA, Robson da. O papel social das amas-de-leite na amamentação das crianças brancas na cidade de São Paulo XIX. **Cadernos de Resumos**. 7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional Curitiba, 13 a 16 de maio de 2015. ISBN: 978-85-99229-26-2. Disponível em:
http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/index.php?option=com_content&view=article&id=138&Itemid=58. Acesso em: 03 dez. 2019.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra G. Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André P. Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TRAVASSOS, Thaís. **Da partilha do sensível no Brasil**: uma leitura de 'A hora e a vez de Augusto Matraga' e 'Buriti'. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

VENÂNCIO, Renato P. Maternidade negada. In: PRIORE, Mary del. (Org.) **História das mulheres no Brasil**. 7ª ed. São Paulo: Contexto, 2004.

TERREIRIZAR PARA DESCOLONIZAR: RACISMO EPISTEMOLÓGICO, SAMBA E OS TERREIROS CARIOCAS

Laís Vianna de Oliveira⁴⁴

64

RESUMO: Em um país multicultural e proporcionalmente racista como o Brasil, é cada vez mais urgente a pesquisa e divulgação das contribuições dos diferentes grupos sociais para nosso mosaico cultural, a fim de atribuir a importância devida a essas contribuições e denunciar as numerosas tentativas sofridas de apagamento ou, pior, embranquecimento. Em vista disso, o objetivo deste trabalho é apresentar uma colaboração para a investigação de um dos inúmeros legados da afro-diáspora: o samba. Ressalto que ao abordar o samba, não estamos tratando apenas de um ritmo musical e sim de uma prática cultural complexa, permeada de saberes, de modos de viver e entender o mundo, como será visto a seguir. O recorte escolhido para este trabalho é o de examinar como os terreiros cariocas – onde nasce o samba – contribuíram não apenas como estratégia de sobrevivência pós-abolição, mas como espaços/tempos movimentadores de saberes e de invenção de novas formas de ser, sendo parte do processo de luta contra o colonialismo. Para isso, abordaremos o racismo epistemológico no Brasil, compreenderemos o contexto de formação desses espaços/tempos, bem como suas contribuições para a produção de conhecimento.

PALAVRAS-CHAVES: Terreiros; relações raciais; samba.

DOI:10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum64-74

⁴⁴ Mestra em Memória Social, Doutoranda em Educação - Universidade Federal Fluminense. Vianna.lais@gmail.com

INTRODUÇÃO: O RACISMO EPISTEMOLÓGICO NO BRASIL

Sabemos que as práticas de subalternização dos povos negros e indígenas na sociedade brasileira têm sua gênese na realidade escravocrata que perdurou por mais de três séculos. Entretanto, cabe ressaltar seu agravamento com a instrumentalização das teorias raciais europeias, tardiamente adotadas no Brasil do século XIX frente ao declínio da escravidão, com o intuito de justificar as hierarquias sociais. Como aponta Lilia SHWARCZ, em *O espetáculo das raças*,

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão de obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania (SHWARCZ, 1993, p.18)

Essas teorias, de um lado, tentam justificar cientificamente organizações e hierarquias tradicionais, de outro, inviabilizam um projeto nacional que mal começara a se construir por conta da interpretação pessimista da mestiçagem. Ou seja, há a aceitação da existência de diferenças humanas inatas, e há o incentivo ao cruzamento como solução, já que as teorias não só demarcam diferenças, como a superioridade de uma raça em detrimento de outras.

Os modelos evolucionistas e social-darwinistas já estavam bem desacreditados na Europa quando adotados pelos “homens de ciência” no Brasil. Adaptavam o que dessas teorias estava de acordo com a justificativa da hierarquização social e inferiorização de setores da população e descartavam o que destoava, ou seja, havia um trabalho de seleção intencional dos textos que seriam traduzidos dos pensadores estrangeiros. Explica SHWARCZ,

“O pensamento racial europeu adotado no Brasil não parece fruto da sorte. Introduzido de forma crítica e seletiva, transforma-se em instrumento conservador e mesmo autoritário na definição de uma identidade nacional e no respaldo a hierarquias sociais já bastante cristalizadas” (SHWARCZ, 1993, p.42)

Portanto, o pensamento evolucionista e higienista vem atribuir a chancela de ciência aos discursos já existentes que visavam inferiorizar os negros para que se mantivesse o *status quo* da escravidão – base da economia da época – e se enfraquecesse as lutas dos escravizados.

Com isso, destaco que o racismo é fruto de um processo sofisticado e intencional de construção de uma ideologia, que antes servia à manutenção do regime escravista, mas que mesmo com o fim oficial da escravidão, permanece na estrutura da sociedade. Pois embora a abolição da escravidão incluísse os escravos nos direitos civis, na prática isso lhes era negado. E as consequências da falta de um projeto pós-abolição de garantia desses direitos podem ser constatadas sem muito esforço na nossa sociedade. Na obra de Laura de Mello e SOUZA, “Desclassificados do Ouro”, é possível observar que, os libertos e fugitivos negros, mestiços e pardos compunham uma classe intermediária no século XVIII, a eles era designado serviços marginalizados ou até mesmo a total exclusão de

possibilidade de se inserir naquele sistema, e quando exerciam ofícios, atuavam na repressão aos povos indígenas, como capturadores de escravizados fugitivos, capangas, etc. Tal estratégia obteve duas consequências: a primeira, de apartar identitariamente esses indivíduos da ideia de pertencimento de um grupo, e a segunda, de justificar a necessidade da escravidão.

Graças aos militantes e intelectuais negros, o racismo vem sendo denunciado e reconhecido gradativamente. Porém, ainda há um tipo de racismo mais difícil de ser percebido que, por exemplo, os racismos social, político e econômico: o racismo epistemológico (GROSFOGUEL, 2007). Esse tipo de racismo legitima apenas a produção de conhecimento por parte dos homens brancos ocidentais e inferioriza as vozes dos grupos não brancos historicamente subalternizados. Ramón Grosfoguel aponta que

O privilégio epistêmico dos brancos foi consagrado e normalizado com a colonização das Américas no final do século XV. Desde renomear o mundo com a cosmologia cristã (Europa, África, Ásia e, mais tarde, América), caracterizando todo conhecimento ou saber não-cristão como produto do demônio, até assumir, a partir de seu provincianismo europeu, que somente pela tradição greco-romana, passando pelo renascimento, o iluminismo e as ciências ocidentais, é que se pode atingir a “verdade” e “universalidade”, inferiorizando todas as tradições “outras” (que no século XVI foram caracterizadas como “bárbaras”, convertidas no século XIX em “primitivas”, no século XX em “subdesenvolvidas” e no início do século XXI em “antidemocráticas”). (GROSFOGUEL, 2007, p. 32-33)

Essa universalização de um pensamento único é, na prática, um particularismo disfarçado de universal que tem como objetivo destruir a crença das pessoas nelas mesmas, o que foi chamado pelo escritor queniano Ngũgĩ wa Thiong’o de “bomba cultural” (COSTA, 2018).

Um exemplo desse racismo epistêmico é trazido por Djamila Ribeiro (2007), em *O que é lugar de fala?*. A autora mostra que as mulheres negras já vinham lutando desde muito tempo para serem sujeitos políticos e produzindo discursos contra hegemônicos muito antes desses debates ganharem visibilidade através das feministas brancas. Como o caso da discussão sobre o dilema da universalização da categoria mulher – que não leva em conta as intersecções de raça, orientação sexual e identidade de gênero – apontado pelo discurso da abolicionista afro-americana Sojourner Truth na Convenção dos Direitos da Mulher em Ohio em 1851, ainda na primeira onda do feminismo, mas que só é reconhecido na terceira onda com Judith Butler. Ela atribui, portanto, essa invisibilização ao valor que é dado ao conhecimento eurocêntrico em detrimento de outros saberes e nos convoca a refletir sobre como algumas identidades criadas pelo colonialismo são silenciadas, enquanto outras são fortalecidas.

Percebe-se, assim, uma colonização do saber, que “é produto de um longo processo de colonialidade que continuou reproduzindo as lógicas econômicas, políticas, cognitivas, da existência, da relação com a natureza, etc. que foram forjadas no período colonial” (COSTA, 2018, p. 1). Por isso, Linda Alcoff (2016), em *Uma epistemologia para a próxima revolução*, critica a imposição de uma “epistemologia mestre” que desconsidera o saber de parteiras, de povos originários, da prática médica de povos colonizados – o que seria equivalente, no contexto

brasileiro, ao saber de mulheres de terreiro, das lalorixás e dos Babalorixás, das lideranças comunitárias, dos movimentos sociais, das irmandades negras, à cosmogonia de religiões de matriz africana, e outras geografias de razão e saberes (RIBEIRO, 2018), assim como do povo do samba, como veremos a seguir. E Alcoff discute a necessidade do desenvolvimento de uma epistemologia decolonial revolucionária:

O projeto de decolonização epistemológica (e a mudança da geografia da razão) requer que prestemos atenção à identidade social não simplesmente para mostrar como o colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas. (ALCOFF, 2016, p. 136)

A filósofa ressalta, assim, que é preciso refletir sobre o uso que as instituições fazem das identidades criadas pelo colonialismo para oprimir ou para privilegiar.

Neste texto, enfatizamos a ideia de que, embora esteja longe do fim, esse processo de decolonização já vem ocorrendo desde o século XVI com as lutas das populações afrodiaspóricas, adotando, assim, a ampliação do conceito de decolonialidade proposta por Joaze Costa (2018) na introdução de *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. O autor não desconsidera o uso da teoria acadêmica sobre decolonialidade elaborada pelo grupo de investigação da modernidade/colonialidade, mas propõe um alargamento de seu sentido visto que há uma tradição de resistência política e epistêmica dos povos negros e indígenas no decorrer desses mais de 500 anos. Inclusive, COSTA adverte para o risco de reduzir o projeto decolonial apenas ao âmbito acadêmico ao limitar-se “a dialogar com os membros da rede de investigação modernidade/colonialidade e com outros teóricos latino-americanos que falam a partir de uma perspectiva da população branca” (2018, p. 1) e, dessa forma, invisibilizar

a luta política das mulheres negras, dos quilombolas, dos diversos movimentos negros, do povo de santo, dos jovens da periferia, da estética e arte negra, bem como de uma enormidade de ativistas e intelectuais, tais como: Luiz Gama, Maria Firmina dos Reis, José do Patrocínio, Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Lélia Gonzalez, Beatriz do Nascimento, Eduardo de Oliveira e Oliveira, Clóvis Moura, Sueli Carneiro, Frantz Fanon, Césaire, Du Bois, C. L. R. James, Oliver Cox, Angela Y. Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, etc. (COSTA, 2018, p. 2)

É nesse sentido, portanto, que proponho a discussão, nesse trabalho, sobre as epistemologias produzidas pelo povo de terreiro no seu processo de reexistência e a contribuição dessa prática cultural para o projeto decolonial.

A PEDAGOGIA DAS ENCRUZILHADAS

Levando em consideração que a dinâmica racial no Brasil não foi/é igual a nenhum outro país colonizado – por exemplo, ter existido um ideal de branqueamento e o incentivo a mestiçagem, como tratamos acima – uma das preocupações durante a escolha teórica para pensar o samba e os terreiros cariocas foi ir à busca de uma teoria que contemplasse a complexidade do meu objeto, uma vez que suas questões pedagógicas e epistêmicas estão atravessadas pelas questões raciais, uma teoria pedagógica que tivesse o Brasil como lócus de

estudo e contemplatesse, portanto, as culturas da diáspora negra e suas dinâmicas.

Ao pensarmos o espaço/tempo de samba como espaço/tempo de educação, percebemos que ali se pratica uma pedagogia própria das culturas da diáspora africana reinventadas aqui para dar conta de sua re-existência diante das tentativas de desmantelo pela colonialidade. Essa pedagogia foi chamada por Luiz Rufino (2017; 2019) de *Pedagogia das Encruzilhadas*, que tem como um dos seus princípios – como seu nome diz – o cruzo, isto é, o “atravessamento, rasura, cisura, contaminação, catalisação, bricolagem” (2019, p.18) de maneiras diversas de ser/saber, dando origem a possibilidades infinitas de vir a ser. Seguindo essa perspectiva, entenderemos a educação, aqui, como um fenômeno que articula vida, arte e conhecimento, modo de sentir e praticar o mundo, encantamento que nos provoca para novas formas de ser (RUFINO, 2019).

Dessa forma, trago uma abordagem pedagógica assentada em Exu, orixá iorubano encruzado na diáspora, que abarca aspectos de mobilização das possibilidades, imprevisibilidade, inacabamento, ambivalência, entre outros que observaremos ao longo do texto. Ressalto que o conceito de Exu, aqui, é expandido para além da religiosidade e entendido como princípio filosófico lançado para compreender a dinâmica dos seres/saberes nas práticas afro-diaspóricas em geral e do samba em particular. Como refletem Simas e Rufino (2019):

No modelo de formação que vivemos na escola fomos apresentados a Apolo e sabemos que foi em uma visita ao seu templo que Sócrates cuspiu a máxima *nosce te ipsum*, o famoso *conhece a ti mesmo*. Somos estimulados a problematizar a nossa existência, investigar o pensar e a capacidade de nos constituirmos no autoconhecimento, a partir desse referencial, porém desconhecemos as proezas de Exu e Orunmilá. (p. 54)

Rufino (2019) aponta alguns motivos para evocar Exu em um estudo acerca da educação, dentre eles está seu caráter ambivalente que rompe com o pensamento dicotômico de bem *versus* mal produzido pelo colonialismo ocidental. Exu é o Senhor da Terceira Cabaça, a qual contém o bem e também o mal, o remédio e o veneno, o corpo e o espírito, a palavra e o que nunca será dito. Por isso, no fundamento de Exu, “remédio pode ser veneno e veneno pode curar, o bem pode ser o mal, a alma pode ser o corpo, o visível pode ser o invisível e o que não se vê pode ser presença, o dito pode não dizer e o não dito pode fazer discursos vigorosos” (SIMAS e RUFINO, 2018, p.114). E, assim, Exu virou o Diabo judaico-cristão, ameaçando seu regime de verdade monológico. Também a ciência moderna é projetada pela dicotomia luzes *versus* escuridão como a única prática possível de trazer esclarecimento, subalternizando qualquer outra forma de conhecimento. Demonizar os saberes negro-africanos faz parte do projeto colonial de reduzir a complexidade das culturas da diáspora, desacreditar seus saberes e visões de mundo. Por isso invocar Exu e caminhar pelos percursos que nos foram negados historicamente, exercitando reflexões que não se ajustam ao *ethos* cristão, transgredindo a ideia de um pensamento universal (COSTA, 2018) pregado pela colonialidade.

Além disso, Exu também é reconhecido como o dono das encruzilhadas, que podem significar a dúvida, assim como as possibilidades. O conceito de encruzilhada como prática pedagógica nos orienta para a transgressão das

fronteiras construídas para cindir um mundo pautado por binarismos, que reduzem as complexidades. A potência da encruzilhada é o cruzo. Ainda segundo Rufino (2019),

O *cruzo* é o devir, o movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível. [...] é a rigor uma perspectiva que mira e pratica a transgressão e não a subversão, ele opera sem a pretensão de exterminar o outro com que se joga, mas de engoli-lo, atravessá-lo, adicioná-lo como acúmulo de força vital (p.18).

Portanto, quando cito a importância de utilizar uma teoria que tenha o Brasil como lócus de estudo, não é com a intenção de rejeitar qualquer saber “de fora”, mas de mostrar que a luta anticolonial aqui perpassa não pela subtração desses saberes, mas do cruzo deles com os saberes ditos populares, reinventando outras possibilidades de ser/saber. “Como nos convoca Exu, a tarefa de educar é uma tentativa de encruzar o mundo e praticá-lo como terreiro, ao invés de universalizá-lo. Em outros termos, diríamos através de uma máxima filosófica dos terreiros atribuída a Exu: *multiplicar o um ao infinito*”, já riscaram Simas e Rufino (2019, p. 57).

É isso que nós vemos acontecer, por exemplo, na Escola de Samba, um terreiro onde diversas formas de ser/saber se cruzam inventando uma prática cultural complexa e singular. No mesmo espaço/tempo em que ocorre a preparação para a disputa carnavalesca mediada por notas e quesitos, acontece o toque da bateria identificado com o orixá protetor da escola; tem a expressão de um saber corporal dos passistas que só é possível ser praticado pela invenção, mas também tem o controle dessa prática para adequação aos requisitos do desfile; tem sentimento de pertencimento de quem vive a escola o ano inteiro independentemente do espetáculo carnavalesco, mas que também quer ver a agremiação campeã na quarta-feira de cinzas. A lógica universalista, monológica, consegue explicar a dança do mestre-sala e da porta-bandeira seguida de um carro alegórico com recursos plásticos e tecnológicos de ponta? No máximo, diria que são saberes diferentes ou até contraditórios, mas que coexistem por 75 minutos. Nós diríamos que é Exu cruzando a passarela do samba, cruzando saberes e desafiando os princípios binários, fazendo emergir daquele encontro novas possibilidades de ser/saber imprevisíveis e inacabadas.

OS TERREIROS CARIOCAS

Os espaços que, inicialmente, chamamos de terreiros cariocas podem ser historicamente situados na virada do século XIX para o XX. Eles começam a se formar a partir de um intenso movimento migratório para o Rio de Janeiro, então capital do Império, ocasionado por diversos fatores como: a proibição do tráfico intercontinental em 1831 e 1850, a abolição da escravatura no Ceará em 1885, o declínio da cafeicultura do Vale do Paraíba em 1870 e a abolição da escravatura no restante do país em 1888.

É preciso ter um cuidado especial ao tratar desses espaços, pois se criou uma mística em torno deles – principalmente no que é conhecido como quintal da Tia Ciata – que merece ser observada minuciosamente. É comum, na literatura relacionada ao samba, os terreiros serem situados espacialmente apenas na região

da Gamboa, chamada de Pequena África. Visão esta que foi amplamente difundida após a publicação do livro *Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro*, de Roberto Moura (1995). Neste livro, o autor propõe que a comunidade situada na região central da capital brasileira é a principal responsável pela construção da cultura popular carioca. Moura usa a casa da baiana Tia Ciata como símbolo desses espaços, o que ajudou a consagrá-lo no imaginário brasileiro como principal terreiro carioca. Embora não tenha excluído a participação de outros grupos nessa construção, eles vão ser esquecidos por toda uma historiografia subsequente.

Porém, outros historiadores desconstruem essa visão centralizada na região central da cidade do Rio de Janeiro, apontando outros espaços próximos que contribuíram para formação cultural carioca, e a visão da primazia dos migrantes nordestinos na formação desses espaços. Em, *Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca*, Tiago Gomes (2003, p. 179) defende que “os baianos, por mais importantes que possam ter sido na constituição de uma cultura popular urbana na cidade do Rio de Janeiro, necessariamente dialogaram com tradições já existentes e com outros grupos recém-chegados”, fazendo referência aos então moradores da cidade e aos migrantes do Vale do Paraíba.

Como ressaltou Spirito Santo (2011), a cidade do Rio de Janeiro já estava ocupada por milhares de negros à época das migrações, pelo menos desde o século XVII. Por isso, questiona:

Por que misteriosa razão esses escravos, a maioria deles realmente, como vimos, de origem bantu ou angolana, haveriam de esperar por mais de duzentos anos pela tal “liderança baiana”, para só então se “organizarem” culturalmente? (p.21)

O mesmo autor sugere que a explicação para a se atribuir o protagonismo dessa construção aos baianos, é uma perspectiva racista, já que os negros dessa região seriam em grande parte de origem sudanesa, vistos durante muito tempo – devido a uma teoria do médico eugenista Nina Rodrigues – como superiores em relação aos bantu por serem biotipicamente mais próximos aos brancos. Nina Rodrigues foi mais um dos que se inspiraram nas teorias europeias de inferioridade do negro em relação ao branco.

Já Gomes (2003), atribui o sucesso dessa concepção de centralidade baiana ao ambiente no qual *Tia Ciata e a Pequena África do Rio de Janeiro* foi lançado:

Os anos 1980 assistiram a um vigoroso esforço de recuperação de visões alternativas aos projetos modernizadores levados à frente por grupos de elite da Primeira República. Dessa forma, a imagem de um grupo desterritorializado buscando reinventar sua identidade, e a partir daí criando as bases da sua luta por cidadania, caía como uma luva naquele contexto historiográfico. (p.177)

A ideia de uma “Pequena África”, portanto, aparece como uma estratégia de resistência política a projetos modernizadores da cidade, já que havia servido de contraponto às transformações impostas por Pereira Passos anos antes.

Ambas as teorias são reflexo do momento político por que passava o Brasil na virada para o século XX. Com a abolição oficial da escravidão e a proclamação da república no ano seguinte, há um grande investimento dos primeiros governos

republicanos na contenção desses negros recém-libertos. Tudo que foge ao padrão eurocêntrico é visto como uma ameaça e passa a ser desautorizado. Segundo Costa (2018),

nesses mais de 500 anos de história colonial/moderna, os modelos advindos da Europa e de seu filho dileto – o modelo norte-americano após a Segunda Guerra Mundial – são encarados como o ápice do desenvolvimento humano, enquanto as outras formas de organização da vida são tratadas como pré-modernas, atrasadas e equivocadas. (p.3)

71

A ponto de diversas manifestações culturais afro diaspóricas serem incriminadas. No Código Penal de 1890, por exemplo, jogar capoeira passa a ser crime.

Além disso, ainda tendo como base as teorias raciais, o embranquecimento da população se torna um projeto político, de tal maneira que o médico e antropólogo João Baptista de Lacerda afirma, em 1911, no Congresso Universal das Raças em Londres, que em 100 anos o Brasil teria maioria branca (SHWARCZ, 1993). Para isso, há um grande incentivo da miscigenação e, conseqüentemente, das imigrações de europeus pelo poder público.

Quanto aos integrantes desses locais, não resta dúvida, portanto, que no período pós-abolição, os terreiros eram frequentados tanto por já moradores da cidade, quanto por migrados seja do Nordeste, seja do Vale do Paraíba. Para nossa investigação, é menos importante chegar a uma resposta definitiva se houve ou não prevalência de determinado grupo social que salientar a existência de uma disputa de narrativas sobre a formação desses espaços.

Como sabemos, no início do século XX, o Rio de Janeiro passou por uma grande reforma urbana, fazendo com que a população pobre, composta na sua maioria por afro descendentes, ocupasse não só alguns morros próximos à região central da cidade, como também o subúrbio. Essa reorganização urbana corrobora para o que chamaremos, agora no plural, de Pequenas Áfricas. Ou seja, em todo o Rio de Janeiro surgem esses espaços que congregam as pessoas em redes de sociabilidade para, através da festa e da fresta, ressignificarem sua experiência no mundo. A diáspora, desse modo, ao mesmo tempo em que rompe fronteiras e desfragmenta identidades, proporciona um novo entendimento das relações identitárias, uma alternativa à “metafísica da ‘raça’, da nação e de uma cultura territorialmente fechada” (GILROY, 2001, p.23).

Hoje, apesar de considerados por alguns espaços distantes um do outro, já houve um momento em que não se poderia dissociar o terreiro de macumba do terreiro de samba. O chão onde os deuses africanos faziam sua dança sagrada e reconstruíam por um breve momento uma parte da África era o mesmo que acolhia os sambistas que se esquivavam da repressão, já que até a década de 30, no Brasil, a lógica do Estado era a de criminalização das práticas culturais atribuídas aos negros, como a capoeira, o samba e os cultos religiosos. Eram, muitas vezes, os terreiros que acolhiam a comunidade negra, formando redes de proteção social fundamentais no processo de restabelecimento desse grupo social após a experiência do cativo.

As práticas religiosas afro-brasileiras, principalmente a partir do século XX,

eram aquelas trazidas pelos negros baianos, exercidas sobretudo na região conhecida como “pequena África”, designação atribuída por Heitor dos Prazeres, localizada na área do cais da cidade do Rio de Janeiro. Lá se reuniam sambistas e candomblecistas no mesmo espaço, chamado de terreiro. É nessa região que se concentrava também as famosas casas das tias, sendo a mais notória delas, Ciata.

Esses espaços chamados de terreiros são mais que um chão de terra batida onde se realizavam rituais de tradição africana ou onde se tocava samba, mas locais com grande importância política na construção da nossa sociedade. Lugar de reinvenção de uma memória propositalmente devastada, o terreiro é, além de um espaço de resistência, um dinamizador de práticas culturais basilares na formação da cultura popular, principalmente no Rio de Janeiro. Ressaltando que as culturas africanas não dissociavam, então, sagrado e profano, observamos como as práticas religiosas coexistiam com as práticas festivas musicais. Um dos terreiros mais reconhecidos na construção e consolidação do samba carioca é a já citada casa da Tia Ciata, baiana festeira que reunia músicos ao redor dos seus quitutes e que ajudaram a construir o modo carioca de fazer samba, entre eles estão Donga, João da Baiana, Heitor dos Prazeres e Pixinguinha.

CONCLUSÕES

O samba, portanto, não é apenas ritmo musical, é prática cultural, é forma de viver no mundo. De acordo com SIMAS (2015, p. 1),

a história do samba é muito mais que a trajetória de um ritmo, de uma coreografia, ou de sua incorporação ao panorama mais amplo da música brasileira como um gênero seminal, com impressionante capacidade de dialogar e se redefinir a partir das circunstâncias. O samba é muito mais do que isso. Em torno dele circulam saberes, formas de apropriação do mundo, construção de identidades comunitárias, hábitos cotidianos, jeitos de comer, beber, vestir, enterrar os mortos, celebrar os deuses e louvar os ancestrais. Tudo isso que se aprendia e se ensinava na Rua Visconde de Itaúna, 117.

O terreiro da Tia Ciata, o de dona Esther, assim como tantos outros, eram então uma estratégia de re-existência dos povos negros.

Dentre as inúmeras estratégias utilizadas pelo povo negro na luta pela conquista de seus direitos estão as diversas formas de ser organizarem enquanto coletividade,

organizando festas e construindo sociabilidades em torno das macumbas de origem afro-brasileiras, da nascente umbanda, dos batuques dos sambas e das rodas de dança do jongo e do caxambu, danças oriundas dos negros bantos Vale do Paraíba, os moradores construíam laços de pertencimento e identidade. (SIMAS, 2016, p. 4)

Essas expressões artísticas, como vimos, funcionam como meios dessa população se manter não só organizada coletivamente, mas também agindo ativamente no mundo recriando sua realidade e sobrevivendo ao presente de repressões e privação de direitos. E alguns dos espaços que possibilitou isso foram os terreiros.

O samba que foi gestado nesses locais conquistou uma força cultural e política tão grande que foi transformado pelo poder público em um dos maiores

símbolos da identidade nacional, que o utiliza para de certa forma manter o mito da democracia racial, não sem tentar modificá-lo, “desafricanizando-o”. Quando adotado pela indústria fonográfica, o samba já havia sido modificado: em detrimento dos de percussão, foram inseridos mais instrumentos de corda, por exemplo. Esse é um dos exemplos de como esse processo de construção do samba não se deu de uma forma livre de conflitos, disputas, negociações e silenciamentos. A pesquisadora Liv SOVIK trata em sua obra “Aqui ninguém é branco” do processo de embranquecimento da cultura afro-musical brasileira e como artistas brancos e suas produtoras se valem de estratégias comerciais para tornar determinados estilos mais “palatáveis” ao mercado. SOVIK se vale de exemplos como a cantora baiana Daniela Mercury e também Caetano Veloso. Ambos utilizam músicas populares, de forte apelo percursionista, enraizados na cultura afro-baiana, como os desempenhados por grupos como Timbalada. Mas são vendidos e fazem mais sucesso nas vozes dos cantores brancos. A Bossa Nova é outro exemplo de apropriação, nesse caso, especificamente no tocante ao samba.

Uma das propostas da Pedagogia das Encruzilhadas é alargar o conceito de terreiro, pensá-lo como espaço/tempo de invenção, de encantamento, onde se praticam saberes que rasuram a lógica colonial da escassez,

os terreiros são as saídas táticas, a partir da prática do tempo/espaço por aqueles que rasuram as lógicas da desterritorialização e da aniquilação. [...] Para a maioria dos seres que não repousaram nas cadeiras dos privilégios arranjadas sobre os alpendres da Casa Grande, resta inventar terreiros como ato de desobediência, transgressão e continuidade (SIMAS e RUFINO, 2019, p.78).

Terreirizar os espaços/tempos é, portanto, urgente para a descolonização do pensamento.

Como vimos, muito antes das discussões teóricas sobre descolonização ou decolonialidade, as práticas anticoloniais já vêm sendo inventadas desde o próprio cruzo transatlântico – o mar foi nosso primeiro terreiro. Portanto, lembramos o que tratamos como descolonização ou anticolonização não é uma negação absoluta da experiência colonial, mas a ruptura com o pensamento eurocêntrico, isto é, com a lógica da hierarquização de saberes que pressupõe a inferioridade dos saberes ditos populares. Uma educação antirracista e anticolonial seria, assim, uma educação em que os diversos saberes existentes não só coexistissem, mas também se cruzassem, movimentando novas possibilidades. Essa pedagogia já existe nas práticas culturais diaspóricas, o que nos falta é aprender com elas – nesse mesmo exercício de descolonização do pensamento – e praticá-las em outros terreiros, ou melhor, *terreirizar* outros espaços, inclusive a escola “formal”. *Terreirizar* é também dissolver as dicotomias.

Como assinalam SIMAS e RUFINO (2019, p 76),

não acreditamos em nenhuma transformação efetiva no Rio de Janeiro que, no combate aos kiumbas poderosos e na luta pela justiça social, desconheça o manancial que as culturas do tambor representam e as formas desafiadoras de narrativa que elas elaboram sobre o lugar.

Portanto, propomos a *terreirização* do mundo como prática pedagógica antirracista e anticolonial, ou seja, que tem compromisso com a diversidade e desconstrói o pensamento monológico colonial.

REFERÊNCIAS

- ALCOFF, L. **Uma epistemologia para a próxima revolução**. Revista Sociedade e Estado, vol. 31, n. 1, jan/abr., p. 129-143, 2016.
- COSTA, Joaze Bernardino. *Introdução*. In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado; GROSGUÉL, Ramón (orgs). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018 (Coleção Cultura Negra e Identidades).
- GILROY, Paul. **O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- GOMES, T. M., “Para além da casa da Tia Ciata: outras experiências no universo cultural carioca, 1830-1930”, **Afro-Ásia**, n. 29-30, 2003.
- GROSGUÉL, Ramón. **Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais**. Cienc. Cult., São Paulo, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.
- MOURA, R. **Tia Ciata e a pequena África do Rio de Janeiro**, 2a ed., Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura, 1995.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte MG: Letramento, 2017.
- RUFINO, L. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SANTO, Spirito. **Do samba ao funk do Jorjão: ritmos, mitos e ledos enganos no enredo de um samba chamado Brasil**. Petrópolis: KBR, 2011.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 – 1930**. São Paulo: companhia das Letras, 1993.
- SIMAS, L. A. “A casa da Tia Ciata, espaço de cultura”. In: **Histórias Brasileiras**. 2015. Disponível em <<http://hisbrasileiras.blogspot.com.br/2016/03/a-casa-da-tia-ciata-espaco-de-cultura.html>>. Acesso em 04 mai 2017.
- SOUZA, L. M. **Desclassificados do ouro. A pobreza mineira no século XVIII**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. **Dos arredores da Praça Onze aos terreiros de Oswaldo Cruz: uma cidade de Pequenas Áfricas**. Revista Z cultural. Ano XI, 01. 2016.
- _____.; RUFINO, L. **Fogo no mato: A ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- _____.; RUFINO, L. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.
- SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2009.

UM HOMEM COMUM: NOTAS SOBRE HENRIQUE SOUZA (1913-1990) E SEU MÉTODO DE CAVAQUINHO

Carlos Eduardo Romão⁴⁵

Sérgio Paulo Ribeiro de Freitas⁴⁶

RESUMO: O artigo descreve e comenta aspectos da trajetória de um artista popular: o músico, cantor, compositor e professor Henrique Souza (1913-1990), conhecido como Pechincha, que se tornou autor do volume *Antologia do Cavaquinho – Método Popular com encadeamentos e cifragens*, publicado em 1984. Considerando aspectos gerais, relacionados a setores do espetáculo e da produção fonográfica no Brasil entre as décadas de 1950 a 1980, algumas questões norteiam a narrativa: quem foi Pechincha? Qual o seu ambiente de atuação profissional? Com quais artistas conviveu e trabalhou? Em que contexto escreveu e editou sua *Antologia do Cavaquinho*? Para lidar com questões assim, metodologicamente, a investigação lidou com dados arquivísticos, memorialísticos e bibliográficos, consultando jornais e revistas e informações que foram obtidas através de um depoimento inédito gentilmente escrito por uma de suas filhas, a professora Sonia Feitosa. Trata-se de um recorte de uma pesquisa que enfoca o método de Henrique Souza como uma das contribuições de negros brasileiros que escreveram e publicaram volumes dedicados ao ensino e a aprendizagem do cavaquinho. Uma investigação que reflete sobre a hipótese de que circunstâncias e aspectos diversos, em maior ou menor amplitude, ressoam nas escolhas e elaborações técnicas e especificamente musicais que conformam esse tipo de publicação didático popular. Conclui-se que, a apreciação do itinerário desse artista pode contribuir para a compreensão de conflitos e negociações que marcam a história das pessoas negras que, como Pechincha, buscam nas práticas musicais um meio de levar a vida.

PALAVRAS-CHAVE: Identidades e trajetórias sociais da população negra; material pedagógico musical produzido por autores negros; inserção profissional de músicos negros.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum75-119

⁴⁵ Licenciado em Música (UDESC) e mestrando na linha de pesquisa Teoria e História do Programa de Pós-Graduação em Música (PPGMUS) da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC. Bolsista DS CAPES (2018-2020). E-mail: dudocavaco@gmail.com.

⁴⁶ Doutor em Música pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor titular nos cursos de graduação e pós-graduação em Música na Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC) em Florianópolis (SC, Brasil). E-mail: sergio.freitas@udesc.br. Orcid.org/0000-0002-0215-616X

INTRODUÇÃO

Escuta, cavaquinho, as minhas preces
 Senão o tempo passa e a gente esquece
 Esquece de aprontar a fantasia
 De celebrar a dor e a alegria

Escuta, Cavaquinho!

Martinho da Vila e Geraldo Carneiro, 1985

76

O título “um homem comum” faz uma espécie de alusão invertida ao conto “Um homem célebre”, um dos textos de Machado de Assis, publicado em 1896, “em que a música tem destaque” (cf. WISNIK, 2003, p. 14). Aqui, a alusão ao caso do célebre Pestana visa apresentar outro músico popular: o cantor, compositor, instrumentista, humorista e professor Henrique Souza (1913-1990), também conhecido como Pechincha. Chegamos até ele pois, em certo momento de sua vida, Henrique Souza dedicou-se ao cavaquinho e, em 1984, publicou o volume *Antologia do cavaquinho: método popular com encadeamentos e cifragens*. O interesse pelo referido método decorre de uma investigação mais ampla que, no âmbito de uma pesquisa de mestrado junto ao Programa de Pós-Graduação em Música da Universidade do Estado de Santa Catarina, se volta para a contribuição de músicos negros brasileiros⁴⁷ que, como Henrique Souza, se tornaram autores de volumes dedicados ao ensino e a aprendizagem do cavaquinho,⁴⁸ um instrumento musical já considerado “brasileiro demais e, como tal, historicamente enraizado nas senzalas, favelas e guetos” (LOPES, 2003, p. 52).

Henrique Souza (Fig. 1) não é um nome prontamente conhecido na cena musical e, sendo assim, para apresentar o autor, o presente texto levanta algumas perguntas: quem foi Pechincha? Qual a sua trajetória? De onde ele vem e em qual cenário cresceu? Como se deu sua formação musical e qual foi o seu ambiente de atuação? Com quais músicos e artistas Henrique Souza conviveu e trabalhou? Em que contexto e com quais propósitos Henrique Souza escreveu e editou seu método?

⁴⁷ Ao longo desse texto, por vezes, será utilizado a designação *negro brasileiro*. Essa designação segue uma tendência – observável em autores como Munanga (2012), Nunes (2017) e Rocha (2013) – que, problematizando outras designações, aborda processos de construção da identidade negra no Brasil.

⁴⁸ Dentre outros casos, vale citar: *O Methodo Andrade para Cavaquinho* de A. C. de Andrade, Euclides Cicero e Heitor dos Prazeres (1898-1966) publicado pela Editora A. C. de Andrade em 1931. *O Método prático e cifrado do Índio para Cavaquinho* de Ednaldo Vieira Lima, também conhecido como Índio do Cavaquinho (1924-2003), publicado, em edição e distribuição do autor, em 1988. *O Banco de Acordes para Cavaquinho de Ratinho do Cavaco*, nome artístico de Paulo Salvador de Carvalho (1948 -), publicado no Rio de Janeiro pela editora Litteres, em 2001.



Fig. 1 - Henrique Souza, o Pechincha.

Fotografia estampada na capa da *Antologia do Cavaquinho*, 1ª edição, 1984

Ainda que resultando em narrativas parciais e fragmentadas, a busca de respostas para perguntas desse tipo passa por considerações amplas, de ordem econômica, política e sociocultural que, direta ou indiretamente, podem se relacionar com o modo de vida, a prática musical e as atividades de ensino desenvolvidas por Pechincha e, com isso, também com a escrita dessa *Antologia* dedicada ao ensino e aprendizagem do cavaquinho como instrumento acompanhador (Fig. 2). Ou em outras palavras, ainda que vagas ou gerais, tais perguntas sugerem caminhos a serem investigados, e essa investigação pode contribuir para o exercício de análise de um *método popular* de cavaquinho. Desse modo, evidencia-se uma diretriz: no presente estudo, admite-se que, dados arquivísticos, memorialísticos e bibliográficos podem nos inteirar sobre circunstâncias e aspectos diversos que, em maior ou menor amplitude, ressoam nas escolhas e elaborações técnicas e especificamente musicais que conformam esse tipo de volume didático.

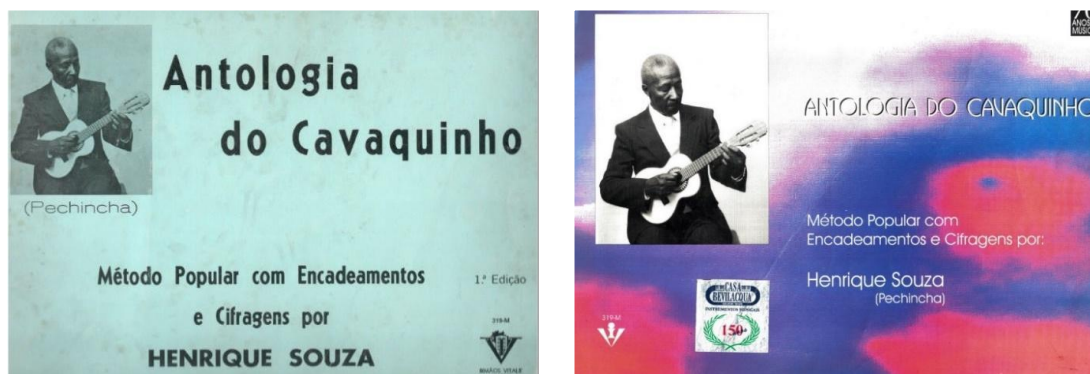


Fig. 2 - Capas da 1ª e 3ª edição do “Antologia do Cavaquinho - Método popular de cifragens por Henrique Souza” (SOUZA, 1984 e 1997)

UM RETRATO DA CENA NA QUAL PECHINCHA PRODUZ SEU MÉTODO: OS ANOS DE 1980

78

No início da década, um acontecimento sensibilizou o mundo do cavaquinho. Na madrugada de 20 de setembro de 1980, na cidade de São Paulo, morreu um ícone do instrumento: o virtuose Waldir Azevedo (1923-1980), criador de sucessos como “Delicado”, “Pedacinhos do Céu” e “Brasileirinho”, o consagrado chorinho, de meados dos anos 40, que se tornou uma espécie de assinatura sonora do cavaquinho em nosso país. O nome Waldir Azevedo tornou-se sinônimo do instrumento, e a alcunha “o mestre do cavaquinho” – postumamente atribuída por editoras, jornais, revistas, encartes de discos e outros veículos formadores de opinião – tornou-se inseparável de sua imagem.⁴⁹

A repercussão da morte desse “célebre solista de cavaquinho [...] que elevou seu instrumento à categoria de concertista” (ARRAES, 2015, p. 16) influenciou, certamente, na popularização e decorrente aumento do número de pessoas interessadas em aprender a tocar cavaquinho, fato que impactou a vendagem e a fabricação de cavaquinhos, pois, como se sabe, o legado de Waldir Azevedo interferiu inclusive na construção, estilo e sonoridade desse instrumento. O site *Waldir Azevedo* informa que, como uma espécie de garoto propaganda, desde a sua primeira aparição no programa da Rádio Clube do Brasil em 1945, Waldir Azevedo se manteve fiel aos modelos produzidos pela fábrica *Do Solto*, fundada por Miguel Jorge Souto, em 1929, na cidade do Rio de Janeiro.⁵⁰ E essa fábrica de “instrumentos para concertistas”, mesmo após o falecimento do músico, continuou lançando cavaquinhos com a assinatura “Waldir Azevedo”. À época da publicação da *Antologia do Cavaquinho* de Pechincha, dando sinais de que as vendas do instrumento iam bem, a empresa Giannini, que já comercializava cavaquinhos desde meados do século XX, divulga no “Folheto serie MPB – 1985” o lançamento de seu novo modelo: o cavaquinho ACSM8, descrito como um “cavaquinho profissional” com “tampo de pinho sueco maciço, faixas e fundo de jacarandá. Sonoridade e afinação perfeita” (GIANNINI, 2015). E dez anos após a morte de Waldir Azevedo, estrategicamente, com a letra “V” e ocultando o sobrenome do “mestre”, a *Casa Del Vecchio* lança os modelos *Valdir* e *Valdir Super* procurando atrair a empatia dos fregueses.

Em outro âmbito, produções de grande audiência e repercussão econômica podem ilustrar algo do clima favorável à comercialização e ao ensino do cavaquinho naquela época. No mês de lançamento da *Antologia do Cavaquinho* de Pechincha, em novembro de 1984, a TV Globo exibiu os capítulos finais de *Partido Alto*, uma telenovela escrita por Glória Perez e Aguinaldo Silva, produzida no ensejo da recente inauguração do Sambódromo do Rio de Janeiro e que foi ao ar “justamente no ano em que a Globo perdeu os direitos de exibição dos desfiles [de carnaval] do Rio” (TRIGO, 2009). Mesclando estereótipos de escola de samba e contravenção em sua trama, a telenovela tirou seu título – *Partido Alto* – de uma expressão do mundo do samba. E nesse mundo, essa polissêmica expressão guarda, sobretudo,

⁴⁹ Sobre a trajetória de Waldir Azevedo, ver estudos como os de Bernardo (2004) e Benon (2017).

⁵⁰ Sobre a estreia de Waldir Azevedo na rádio e sua ligação com a loja *Bandolim de Ouro*, do proprietário e luthier Miguel Jorge Souto, cf. Cazes (2019, p. 18-20), Bernardo (2004, p. 28-31).

o sentido de “samba da ‘elite dos sambistas’, bem-humorado, encantador e espontâneo”, como destacou Nei Lopes.⁵¹ Como tema de abertura de seus 174 capítulos, contando com a produção *funk soul* de Guto Graça Melo e a voz da jovem cantora Sandra de Sá, a telenovela repercutia a canção “Enredo do meu Samba” de D. Ivone Lara e Jorge Aragão.⁵² E outros sambas e bambas – tais como “Amar como eu te amei” de Roberto Ribeiro, sambista da Império Serrano, e “Retiro” do portelense Paulinho da Viola – também compunham a chamada “trilha sonora nacional” da telenovela.⁵³

Contudo, convém relativizar o espaço que essas representações do mundo do samba – e, com elas, as representações do cavaquinho – ocupavam nos meios de comunicação de massa da década de 1980. Pois, nesses anos, a segmentação da música popular em diversas fatias mercadológicas também disputava o interesse daqueles que procuravam aprender a tocar um instrumento musical. Assim, como nem tudo era samba, para ampliar a descrição das circunstâncias musicais, midiáticas e econômicas que, de modo geral, ambientavam a época em que Pechincha idealizou, escreveu e publicou seu método, será útil uma mínima referência à segmentos que ganharam rótulos comerciais como: MPB, música brega, música religiosa, bailes *soul*, música pop e rock.

Ouvindo cancionistas, como Caetano Veloso, Chico Buarque e Milton Nascimento, num estudo sobre a “trilha sonora” da época, o historiador Marcos Napolitano (2010, p. 389) observa que “as canções rotuladas como parte da ‘MPB – Música Popular Brasileira’ eram extremamente valorizadas pela indústria

⁵¹ O cantor, compositor, escritor e estudioso das culturas africanas no Brasil, Nei Lopes (2005, p. 27) elaborou uma definição de “Partido Alto” que encontra-se citada em diversas fontes: “No passado, espécie de samba instrumental e ocasionalmente vocal (feito para dançar e cantar), constante de uma parte isolada, chamada ‘chula’ (que dava a ele também o nome de samba-raiado ou chula-raiada) e de um refrão (que o diferenciava do samba corrido). Modernamente, espécie de samba cantado de uma parte coral (refrão ou ‘primeira’) e uma parte solada com versos improvisados ou do repertório tradicional, os quais podem ou não se referir ao assunto do refrão. Sob essa rubrica se incluem, hoje, várias formas de sambas rurais, as antigas chulas, os antigos sambas corridos (aos quais se acrescenta o solo), os refrões de pernada (batucada ou samba duro), bem como os chamados ‘partidos cortados’, em que a parte solada é uma quadra e o refrão é intercalado (raiado) entre cada verso dela. Entretanto, transcendendo qualquer aspecto formal, partido-alto é, sobretudo, o samba da ‘elite dos sambistas’, bem-humorado, encantador e espontâneo.”

⁵² A canção “Enredo do Meu Samba” foi gravada pela primeira vez pelo grupo de samba *Fundo de Quintal* no álbum *Nos Pagodes da Vida* (RGE – 308.6043) lançado em 1983.

⁵³ Sobre as representações do popular nas telenovelas brasileiras, cf. Souza (2004). Sobre as trilhas sonoras das telenovelas da TV Globo e o mercado de difusão musical gerido pela gravadora Som Livre, cf. Toledo (2010). Vale acrescentar que, à época, o termo “Partido Alto” já marcara presença em produções audiovisuais: em 1972, para o longa metragem *Quando o carnaval chegar*, comédia dirigida por Caca Diegues, Chico Buarque escreveu a canção *Partido Alto*. E, em 1982, Leon Hirszman lançou *Partido Alto*, documentário com diversos sambistas que, conforme sinopse da Embrafilme, informa: “Com raízes na batucada baiana, o Partido Alto sofre naturais variações porque, ao contrário do samba comprometido com o espetáculo, é uma forma livre de expressão e comunicação imediata, com versos simples e improvisados, de acordo com a inspiração de cada um. Partido Alto é uma forma de comunhão, reunindo sambistas em qualquer lugar e hora, pelo simples prazer de se divertir.” (Extraído de Embrafilme/Catálogo 1986). Sobre o documentário de Hirszman, cf. Rosell (2016).

fonográfica brasileira” e, “no período que vai de 1975 a 1982, os artistas ligados à MPB afirmaram-se como arautos de um sentimento de oposição cada vez mais disseminado, alimentando as batidas de um ‘coração civil’ que teimava em pulsar durante a ditadura”. Entretanto, lendo o trabalho de Araújo (2002), Napolitano também observa que “em plena consolidação do prestígio sociocultural da MPB [...], surgia um outro gênero que funcionou como contraponto das conhecidas qualidades representadas pela sigla: a chamada “música popular cafona” (posteriormente, nos anos 80, conhecida como “música brega”), uma música que, na voz de nomes como Agnaldo Timóteo, Benito di Paula, Dom e Ravel, Lindomar Castilho, Luiz Ayrão, Nelson Ned, Odair José e Waldik Soriano, foi se tornando “a trilha sonora cotidiana dos segmentos mais populares das periferias das grandes cidades e do interior” (NAPOLITANO, 2003, p. 378). Sintonizando os ouvidos em outra direção, agora com o auxílio do estudo de Vicente (2008), podemos rememorar que, ao longo dos anos 70, começa a ganhar volume o “segmento fonográfico da música religiosa no Brasil”, um setor comercial variado que, “vinculado às tradições católica e protestante”, a partir dos anos 80, profissionalizou sua cadeia de produção, investiu na carreira de seus artistas e bandas e, através de grandes gravadoras e de iniciativas independentes, solidificou um amplo mercado religioso. O contraponto ganha mais vozes se, com Naves (2010, p. 126-140), ouvirmos os sons dos Bailes *Soul*, outra “negritude musical” que, “orientada pelo lema *black is beautiful*” e referenciada em nomes como James Brown, Marvin Gaye e Isaac Hayes, atraiu milhares de jovens cariocas, pois, “entre 1975 e 1985, havia quase 300 equipes de som *black* [...]. Eram cerca de 700 bailes nos fins de semana” (OLIVEIRA, 2014, p. 42). A época foi marcada por fenômenos da música pop internacional que dispensam comentários, tais como Michael Jackson e Madonna. E, como se sabe, foi também nessa década de 1980 que, em alto volume, as bandas do “Rock Nacional” – Barão Vermelho, Capital Inicial, Ira, Legião Urbana, Lulu Santos, Marina Lima, Paralamas do Sucesso, Plebe Rude, RPM, Titãs e outras mais – cativaram seus fãs.⁵⁴

Nesse meio tempo, entre telenovelas e o polifônico mercado musical, mudanças significativas marcam a história civil brasileira e, assim também as diferentes formas de ensinar e aprender música em nosso país. Entre aproximadamente 1968 a 1973, passamos pelo chamado “milagre econômico”, quando o crescimento do PIB chegou a 11% ao ano e a inflação manteve-se sob controle.⁵⁵ Contudo, nos anos seguintes, enfrentamos um cenário de muitas inconstâncias e algumas conquistas:

Voltando aos anos 1980, cabe mencionar um fato notório no histórico de altos e baixos do híbrido desenvolvimento brasileiro e da sua política social: paralelamente à recessão econômica, que também atingiu o Brasil —, acompanhada de inflação, endividamento do setor público e de baixas taxas de crescimento —, o país assistiu, em 1985, ao fim da ditadura e ao advento de um novo período de redemocratização; e, nesse período, a conquista de maior simbolismo foi a promulgação, em 1988, da Constituição da República (CF/88), conhecida como “cidadã” (PEREIRA, 2012, p. 734).

⁵⁴ Cf. *O Som e a fúria de um novo Brasil: juventude e rock brasileiro na década de 1980* (AFONSO, 2016).

⁵⁵ Cf. *Reformas, endividamento externos e o “Milagre” Econômico* (HERMANN, 2005, p. 69-92).

Nesse pêndulo, as lutas dos movimentos sociais se intensificaram contando com o engajamento de diversos músicos e instituições artísticas e culturais. Considerando o âmbito e a temática do presente artigo, com apoio dos estudos de Oliveira (2014) e Treece (2018), vale destacar a representativa militância do sambista Antônio Candeia Filho (1935-1978), o Mestre Candeia que, no Rio de Janeiro, em 1975, empenhou-se na fundação de um “núcleo de resistência contra a colonização cultural e de irradiação de conteúdos afro-brasileiros” (LOPES, 2004, p. 160). Esse núcleo de resistência consolidou-se como o *Grêmio Recreativo de Arte Negra Escola de Samba Quilombo* (G. R. A. N. E. S. Quilombo) e esse movimento social,⁵⁶ aquilombou artistas como Paulinho da Viola, Martinho da Vila, Elton Medeiros, Monarco, Ismael Silva, D. Ivone Lara e Wilson Moreira. Tais artistas foram notados pela indústria fonográfica que, apesar de defender princípios e propósitos diferentes, não deixou de monetizar trabalhos comprometidos com as causas do movimento, tais como os álbuns *Canta, canta minha gente* (RCA – 103.0110) lançado por Martinho da Vila em 1974, e o emblemático *A Arte Negra de Wilson Moreira e Nei Lopes* (EMI – Odeon, 062 421196), lançado em 1980.

Com essa menção aos propósitos e realizações do “G. R. A. N. E. S. Quilombo”, destaca-se que, desde a década de 70, época em que “a elite brasileira defendia tenazmente a imagem do Brasil como uma democracia racial”, rotulando como “não brasileiros” aqueles que levantassem “sérias questões sobre relações raciais no Brasil” (SKIDMORE apud DOMINGUES, 2007, p. 111), iniciativas diversas, defendendo temáticas e atitudes afirmativas e antirracistas, surgiram em diferentes localidades do país. Em São Paulo, cidade em que Pechincha viveu, atuou e logrou publicar seu método,

[...] em 1972, um grupo de estudantes e artistas formou Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN); a *imprensa negra*, por sua vez, timidamente deu sinais de vida, com os jornais *Árvore das Palavras* (1974), *O Quadro* (1974), em São Paulo; *Biluga* (1974), em São Caetano/SP, e *Nagô* (1975), em São Carlos/SP. Em Porto Alegre, nasceu o Grupo Palmares (1971), o primeiro no país a defender a substituição das comemorações do 13 de maio para o 20 de novembro. No Rio de Janeiro, explodiu, no interior da juventude negra, o movimento *Soul*, depois batizado de *Black Rio*. Nesse mesmo estado, foi fundado o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), em 1976. Entretanto, tais iniciativas, além de fragmentadas, não tinham um sentido político de enfrentamento com o regime. Só em 1978, com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), tem-se a volta à cena política do país do movimento negro organizado (DOMINGUES, 2007, p. 112).⁵⁷

⁵⁶ De modo geral, podemos entender “movimento social” como um “grupo mais ou menos organizado, sob uma liderança determinada ou não; possuindo programa, objetivos ou plano comum; baseando-se numa mesma doutrina, princípios valorativos ou ideologia; visando um fim específico ou uma mudança social” (SCHERER-WARREN apud DOMINGUES, 2007, 101).

⁵⁷ Em complemento, Domingues cita a definição elaborada por Joel Rufino dos Santos: “[Movimento negro compreende] todas as entidades, de qualquer natureza, e todas as ações, de qualquer tempo [aí compreendidas mesmo aquelas que visavam à autodefesa física e cultural do negro], fundadas e promovidas por pretos e negros (...). Entidades religiosas [como terreiros de candomblé, por exemplo], assistenciais [como as confrarias coloniais], recreativas [como “clubes de negros”], artísticas [como os inúmeros grupos de dança, capoeira, teatro, poesia], culturais

Nessa conjuntura, a partir de um entendimento extensivo a respeito do que são ações de afirmação e antirracismo, também podemos compreender a escrita e publicação de um método musical como uma dessas ações. Isso porque, levando em conta que a cultura escrita goza de prestígios que são determinantes para a inserção e reconhecimento do indivíduo na sociedade, a publicação de um volume produzido por um autor negro é uma realização que, certamente, decorre e tem decorrências em processos de inclusão. Processos anti-discriminatórios que, como coloca Domingues (2007, p. 101), favorecem a “luta dos negros” no enfrentamento da marginalização “no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural” (DOMINGUES, 2007, p. 101). No caso da iniciativa de Pechincha, destaca-se um valor de pertencimento, pois o conteúdo do volume está explicitamente vinculado a um instrumento musical que é identificando com manifestações da cultura negra.

Em suma, essa mínima seleção de dados e comentários pode retratar algo das relações complexas que se dão entre história, política, mercado, sociedade e cultura e o campo musical. Nesse caso, focando um pouco mais os mundos em que, como ocorre com o samba e o choro, os sons do cavaquinho estão mais presentes. Para prosseguir nesse exercício de contextualização, outras perguntas podem ser levantadas: como aprender e ensinar a tocar o cavaquinho? Em que cenário e de que maneira essa aprendizagem pode ocorrer? Podemos estudar esse instrumento com professores em escolas de música e conservatórios? Sujeitos e instituições de ensino desse tipo podem contribuir para a socialização desse saber? As respostas, novamente, continuarão em aberto, mas essas e outras interrogações sugerem que, continuar seguindo a trajetória de um músico, professor e autor como Pechincha é uma boa oportunidade para que possamos pensar um pouco mais sobre tudo isso.

O AUTOR NAS MEMÓRIAS DE SUA FILHA

Começamos pelo prefácio. Pois “os prefácios”, como afirma Sales (2003, p. 15) em tese especificamente dedicada ao assunto, “assumem finalidades que vão além de uma simples introdução”: são “parte essencial do texto que o segue”, estabelecem um “diálogo entre autor e leitor”, orientam “o maior aproveitamento do texto” e, idealmente, visam “atrair seu desejado interlocutor e consumidor”. Investigando manuais pedagógicos, Silva (2018, p. 285) nota que os “prefácios não fornecem apenas descrições do conteúdo”, são “também estratégias para se legitimar esses livros e seus autores”, para tanto, procuram “a precisão, a objetividade e a simplicidade dos enunciados”, expondo, por vezes, o “porque foram escritos” e “a partir de quais necessidades” e, com isso, amplificam “o interesse não só pelos conteúdos como também pelos seus escritores”.

Teses do campo literário e pedagógico, como os de Sales e Silva, pautam-se pela erudição acadêmica e, sendo assim, não se ajustam com total propriedade

[como os diversos “centros de pesquisa”] e políticas [como o Movimento Negro Unificado]; e ações de mobilização política, de protesto anti-discriminatório, de aquilombamento, de rebeldia armada, de movimentos artísticos, literários e ‘folclóricos’ – toda essa complexa dinâmica, ostensiva ou encoberta, extemporânea ou cotidiana, constitui movimento negro” (SANTOS apud DOMINGUES, 2007, p. 102).

ao caso aqui em questão, uma vez que o cultismo dos termos encontrados na publicação de Henrique Souza – tais como “antologia”, “método”, “compêndio” e “prefácio” – não nos devem fazer esquecer que o volume aqui em apreço é, efetivamente, uma produção da cultura popular. Com isso em mente, abrindo a primeira página da *Antologia do cavaquinho: método popular com encadeamentos e cifragens*, encontramos o seguinte *Prefácio* assinado pelo autor:

Como não poderia deixar de ser, um instrumento tão rico como o cavaquinho, não poderia deixar de vir acompanhado de uma obra que desse aos seus admiradores uma perfeita noção de como ele funciona. Para isso foi cuidadosamente selecionado neste compêndio, uma coletânea de informações, resultando neste método prático e de fácil aceitação. Por ser um instrumento de alta ressonância o cavaquinho obtém uma grande aceitação nos meios regionais, destacando-se como um instrumento vibrante e de grande efeito musical.

Com este método, o aluno terá um ensino completo, com acordes, cifrados e encadeamentos, o que lhe favorecerá sobretudo a aprendizagem. Para os alunos iniciantes em teoria foi incluída nesta obra a escala de Dó Maior além da escala cromática que dará ao aluno conhecimento mais amplo do instrumento. Espero com isto, que a satisfação que tenho alcançado na companhia deste maravilhoso instrumento, seja contagiantemente sentida por todos aqueles que desta obra fizerem uso. O AUTOR (SOUZA, 1984, s.n.).

Abaixo da assinatura que valida e identifica esse *Prefácio*, “o autor” Henrique Souza acrescentou a seguinte observação: “Nesta obra quero prestar a minha singela homenagem a minha filha. Prof.^a Sonia Couto Souza Feitosa”. E essa observação traz duas informações que não passaram despercebidas, o nome e a profissão de sua filha. Com alguma investigação, essas informações se desdobraram em muitas outras: por meio da Plataforma Lattes, foi possível localizar a filha de Pechincha, a professora Sonia Feitosa,⁵⁸ comunicá-la a respeito da presente pesquisa e consultá-la sobre a trajetória de seu pai. A professora Sonia foi generosa e prestativa, fornecendo esclarecimentos e informações. Assim, especialmente para a presente pesquisa, após quase quarenta anos da “singela homenagem” que seu pai lhe dedicou nesse *Prefácio*, em recíproca e íntima

⁵⁸ Sonia Couto Souza Feitosa trabalha no Instituto Paulo Freire na cidade de São Paulo. Possui duas graduações: em Letras pela Universidade Camilo Castelo Branco Unicastelo (1988), e em Pedagogia pela Universidade de Guarulhos UNG (1995). Obteve seus títulos de Mestre em Educação (com a dissertação “Método Paulo Freire, princípios e práticas de uma concepção popular de Educação”, 1999) e Doutora em Educação (com a tese “Das grades às matrizes curriculares participativas na EJA: os sujeitos na formulação da Mandala Curricular”, 2012) pela Universidade de São Paulo – USP. Entre os anos de 1976 a 2007, foi professora da Prefeitura Municipal de São Paulo. Portanto, em 1984, quando a *Antologia do Cavaquinho* de seu pai foi editada, Sonia atuava como professora há aproximadamente oito anos. Sonia Couto Souza Feitosa é autora, coautora e organizadora de oito livros, dentre os quais se destacam títulos como *Método Paulo Freire, a reinvenção de um legado* (2008), *Tecendo o saber* (2005) e *Almanaque histórico Paulo Freire* (2005). Publicou também capítulos em livros e diversos artigos em jornais e revistas da área de educação.

atenção,⁵⁹ a professora Sonia Feitosa escreveu um relato sobre seu pai. Dado o teor e a raridade do texto, passamos a transcrevê-lo na íntegra:

Henrique Souza, conhecido com o nome artístico de Pechincha, nasceu no dia 07 de setembro de 1913 na cidade de Cantagalo, Rio de Janeiro. Filho caçula de Manoel Antonio de Souza e Leocádia Maria da Conceição, teve três irmãos: Maria Francisca, Manoel e Agenor de Souza.

Perdeu sua mãe quando ainda era bebê e o pai quando era muito pequeno. Após a morte do pai, foi com seus três irmãos morar em uma fazenda, em troca de casa e comida. Lá, desde a mais tenra idade, teve que trabalhar em regime análogo à escravidão.

Em função desse contexto, Henrique frequentou escola somente até o segundo ano do antigo ensino primário, mas lia com fluência e escrevia com poucos erros ortográficos.

Insatisfeitos com a vida que levavam, seus irmãos se ofereceram para trabalhar em um circo que chegou na cidadezinha onde ficava a fazenda e levaram Henrique com eles. Iniciaram com pequenos serviços, mas logo começaram a aprender as artes circenses e, em pouco tempo, os quatro começaram a trabalhar como trapezistas.

Ao contrário da vida sofrida na fazenda, o circo colocou Henrique Souza em contato com a alegria e com a música, que o encantou tanto que o levou a construir um violão improvisado, com pedaços de madeira e linhas de nylon. Nas horas vagas ficava a dedilhar aquele instrumento improvisado, até que um integrante do circo, vendo o pequeno Henrique, Henriquinho, como era chamado, com aquele objeto tão precário, confeccionou um violão um pouco mais elaborado, que permitiu a Henrique Souza tirar os primeiros acordes. Assim que conseguiu um dinheirinho, ele comprou um violão de verdade, instrumento que o acompanhou ao longo de toda a sua vida.

A partir daí ele começou a explorar o instrumento e a cada dia descobria novos sons, novos acordes e, em pouco tempo, já conseguia acompanhar as músicas que conhecia. Autodidata, tornou-se um exímio violonista.

Já adulto, começou a trabalhar em shows e festas tocando e cantando. Adotou o codinome de Pechincha por sugestão de seu amigo Marcos Cavalcante de Albuquerque, o Venâncio da dupla Venâncio e Corumba. Trabalhou no teatro de revista e em casas noturnas.

Na década de 1950 formou a dupla Pechincha e Caxangá. Essa dupla fez sucesso na Rádio Tupi no Rio de Janeiro por vários anos.

Mesmo já sabendo tocar violão muito bem, resolveu estudar teoria musical, o que lhe garantiu a certificação como músico profissional e licença para lecionar. Foi professor do Conservatório Artístico Musical Béla Bartók e professor particular em sua residência.

Henrique Souza tocava violão, cavaquinho, viola e também compunha e como músico, cantor e compositor trilhou uma trajetória musical ao lado de vários artistas. Trabalhou muitos anos com a dupla Venâncio e Corumba e foi violonista de Jair Rodrigues.

⁵⁹ Com efeito, nas primeiras linhas da dedicatória que escreve em sua Dissertação de Mestrado (FEITOSA, 1999), Sonia escreve: “A Henrique Souza (*in memoriam*) e Erotildes Couto, meus queridos pais que me iniciaram na arte de amar o outro”.

Em 1977, integrou com Venâncio, Clovis Albuquerque e Bolinha, o conjunto musical intitulado Venâncio e os baianos de Aracaju. Em 1978, o grupo gravou o LP intitulado Brasil com “S”, onde Henrique participou como compositor em duas faixas.

Como compositor, sua música mais conhecida é Felicidade de Caboclo, interpretada por Liu e Leo e por outros intérpretes como Bré e Lucas Ventania, entre outros.

Compôs também O que Passou (Zacarias Mourão e Pechincha), São João no Arraiá (Pechincha e Venâncio), Rio de Ontem (Pechincha e Venâncio), João Crioulo e Maria Mulata (Pechincha e Venâncio), Tatu tá no pau, Tabuada dos sapos e muitas emboladas.

Como professor de música, violão e cavaquinho, Henrique percebeu a dificuldade que os alunos tinham para aprender o instrumento e, para facilitar a aprendizagem, Henrique resolveu criar um Método que denominou de Antologia do Cavaquinho. A primeira e a segunda edições aconteceram em 1984 e a terceira edição foi 7 anos após seu falecimento.

Teve três companheiras e uma filha de cada casamento: Sueli de Souza, Suemi de Souza e Sonia Couto Souza. Sonia foi fruto de seu casamento mais duradouro, com Erotildes Couto Braga.

Henrique Souza recebeu formação religiosa católica, pois seu pai era extremamente beato, mas adulto optou pelo espiritualismo de Alan Kardek. Por um período de sua vida foi adepto do esoterismo e se engajou no movimento filosófico Rosa Cruz, na filosofia espiritualista Racionalismo Cristão e no sistema religioso-filosófico *Kabbalah*. Henrique Souza faleceu com 77 anos no dia 17/07/1990 às 18h de infarto agudo do miocárdio.

Sonia Couto Souza Feitosa

(Texto enviado por e-mail em 15 de fevereiro de 2019)

Esse relato é um documento que, reunindo recordações, vivências e fatos particulares, conforma uma narrativa que é própria das memórias de vida. E tais memórias acrescentam uma “dimensão viva” (MATOS e SENNA, 2011, p. 96) e trazem novas perspectivas ao perfil biográfico que, aos poucos, vai se delineando aqui: um retrato do autor Henrique Souza como um sujeito de seu tempo e lugar. Antes de prosseguir nas investigações das pistas sugeridas nesse informativo documento, com Matos e Senna é proveitoso considerar que, atualmente, no campo historiográfico, os registros das memórias são reconhecidos como uma fonte “primordial para compreensão e estudo do tempo presente”, pois “através delas podemos conhecer os sonhos, anseios, crenças e lembranças do passado de pessoas anônimas, simples, sem *status* político ou econômico, mas que viveram os acontecimentos de sua época” (MATOS e SENNA, 2011, p. 101). Enfatizando essa linha de argumentação, as autoras citam Pierre Nora, historiador francês que se notabilizou por seus estudos sobre o tema:

A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam: ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transferências, cenas, censuras ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discursos críticos. A memória instala a lembrança no sagrado, a

história a liberta e a torna sempre prosaica [...] (NORA apud MATOS e SENNA, 2011, p. 103).

Sobre as críticas dirigidas à utilização historiográfica desse tipo de documento, Matos e Senna (2011, p. 101-103) ponderam que, embora as memórias sejam vistas como “fontes subjetivas”, “falíveis” e “fantasiosas”, deve-se levar em conta que “nenhuma fonte está livre da subjetividade, seja ela escrita, oral ou visual. Todas podem ser insuficientes, ambíguas ou até mesmo passíveis de manipulação” (MATOS e SENNA, 2011, p. 102). E endossando a alegação, as autoras citam Paul Thompson, sociólogo inglês considerado um dos pioneiros na defesa da história oral como registro histórico: “a evidência oral pode conseguir algo mais penetrante e mais fundamental para a história. [...] transformando os ‘objetos’ de estudo em ‘sujeitos’” (THOMPSON apud MATOS e SENNA, 2011, p. 102). No caso aqui em questão, as informações prestadas por Sonia Feitosa – num registro escrito que conserva traços do relato oral – sugeriram investigações, buscas, confirmações e ampliações diversas. E, a partir daí, entrecruzando memória particular e memórias públicas registradas em jornais, revistas, encartes de discos, sites especializados dentre outros, foi possível construir outra narrativa sobre a trajetória de Henrique Souza: um homem comum que, “enganando entre a dor e o prazer”,⁶⁰ viveu seu tempo e lugar em condições sociais, culturais, econômicas e tecnológicas que lhe permitiram tanto o desenvolvimento do ofício como cantor, multi-instrumentista, compositor e professor, quanto a experiência de se tornar “o autor” do método popular para cavaquinho aqui em apreciação.

RASTROS DE UMA CAMINHADA: DO GAROTO HENRIQUE AO JOVEM PECHINCHA

No relato da professora Sonia Feitosa encontramos indicações esparsas sobre as condições da infância de Henrique Souza (1913 - 1990) e a informação sobre o local de seu nascimento: o município de Cantagalo, fundado em 1814 na Região Serrana do estado do Rio de Janeiro a uma distância de aproximadamente 200 km da capital. E tais indicações e informação já levantam o pano de fundo que nos acompanhará em todas as leituras e considerações que se seguem: a trajetória do artista músico Henrique Souza traz consigo as marcas daqueles que nascem ou descendem diretamente dos locais onde o chamado sistema da *plantation* prosperou.⁶¹ Os locais dos grandes latifúndios e da monocultura voltada para a exportação, do controle social centralizado na figura do proprietário, e onde “a escravidão se deu de forma mais violenta, ao mesmo tempo em que a racionalização para a produtividade e o lucro foi mais intensa”, conforme sintetizam Souza e Pierobon (2018, p. 106) citando análises do sociólogo Paul Gilroy e do historiador Robin Blackburn. Ou ainda, o local “onde foi possível a construção da ‘vida indigna de ser vivida’, da ‘vida matável’, da ‘vida não qualificada’” (SOUZA e

⁶⁰ Menção aos versos de *Peter Gast*, canção de Caetano Veloso lançada em 1983: “Sou um homem comum. Qualquer um. Enganando entre a dor e o prazer. Hei de viver e morrer, como um homem comum...”.

⁶¹ Sobre a atuação dos escravizados como músicos e cantores em propriedades rurais agrícolas no estado de Rio de Janeiro entre finais do século XVIII até meados do século XIX, ver o estudo de Santos (2012).

PIEROBON, 2018, p. 106), como as autoras procuram descrever recuperando expressões do filósofo italiano Giorgio Agamben.

As *plantations* foram unidades agrícolas que tiveram grande força entre os séculos XV e XIX, implantadas nos Estados Unidos, Brasil e Caribe, com ampla escala territorial e certa autonomia de gestão onde se cultivavam produtos tropicais, tais como açúcar, tabaco e café, por meio da exploração da mão-de-obra escrava negra. No entanto, o sistema de *plantation* não foi originariamente constituído apenas pela mão-de obra escrava. Além dos negros africanos, as metrópoles dos países colonizadores, Inglaterra, Portugal, Holanda e França, enviaram para trabalhar em suas colônias, pessoas que haviam cometido crimes em seus países de origem, ou trabalhadores livres ansiosos por enriquecer, e mesmo outros aventureiros [...]. O sistema da *plantation* exigia extrema organização burocrática com planejamento técnico em todo o seu andamento, desde a captura até o transporte dos cativos africanos, no cultivo, na distribuição, na comercialização das mercadorias, fossem escravos ou produtos tropicais, inclusive na formação e no sentido do saber racional instrumental da utilização de escravos para funções específicas. Foi um modo de produção pensado para funcionar em sua totalidade, demandava racionalidade para atingir o objetivo da produção em larga escala e em terras cada vez maiores para abastecer o crescimento das metrópoles europeias (SOUZA e PIEROBON, 2018, p. 111-112).

Os estudos sobre o município em que Henrique Souza nasceu apontam características desse sistema, uma vez que Cantagalo “tem sua história ligada à exploração de ouro, criação de porcos e produção de alimentos para o mercado interno, e à cafeicultura escravista e mercantil exportadora” (FARIA, 2018, p. 1). A cidade surgiu nos Sertões das Cachoeiras de Macacu, ou Sertões de Cantagalo, região habitada pelos índios Coroados e Goytacazes, que desapareceram da região por volta de 1855. Data, portanto, de meados do século XVIII a colonização dessa área que é descrita como repleta “de riquezas auríferas, e suas terras, de boa qualidade, propícia ao plantio e à domesticação de animais” (OLIVEIRA, 2008, p. 107) e que, até finais do século XIX, tinha sua economia cafeeira baseada na escravidão de homens, mulheres e crianças oriundas do continente africano.

Dentre as ocorrências que marcam a história da região de Cantagalo destaca-se o fato de que a localidade foi rota de passagem de bandeirantes que, desde as primeiras décadas do século XVII, “adentravam as montanhas florestadas, os sertões e as caatingas mineiros em busca de presas indígenas destinadas à escravidão” (LIBBY, 2018, p. 314). Algo desse denso movimento ficou gravado, como mostra a Fig. 3, no relato iconográfico da região realizado pelo viajante, pintor, desenhista e professor francês Jean-Baptiste Debret (1768-1848).

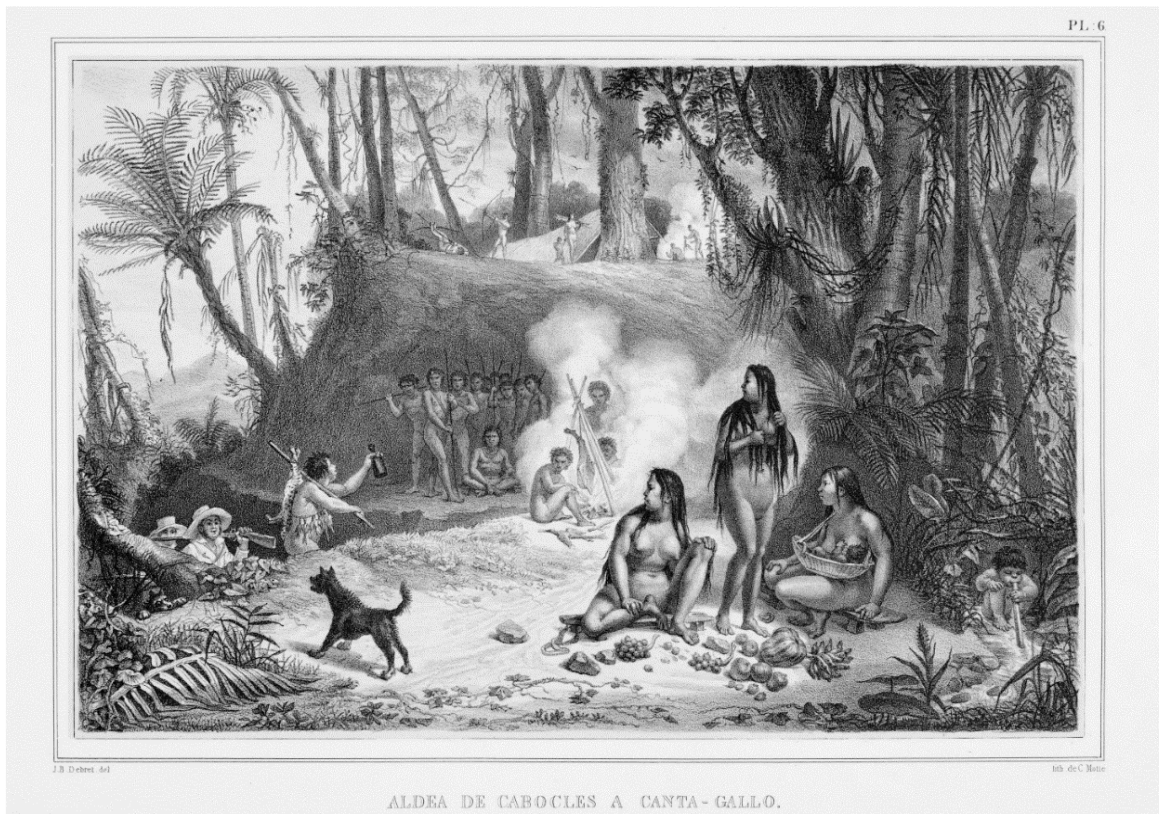


Fig. 3 - *Aldea de cabocles a Canta-Gallo, Voyage Pittoresque et historique au Brésil* (1834)
Jean-Baptiste Debret (1834, pl. 6)

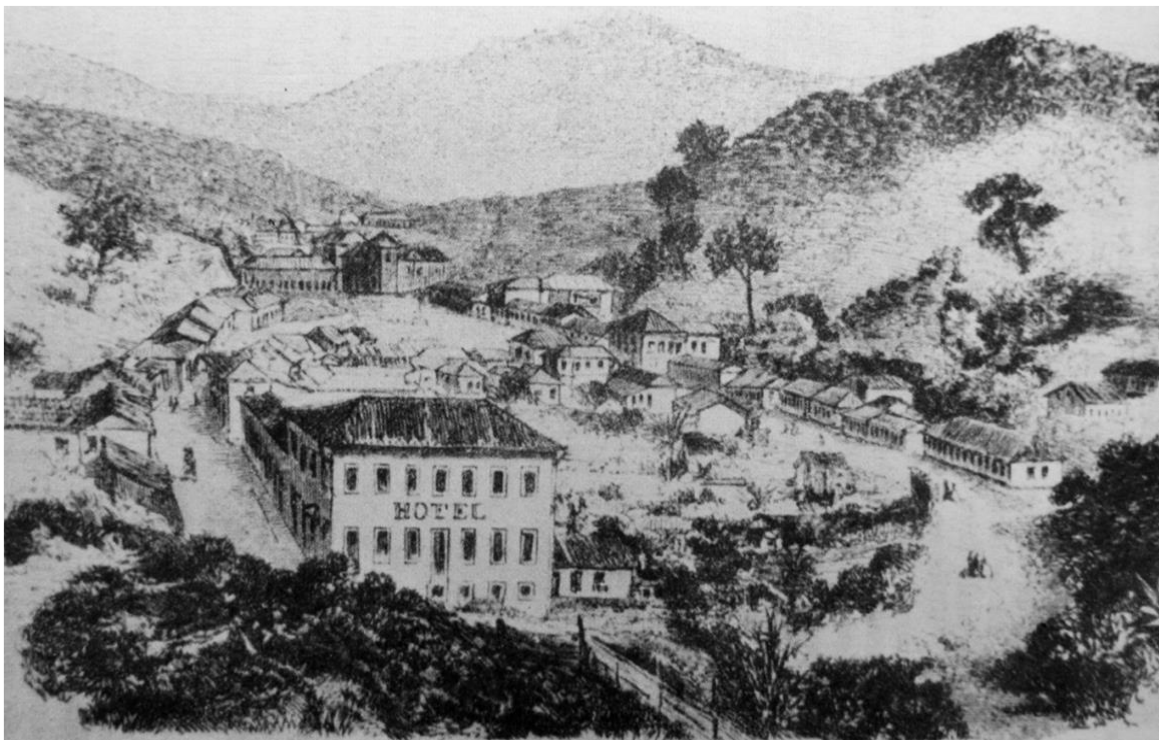


Fig. 4 - Vista da cidade de Cantagalo, Rio de Janeiro.
Pintura da década de 1860 (FARIA, 2018, p. 5)

No século XVIII, a região de Cantagalo foi cenário das façanhas de “Mão de Luva”, que conforme Oliveira (2008, p. 104-134), foi um “sujeito oriundo das Minas Gerais, chamado Manoel Henriques”, que comandava um copioso grupo de “bandoleiros e salteadores” composto por “brancos pobres, escravos, libertos e indígenas que se ocupava do extravio de ouro para o Rio de Janeiro”. E, em destaque, a cidade de Cantagalo (Fig. 4) é lembrada por seu filho mais célebre, o militar, engenheiro, matemático, escritor e jornalista Euclides da Cunha (1866-1909), autor de “Os Sertões”, o livro que narra acontecimentos da Guerra de Canudos ocorrida no estado da Bahia entre 1896-97, e que foi publicado em 1902, onze anos antes do nascimento de Henrique Souza.

Essas mínimas notas sobre Cantagalo podem sinalizar que, a caminhada de Henrique Souza começa numa localidade marcada pela economia escravagista, poucos anos após a assinatura da chamada Lei Áurea, “nome pelo qual passou à posterioridade a Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888, que, com apenas um artigo, declarou extinta a escravidão no Brasil” (LOPES, 2006, p. 96). Um cenário de complexa reconstrução documental, mas que, em linhas gerais, nos remete ao comentário de Fraga:

Depois do treze de maio [de 1888] houve crescente controle sobre a população liberta. A repressão à vadiagem foi um recurso frequentemente utilizado pelos poderosos para expulsar das localidades indivíduos considerados “insubordinados” ou que não se submetiam à autoridade senhorial. Essa era também uma tentativa de controlar e limitar a liberdade dos egressos da escravidão de escolher onde e quando trabalhar, e de circular em busca de alternativas de sobrevivência (FRAGA, 2018, p. 356).

Assim se ambienta o processo de formação do garoto Henrique Souza. Processo que, conforme vimos, se iniciou no seio familiar, foi interrompido pelo óbito de seu pai levando o garoto Henriquinho a começar a tanger seus primeiros acordes no violão sob a lona do picadeiro, no circo em que trabalhava com seus irmãos. Após esse período, o jovem Henrique Souza seguiu atuando em diversas atividades musicais, tocando e cantando em festas, casas noturnas e outras oportunidades.

Conforme Sonia Feitosa, quem deu a Henrique Souza o apelido de Pechincha, codinome artístico que o acompanhou por toda a vida, foi o cantor Venâncio, uma das vozes da dupla nordestina Venâncio e Corumba (Fig. 5). Assim, conservando algo da origem interiorana de Henrique Souza, esse codinome provém do setor artístico comercial da chamada música “caipira” (AMARAL PINTO, 2008; VILELA, 2017) de meados do século passado. Nesse ambiente, onde os chamados erros ortográficos, como “Pichincha”, ganham outras conotações, codinomes desse tipo (tais como: Tonico, Tinoco, Carreiro, Pardinho, Douradinho, Barreirinho, Campeirinho, Cascatinha, Cravinho, Canário, Passarinho, Cuitelinho, Mulatino, Tostão etc.) são corriqueiros, ou mesmo necessários. Para apreciá-los, ressaltando o deslocamento e relativizando as proporções, a partir da leitura feita por Wisnik (2003, p. 32-33), vale rememorar colocações de Mario de Andrade a respeito de títulos de obras musicais de Ernesto Nazareth, pois tais apelidos caipiras também tiram partido de um “caldo de cultura”, brincando com nomes cheios de “argúcia, pernosticidade, meiguice e humorismo”. Nomes “dengosos” ou “amorosos” que, nos termos de Mário de

Andrade, são espirituosas manifestações “de carinho, de sensualidade, e por vezes dessa vontade de falar bobagens metafóricas [...], costume tão inconfessavelmente nacional”. Nomes “chistosos” que, como acrescenta Wisnik, são “um campo fértil para a manipulação dos editores”, e das gravadoras e emissoras que, com isso, ajudam a compor “uma rede velada de cifras alusivas a circunstâncias históricas envolvendo a Lei do Ventre Livre e as idas e vindas da Abolição” (WISNIK, 2003, p. 33).

Pechincha, o apelido dado por Venâncio, portanto, ganha tons diversos: entre os cariocas, sabe-se que Pechincha é nome de um bairro da zona oeste do Rio de Janeiro que se desenvolveu a partir do “Largo do Pechincha”, ponto de intenso comércio popular no século XIX, e que esse bairro acolhe o Retiro dos Artistas, fundado em 1918, situado em frente ao Cemitério de Jacarepaguá, inaugurado em 1914, e popularmente conhecido como Cemitério do Pechincha. O substantivo “pechincha” é feminino e, no português contemporâneo, segundo Borba (2004, p. 1043), possui “origem duvidosa” e pode ser entendido como “tentativa de obter preço mais baixo; regateio do preço”, ou como “mercadoria de baixo custo”. Do dicionário Houaiss podemos ainda tirar a acepção de que pechincha é “qualquer coisa cujo preço é muito baixo; barganha”. Então, num apadrinhamento que deixa marcas de um jogo de distinção, o codinome artístico dado por Venâncio é jocoso, algo carinhoso e leve sem deixar de se mostrar como uma categorização também agressiva.



Fonte: “Venâncio e Corumba: a dupla que venceu”. (Revista da Rádio. 1951, p. 19)⁶²



Venancio e Corumba uma das mais aplaudidas duplas caipiras do nosso rádio. Ai estão eles – Venancio, com o pandeiro, e Corumba, ao violão – quando tomavam parte na irradiação de “O sertão é assim”, com Zépraxedi, o poeta-vaqueiro

Fonte: *O sertão é assim...* (Jornal das Moças nº 1902, Rio de Janeiro, 29 de novembro de 1951, p. 17)⁶³

Fig. 5 – Imagens de Venâncio (ao pandeiro) e Corumba (ao violão) na imprensa em 1951

Na década de 1950, a dupla Venâncio e Corumba alcançou sucesso na sociedade carioca e conquistou espaço no disputado ambiente musical das emissoras de rádio e das gravadoras do estado do Rio de Janeiro, como nota Conceição em estudo sobre o cancionário rural brasileiro:

A música em geral, na década de 50, foi influenciada pelo clima de otimismo econômico que se vivia, o qual permitiu o surgimento de várias gravadoras no Brasil, caso da Colúmbia, Continental, Todamérica (criada por Braguinha em 1950) e a Chantecler, criada em 1958. Foram também inúmeros os nomes de destaque como Luizinho e Limeira, Palmeira e Biá, Irmãs Cavalcante, Venâncio e Corumba, Jacó e Jacozinho, Zé Tapera, Silveira e Barrinha, Leôncio e Leonel, Torrinha e Canhotinho, Zé Bétio, Zico e Zeca, Zilo e Zalo, Zé Carreiro (CONCEIÇÃO, 2013, p. 104, grifo nosso).

Venâncio e Corumba – destacados na imprensa como “as grandes estrelas” (PEDROSA, 1953, p. 33), “a dupla que venceu” (DOMINGOS, 1951, p. 19) e “uma

⁶² Venâncio (Marcos Cavalcanti de Albuquerque, 1909) e Corumba (Manuel José do Espírito Santo, 1914) são músicos naturais do estado do Pernambuco. Venâncio atuou como músico, compositor, radialista, poeta, humorista e empresário. A dupla começou suas atividades musicais na década de 1920 em festas e outros eventos na cidade de Recife, atuando em programas musicais humorísticos na Rádio Club de Pernambuco. Nos anos de 1940, Venâncio e Corumba migraram para a cidade do Rio de Janeiro, atuando em diversas rádios, tais como: Tupi, Tamoio, Nacional e outras. Na década de 1950 a dupla, já bastante conhecida, ganha mais prestígio com a canção *Último pau de arara*, composta em 1954 por Venâncio, Corumba e José Guimarães. Essa canção foi regravaada posteriormente por artistas consagrados da música popular brasileira, tais como Luiz Gonzaga, Gilberto Gil, Maria Bethânia e Clara Nunes. A dupla passou a se apresentar em diversos shows, programas de rádio e localidades da região sudeste com repertório focado em música regional. No ano de 1968, a dupla Venâncio e Corumba foi desfeita. E, em 1970, Venâncio fundou a Associação de Repentista, Poetas e Folcloristas do Brasil, a ARPOFOB na cidade de São Paulo. Cf. Costa (2014), Hoffman (2019), Rosa (2011) e Santos (2012, p. 22).

⁶³ Transcrição da legenda: “Venancio e Corumba uma das mais aplaudidas duplas caipiras do nosso rádio. Ai estão eles – Venancio, com o pandeiro, e Corumba, ao violão – quando tomavam parte na irradiação de “O sertão é assim”, com Zépraxedi, o poeta-vaqueiro.” José Praxedes Barreto (1916-1983), o Zépraxedi, foi poeta, compositor, violeiro e cantor.

das mais aplaudidas duplas caipiras do nosso rádio” (MENEZES, 1951, p. 17) –, no início da década de 1960, criaram sua própria empresa, a “VEMBA” (junção do início do nome de Venâncio com o final do nome Corumbá). Agência que além de cuidar da autoadministração da dupla, também empresariou diversos artistas, tais como os ainda hoje famosos Luiz Gonzaga e Anastácia e, de modo especial para a trajetória de Pechincha, o cantor Jair Rodrigues.

92

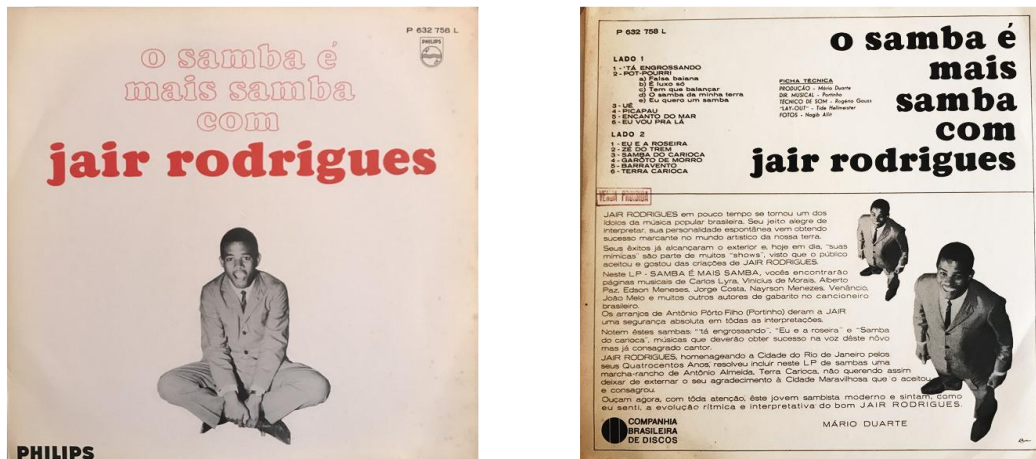


Fig. 6 – Álbum *O Samba é mais samba com Jair Rodrigues* (PHILIPS P 632 750 L), 1965, com a canção *Eu e a Roseira* de Venâncio e Pechincha, como música nº 1 do Lado 2. Fonte: Discogs (2019)



Fig. 7 - Compacto simples, 7”, 33 ½ RPM (PHILIPS 365 086 PB) com a canção *Eu e a Roseira* de Venâncio e Pechincha na voz do cantor Jair Rodrigues. Fonte: Discogs (2019)

Em 1973, no Caderno B do Jornal do Brasil, o cantor Jair Rodrigues (1939-2014) menciona o papel de Venâncio e Corumbá em sua carreira artística. E, em entrevista cedida ao repórter Dirceu Soares da Revista Manchete, Jair Rodrigues relembra como Corumbá possibilitou sua entrada no quadro de artistas de uma conhecida gravadora:

Foi o Corumbá que me lançou e me ajudou muito desde o início. Até hoje é meu empresário. Nesse mesmo ano, 1963, a Philips estava organizando um show beneficente do Lions Club. A dupla Venâncio e Corumbá foi convocada para se apresentar e o último resolveu falar de Jair na gravadora. Mas o pessoal só queria profissionais do nível de Tito Madi e Hebe Camargo. No entanto, no palco, Corumbá, no peito e na raça,

anunciou o nome do seu protegido que, ao fim de *Eu e o Rio*, foi muito aplaudido (RODRIGUES in SOARES, 1973, p. 63).

O ambiente das rádios e das gravadoras, os contatos e contratos profissionais da VEMBA, a música e a amizade com a dupla nordestina, aproximaram Pechincha de um grupo de artistas, músicos, cantores, compositores, produtores e noticiaristas. E tais fatos estão sugeridos no relato da professora Sonia Feitosa: “como musicista, cantor e compositor [Pechincha] trilhou uma trajetória musical ao lado de vários artistas. Trabalhou muitos anos com a dupla Venâncio e Corumba e foi violonista de Jair Rodrigues”. Não foi possível localizar evidência documental sobre a atuação de Pechincha como músico de Jair Rodrigues, entretanto essa informação nos levou aos jornais e revistas da época e, com isso, revendo capas de LP’s e outros documentos, foi possível notar que a dupla Venâncio e Corumba aproxima momentos das carreiras musicais de Jair Rodrigues e Pechincha. Dados sobre essa coligação encontram-se no portal *Discogs, estudo e catalogação de discos de vinil*, que nos informam sobre gravações de Jair Rodrigues de uma canção de Venâncio e Pechincha, intitulada *Eu e a Roseira*, em duas ocasiões pelo selo Philips. Uma delas faz parte do álbum *O samba é mais samba com Jair Rodrigues*, de 1965, que possui treze canções (Fig. 6). A outra encontra-se no *single* “Jair Rodrigues” (Fig. 7), sem data, que no lado A traz *Eu e a roseira* e, e no B a canção *Tá engrossando*.

Os dados e comentários apresentados até aqui dialogam com as memórias da professora Sonia Feitosa. E com esse diálogo, aos poucos, vamos construindo uma narrativa acerca da vida de Pechincha, revendo cenários, imagens e sonoridades que esse multifacetado personagem, a maneira de um persistente trapezista, viveu, viu, ouviu e produziu. E tudo isso convida novas buscas e investigações.

A PRESENÇA DE PECHINCHA EM RÁDIOS, DISCOS, ANÚNCIOS E NOTÍCIAS DE JORNAIS E REVISTAS: UMA INCOMPLETA LINHA DO TEMPO

As buscas na Hemeroteca Digital Brasileira, no portal da Biblioteca Nacional, permitiram localizar registros em notas, notícias e anúncios publicados em jornais e revistas que trazem informações sobre eventos, programações e gravações nas quais Henrique Souza, ao que tudo indica, esteve presente. As principais ocorrências revelam o envolvimento de Pechincha (ou Pichincha, como seu nome artístico também aparece escrito) com o mundo do disco e das rádios e, a partir daí, foi possível percorrer uma incompleta linha do tempo.

De janeiro de 1950, data a mais antiga menção ao nome de Pichincha encontrada nos periódicos da Hemeroteca Digital Brasileira. Tal registro se encontra na *Revista do Rádio*, edição nº 23, ano III. Nesse volume, com tiragem de 50 mil exemplares, numa seção de perguntas e respostas entre leitores e editores, provavelmente mantidas por meio de cartas, chama atenção uma resposta endereçada à ouvinte Jandira Lopes, do município de Rio Bonito no estado do Rio de Janeiro:

Aurélio de Andrade continua na Rádio Nacional. Não temos nenhuma informação sobre a dupla Pechincha e Brejinho. Olivinha Carvalho é solteira. Os componentes da dupla Zoologica [formada pelos cantores sertanejos França e Monteiro] não [sic] são irmãos. Quanto ao estado

civil do mencionado duo Barreto e Barroso, não podemos informá-la por carência de dados (REVISTA DO RÁDIO, 1950, p. 36, grifo nosso).

Essa resposta não é muito contributiva, mas registra a participação de Pechincha, com talvez 37 anos, numa dupla caipira que deixou saudades em alguns ouvintes. No dia 7 de setembro de 1950, dia do aniversário de Henrique Souza, a página 7 do jornal *Diário de Notícias* (RJ, edição 8603) estampa a grade da programação da Rádio Mayrink Veiga informando ao público que o programa *Galho de Urtiga* tem a presença confirmada da dupla Pereirinha e Pichincha. Dois meses mais tarde, em 7 de novembro, o jornal *Tribuna da Imprensa* divulga a programação da Rádio Mayrink Veiga e aqui somos informados que Pereirinha e Pichincha vão atuar no quadro musical “Caipiradas”, ao lado de outros importantes artistas do ramo: “Com Barreto e Barroso, Zé Trindade, Pereirinha e Pichincha e mais uma *troupe* de humoristas caipiras, cantores sertanejos e sanfoneiros, a Rádio Mayrink Veiga volta a apresentar, hoje, às 21 horas, diretamente do seu auditório, outra audição de Caipiradas” (TRIBUNA DA IMPRENSA, 1950, p. 7, grifo nosso).

Conforme se lê no anúncio publicado no jornal *Correio da Manhã* de 21 de novembro de 1950 (Fig. 8), Pereirinha e Pichincha voltam a figurar no programa *Galho de Urtiga* levado ao ar às 18 horas e 50 minutos. E outros jornais de 1950 – tais como a *Tribuna da Imprensa* de 24 de novembro (edição 280) e o *Diário de Notícias* de 20 de dezembro (edição 8639) –, citam a dupla nos anúncios das mudanças e atualizações na programação da Rádio Mayrink Veiga.

Rádio Mayrink Veiga: 18,00 – “Uma luz no caminho”; 18,05 – Programa com Ary Cordovil e Paulo Bob; 18,35 – Programa com Souza Lima e Marilene; 18,45 – Galho de Urtiga; 18,50 – Pereirinha e Pichincha; 18,55 – Esportes, com Oduvaldo Cozzi; 19,00 – Grito de carnaval; 20,15 – Pausa para meditação; 20,30 – Panorama político; 20,35 – Ronaldo Lupo; 21,00 – Caipiradas; 21,00 – Continuação do grito de carnaval; 21,15 – Esportes; 22,00 – Comentários e panorama político; 22,10 – Conversa em família; 22,55 – Esportes; 24,00 – O mundo em sua casa.

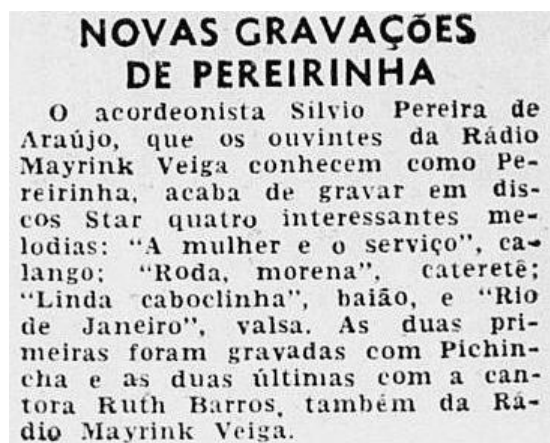
[Transcrição] **Rádio** Mayrink Veiga: 18,00 - “Uma luz no caminho”; 18,05 - Programa com Ary Cordovil e Paulo Bob; 18,35 - Programa com Souza Lima e Marilene; 18,45 - Galho de Urtiga; 18,50 - Pereirinha e Pichincha; 19,00 - Esportes, com Oduvaldo Cozzi; 20,00 - Grito de carnaval; 20,15 - Pausa para meditação; 20,30 - Panorama político; 20,33 - Ronaldo Lupo; 21,00 - Caipiradas; 21,30 - Continuação do grito de carnaval; 21,53 - Esportes; 22,00 - Comentários e panorama político; 22,10 - Conversa em família; 22,55 - Esportes; 24,00 - O mundo em sua casa.

Fig. 8 - Nota sobre a programação da Rádio Mayrink Veiga.
 Fonte: *Correio da Manhã* (21 de novembro de 1950, p. 15, grifo nosso)

Observa-se assim que, antes da participação na dupla Pechincha e Caxangá rememorada pela professora Sonia Feitosa, seu pai atuou, ao menos, em duas outras duplas: Pichincha e Brejinho e Pereirinha e Pichincha. Sem fugir demasiadamente do fio narrativo aqui proposto vale ponderar que, com diferentes níveis de sucesso, essas tentativas de formação de duplas devem ser vistas como dinâmicas inerentes a determinado setor artístico comercial da época. Para ilustrar minimamente essa observação, com o estudo que Amaral Pinto, podemos citar o caso do influente cantor e violeiro Tião Carreiro (1934-1993) que, em início de carreira, tocando e cantando em circos e programas de rádio entre finais dos anos de 1940 e começo dos anos de 1950, também buscou alcançar sucesso passando por diferentes duplas: “Zezinho e Lenço Verde, Palmeirinha e Coqueirinho, Palmeirinha e Tietêzinho e Zé Mineiro e Tietêzinho” (AMARAL PINTO, 2008, p. 33).

Assim, as iniciativas de Pichincha, incluindo aí a própria adesão ao peculiar nome artístico, se mostram não como ações isoladas, e sim como empreendimentos inseridos num contexto comercial bastante sério e promissor. O contexto que, articulando o imaginário rural e a vida nos centros urbanos, e a sonoridade acústica e as ondas radiofônicas, viu surgir recordistas de venda como as duplas Tonico e Tinoco, Zé Carreiro e Carreirinho e Sulino e Marrueiro lembradas por Vilela (2017, p. 271). Leve-se em conta também que, como mostra Malaquias, já em meados da década de 1940, a música produzida por essas duplas caipiras correspondia “a 40% do mercado de consumo”, e que, “nesse período surgiram duplas de enorme sucesso junto ao público, tais como: “Alvarenga e Ranchinho, Jararaca e Ratinho, Mineiro e Mineirinho e Tião Carreiro e Pardinho” (MALAQUIAS, 2013, p.16).

Em 1951, conforme os dados e áudios disponibilizados pelo portal Discografia Brasileira do Instituto Moreira Salles - IMS, surgem aquelas que, provavelmente, são as primeiras gravações de canções de autoria de Henrique Souza, ou de autoria conjunta com alguns de seus diversos parceiros. Nesse ano, o nome de Pichincha aparece em dois compactos 78 rpm lançados pela Star Discos. No primeiro, Pereirinha e Pichincha cantam o cateretê *Roda Morena*, de autoria da dupla, no lado A (S 227-A)⁶⁴; e o calango *A mulher e o serviço*, de autoria de Pereirinha, no lado B (S 227 B)⁶⁵. No segundo compacto, Pereirinha canta com Ruth Barros, e aqui ouvimos o balancê *O tempo do balancê* de Pereirinha e Pichincha no lado A (S 299 A)⁶⁶, e o baião *Vida de Boiadeiro* de Pereirinha e Zé Trindade no lado B (S 299 B)⁶⁷. Vale notar que é significativa a presença do nome de Pichincha como um dos autores das canções do lado A em ambos os compactos, pois, como se sabe, no vocabulário da indústria fonográfica o lado A promove a canção de sucesso, a chamada “música de trabalho” ou a “música de divulgação”.



[Transcrição]
NOVAS GRAVAÇÕES DE PEREIRINHA

O acordeonista Silvio Pereira de Araújo, que os ouvintes da Rádio Mayrink Veiga conhecem como Pereirinha, acaba de gravar em discos Star quatro interessantes melodias: “A mulher e o serviço”, calango; “Roda, Morena”, cateretê; “Linda caboclinha”, baião, e “Rio de Janeiro”, valsa. As duas primeiras foram gravadas com Pichincha e as duas últimas com a cantora Ruth Barros, também da Rádio Mayrink Veiga.

Fig. 9 - Nota sobre as novas gravações de Pereirinha.
 Fonte: *Revista do Rádio* (24 de abril de 1951, p. 50, grifo nosso)

⁶⁴ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/91474/roda-morena>

⁶⁵ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/81713/a-mulher-e-o-servico>

⁶⁶ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/92842/o-tempo-do-balance>

⁶⁷ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/92845/vida-de-boiadeiro>

Sobre a repercussão comercial desses dois lançamentos da Star Discos, a Fig. 9 mostra que, em 24 de abril de 1951, a *Revista da Rádio* publicou uma nota com o seguinte cabeçalho: “Novas Gravações de Pereirinha”. O texto apenas menciona Pichincha, destacando o nome de Pereirinha, personagem que alcançou relativo sucesso.⁶⁸

Sobressai, nesses registros, um hábito do mercado musical da época, a indicação de gêneros e subgêneros acompanhando os títulos das canções por meio de termos como: *calango, cateretê, baião, valsa, marcha, rancheira, marcha-rancheira, valsa-rancheira, moda cômica, polca, quadrilha caipira, xote, valsinha de roda, baião-marcha, marchinha, batucada, mambo*. A definição e diferenciação desses termos é tarefa complexa mesmo para especialistas, mas, por ora, podemos considerar que “gêneros”, como os que encontramos mencionados nesses recortes e compactos, “são categorias reconhecidas e aprovadas por determinadas convenções de diversas naturezas, e que atravessam os anos baseadas no princípio da repetição, sendo sujeitas a mudanças e transformações” (AMARAL PINTO, 2008, p. 6-7). Conforme Fabbri, citado por Amaral Pinto (2008, p. 6), a definição de um gênero depende de “regras” de diferentes categorias, tais como: “formais e técnicas (onde estariam incluídos conceitos como estilo, forma, e outros elementos técnicos pertencentes à esfera da análise musical); semióticas; comportamentais; sociais e ideológicas; econômicas e jurídicas”.

Pensando em tais regras e categorias vale reiterar que: nos gêneros e subgêneros aqui citados ressoam as marcas do sistema da *plantation*. Pois nesses registros estamos tratando de manifestações musicais que, nas tramas de tal sistema, se espalharam pelo Brasil nas vozes, versos, instrumentos e corpos de “mulatos ou outros, quase brancos que são tratados como pretos só pra mostrar aos outros quase pretos (e são quase todos pretos), e aos quase brancos pobres como pretos, como é que pretos, pobres e mulatos, e quase brancos quase pretos de tão pobres são tratados”, como versem Caetano Veloso e Gilberto Gil na canção *Haiti*, de 1993. Versos que, por sua vez, lembram a perplexa exclamação de outro mestre negro das palavras: “como se nesse país todos nós não fôssemos mais ou menos pretos e todos nós não fizéssemos versos” (LIMA BARRETO apud SCHWARCZ, 2017, p. 417).

Posto isso, e mesmo sem o devido aprofundamento do conceito, vale observar que a variedade de “gêneros” e “subgêneros” que vão aparecendo nessa

⁶⁸ Sylvio Pereira de Araújo (1913-1990), o Pereirinha. Na contracapa do álbum “Pereirinha e sua gente – São João de outrora” (Gravadora Equipe/84, 1967), o texto assinado por Paiva de Rezende informa que, Pereirinha nasceu “no exuberante estado do Paraná e criado na cidade de Ponta Grossa, tendo a felicidade de ser filho de pai e mãe musicistas, veio ao mundo com a alma talhada pelos domínios da arte. É um enamorado da música e um cultor apaixonado da poesia e, como acordeonista, compositor e intérprete de suas canções já brindou a essa tão apurada plateia brasileira com o belíssimo texto humorístico O CASAMENTO DA ROSINHA e desta feita volta com o CASAMENTO DA ROÇA”. Mugnaini Jr. (2001, p. 153) acrescenta que, como acordeonista, Pereirinha ficou conhecido como o “Rei da Quadrilha Caipira” e que entre seus feitos se destaca a primeira gravação de um disco de quadrilha no Brasil, intitulado “Quadrilha para Dançar”, lançado em 1952.

narrativa pode sugerir que, seguramente, o ouvido musical do jovem Pechincha era bastante multifacetado. E que, sendo assim, na soma de vivências que caracterizam a aprendizagem da música popular, podemos conjecturar que, traços dessas múltiplas facetas podem ter alimentado a imaginação de Henrique Souza, mais tarde, no momento da formulação das lições de seu “método popular para cavaquinho”. Ou seja, podemos supor que, esses saberes que decorrem da repetição, mudança e transformação se refletiram nas “regras” - formais e técnicas, comportamentais, sociais, econômicas ou outras – que, posteriormente, orientaram as escolhas e encadeamentos de acordes que vieram a compor esse método. E supor ainda que, essas “regras” podem se refletir inclusive na exiguidade de instruções sobre como tocar as “batidas” que, como voltaremos a tratar adiante, são valores consabidamente centrais nas práticas da música popular. Mas que, inclusive por isso, podem ser consideradas como algo que está dado, isto é: um item de aprendizagem subentendido, ou um saber inseparável da própria experiência do que é e como é, quando e onde ocorre, para quem e por qual valor monetário e social é que se toca, canta e dança determinado gênero popular.

Em 19 de junho de 1951, a *Revista Carioca* publica a seguinte notícia: “Pechincha gravou na fábrica de Felisberto Martins duas emboladas interessantes. “Tatu tá no pau” [de J. Santos, Odeon 13146] e ‘Tabuada dos Sapos’ [de Henrique Souza, Odeon 13.146]⁶⁹. O Pechincha canta na Rádio Mayrink Veiga” (REVISTA CARIOCA, 1951, p. 8). Como vimos, a professora Sonia Feitosa destacou essas canções: “[Pechincha] compôs também [...] Tatu tá no pau, Tabuada dos sapos e muitas emboladas”.

Em abril de 1952, a *Revista da Rádio* veicula uma breve nota a respeito dos recentes feitos do artista: “Pechincha, novo astro da Odeon gravou a toada ‘Cabelos Brancos’⁷⁰ e o côco ‘Coqueiro Véio Cansado’⁷¹ (REVISTA DO RÁDIO, 1952, p. 42). E, em 23 de maio de 1952, o compositor e jornalista Edel Ney, em sua coluna *Discos e Dísticos* no jornal *Diário da Noite* (RJ), destaca o nome de Pichincha como intérprete de canções regionais e juninas:

PICHINCHA, o famoso cantador de emboladas de etiqueta ODEON, já tem na rua, além de seu disco de São João, com a “Quadrilha Caipira”⁷²

⁶⁹ As gravações ocorreram em março de 1951 e foram lançadas em julho. Segundo o Dicionário Cravo Albin, Felisberto Augusto Martins Filho (1904-c. 1980) foi compositor e letrista, “diretor artístico da gravadora Odeon. Sócio fundador da SBACEM, [...] incansável batalhador na defesa dos direitos autorais.” Foi parceiro de Lupicínio Rodrigues, com quem compôs o samba “Se acaso você chegasse”, mas sua obra é vasta. Seus sambas e canções “foram registradas pelos grandes nomes da música popular brasileira como Carlos Galhardo, [...] Orlando Silva, Moreira da Silva, Cyro Monteiro, [...] Linda Batista, Dircinha Batista, Risadinha, Elza Soares, Lúcio Alves, Jair Rodrigues, Simone, e Paulinho da Viola.”

⁷⁰ Trata-se da toada “Cabelos Pretos” de Venâncio e Corumba, gravada em 25 de setembro 1951 e lançada apenas em abril de 1952 [Odeon 13257]. <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/65130/cabelos-pretos>

⁷¹ De Venâncio e Corumba [Odeon 13257]. <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/65124/coqueiro-veio-cansado>

⁷² <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/69897/quadrilha-caipira>

e “Festeiro do Arraiá”⁷³, outra chapa, com o côco da conhecida dupla Venâncio e Corumba, cujo o título lembra um samba antigo e, a toada “Cabelos pretos”⁷⁴, de Zé Ferreira e Pichincha (*Diário da Noite*, nº 5376, 23 de maio de 1952, p. 8).

Outra menção foi localizada num anúncio (reproduzido na Fig. 10) publicado pelo jornal *Diário da Noite* de São Paulo, em 26 de maio de 1952: “Últimos Sucessos para as festas de São João”, com selo da Odeon e comercializados pela *Casa Ricordi*.⁷⁵ Nessa seleção de sucessos, Pichincha figura ao lado de grandes nomes da era do rádio, tais como: Francisco Alves (1898-1952), Dircinha Batista (1922-1999), Hebe Camargo (1929-2012), Odete Amaral (1917-1984) e a célebre dupla sertaneja Alvarenga (1911-1978) e Ranchinho (1912-1991). As duas canções juninas cantadas por Pichincha que são citadas nesse anúncio (Fig. 10), já aparecem na acima mencionada coluna de Edel Ney, são elas: “Festeiro do Arraiá (marcha)” de Fernando Martins e “Quadrilha caipira (quadrilha)” de Pereirinha. Essas duas faixas foram gravadas em 25 de setembro de 1951 e lançadas no primeiro semestre de 1952 pela Odeon (3446).

Nas edições de 9 e 16 de junho de 1953, no jornal *Diário da Noite* (RJ) encontramos a nota publicitária “Gravações para os Festejos Juninos” que cita dois compactos lançados com a voz de Pichincha. O primeiro é, novamente, esse exitoso Odeon (3446), e nessa nota percebe-se um deslize: a marcha “Festeiro do Arraiá” é anunciada como “Forasteiro do Arraiá”. No segundo compacto citado (ODEON 5195), gravado em 11 de fevereiro e lançado em junho de 1953, as canções já são interpretadas pela dupla *Pichincha e Caxangá*: no lado A ouvimos a valsa “Festa Juanina”⁷⁶ de J. Diniz e Ulisses Silva, e no lado B o baião “Maria Chica”⁷⁷ de Beduíno.

⁷³ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/69900/festeiro-do-arraia>

⁷⁴ Trata-se da toada “Cabelos Pretos” de Venâncio e Corumba, gravada em 25 de setembro 1951 e lançada apenas em abril de 1952 [Odeon 13257].
<https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/65130/cabelos-pretos>

⁷⁵ A Casa Ricordi, principal editora das óperas de compositores de vulto como Rossini, Bellini, Donizetti e Verdi, foi fundada em 1808, na cidade de Milão, pelo violinista Giovanni Ricordi (1785-1853). Em 1929 a editora se instalou em São Paulo, passando a publicar compositores brasileiros, tais como Barroso Neto, Agostinho Cantú, Lorenzo Fernandez e Henrique Oswald, tornando-se a proprietária de um dos maiores catálogos musicais do país. Cf.: site da Ricordi.

⁷⁶ <https://discografiabrasileira.com.br/disco/70835/odeon-13446>

⁷⁷ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/70836/maria-chica>



ULTIMOS SUCESSOS

PARA AS FESTAS DE SÃO JOÃO

Pra São João decidir (samba) Tempo feliz (Marcha) C/ FRANCISCO ALVES	Al, al, São João (Polca) Vem cá bichinha (Baião) C/ ZE' GONZAGA
Não soltem balão (Samba) Canjiquinha (Baião) C/ ODETE AMARAL	Festelro do arraiá (Marcha) Quadrilha caipira (Quadrilha) C/ PICHINCHA
Balão azul (Marcha) Casar é muito bom (Baião) C/ XEREM E BENTINHO	Laço branco (Caterete Mineiro) Mariana (Xote) C/ ORLANDO RIBEIRO
Noite de Junho (Marcha) Desce de novo ao Jordão (Marcha) C/ DIRCINHA BATISTA	De olho nele (Valsinha de roda) Santo Antonio, por favor (Marcha) C/ HEBE CAMARGO
Chegou o sanfoneiro (Polca) Teimosinho (Baião) C/ ZE' GONZAGA	Al, al! Sinhá, Sinhá (Rancheira) Baião do pulo (Baião-Marcha) C/ ANTENOGENES SILVA
Bombardão (Rancheira) Manoeira (Rancheira Valsa) C/ ALVARENGA E RANCHINHO	Solta o buscapé (Marcha) A Fogueira tá queimando (Batucada) C/ RANCHINHO E ALVARENGA
Festa de S. João (Marcha caipira) Vou comprar uma casinha (Moda comica) C/ ALVARENGA E RANCHINHO	O sanfoneiro só tocava isso (Marchinha) A Moringa (Mambo) C/ DIRCINHA BATISTA

ATENDEMOS PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Casa Ricordi
 São Paulo
 R. QUINTINO BOCAIUVA, 106 108 FONE 33-5572

Fig. 10 - Nota de jornal que informa gravações de Pichincha atuando como cantor. Fonte: *Diário da Noite – SP* (26 de maio de 1952, p. 9, grifo nosso)

Em 19 de junho de 1952, a coluna *Discos e Disticos* de Edel Ney é novamente elogiosa ao comentar as realizações artísticas do jovem Henrique Souza: “Pichincha, o notável cantor de embolada da Odeon, está obtendo expressivo êxito com seu disco junino. Principalmente a ‘quadrilha caipira’⁷⁸, de Pereirinha, está aparecendo bem” (*Diário da Noite*, 1952 – edição 05399). E mais, nesse dia a coluna *Discos e Disticos* estampa um raro retrato de Pichincha (Fig. 11), a única fotografia de Henrique Souza que foi possível encontrar nas diversas fontes consultadas no decorrer da presente pesquisa. Indo um pouco adiante, poderíamos dizer que o fato é ainda mais raro se, com Schwarcz (2017, p. 408-409), recuperarmos que retratos de pessoas negras na imprensa eram, de modo geral, infrequentes. E que, como argumenta a autora, são questões de fundo moral

⁷⁸ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/69897/quadrilha-caipira>

e social que explicam essa raridade. Essa requintada forma de exclusão através da invisibilização se valeu, inclusive, de condições técnicas, pois, como lembra Schwarcz, citando estudos da socióloga canadense Lorna Roth,

A Kodak, durante muito tempo não fabricou filmes apropriados para captar a cor negra. A calibragem configurada para a revelação das fotos não reproduzia peles mais escuras, cujas imagens, quando captadas, surgiam com uma coloração pálida ou tão pretas que só se podia distinguir o branco dos olhos e dos dentes. O padrão era outro: brancura. Foi somente nos anos 1960, com a afirmação dos movimentos de direitos civis, que o impasse ganhou solução e a diversidade étnica começou a ser mostrada. A questão é, assim, moral e está vinculada às práticas estabelecidas de uma repressão visual (SCHWARCZ, 2017, p. 408).

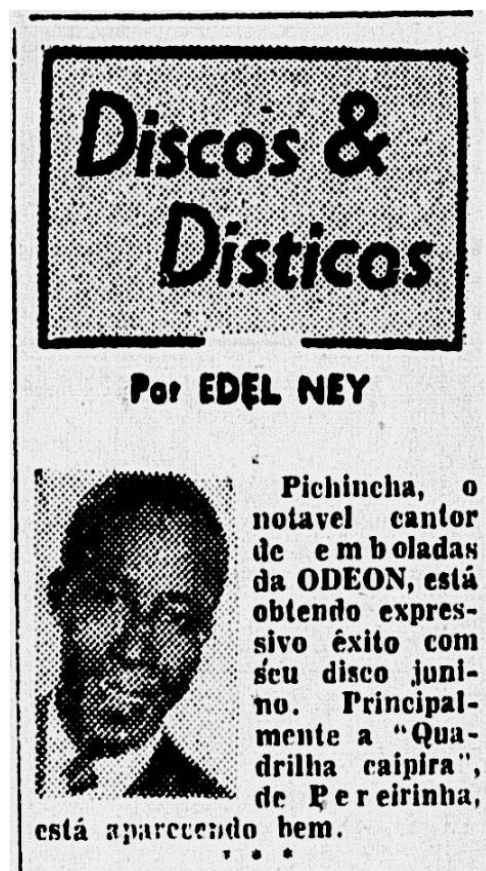


Fig. 11 – Recorte da coluna *Discos e Disticos* de Edel Ney, em destaque o retrato de Pichincha.

Fonte: Jornal *Diário da Noite*, Rio (19 de junho de 1952, p. 21).

Com esses recortes nota-se que, provavelmente, entre 1952 e início de 1953 a parceria entre Henrique Souza, o Pechincha, e o acordeonista Silvio Pereira de Araújo, o Pereirinha, havia se desfeito. E, nesse momento, percebe-se que, além de conseguir lançar canções de sua autoria em fonogramas, Pechincha estava se destacando como cantor quando partiu para uma nova dupla, ao lado de Caxangá, numa empreitada que foi registrada pela imprensa e pela indústria fonográfica da época. Com dados dos portais *Música e Arquivo Sonoro* (Biblioteca Nacional), *Discografia Brasileira* (Instituto Moreira Salles), *Instituto Memória Musical Brasileira* (IMMuB) e do site *Mundo Caipira de Moacyr Filho*, e contando com as canções até

aqui citadas, nesse início de década o nome de Pichincha aparece em 12 fonogramas: em três, Pichincha é citado como compositor; em oito é o cantor principal e, nos últimos quatro, Pichincha já canta em dupla com Caxangá. Cronologicamente, tais registros são:

- 1951 – 2 faixas em 1 compacto 78 rpm
 “Tabuada dos sapos”, embolada de Henrique Souza gravada em 31 de março de 1951 e lançada em disco (Odeon 13146) em julho de 1951; e
 “Tatu tá no pau”, embolada de J. Santos gravada em 31 de março de 1951 e lançada em disco (Odeon 13146) em julho de 1951.
- 1952 – 6 faixas em 3 compactos 78 rpm
 “Quadrilha Caipira”⁷⁹, quadrilha de Pereirinha; e “Festeiro do Arraiá”⁸⁰, marcha de Rubens Campos e Fernando Martins. Faixas gravadas em 1 de abril de 1952 e lançada em disco (Odeon 13279) em julho de 1952.
 “Coqueiro véio cansado”⁸¹, côco de Venâncio e Corumba; e “Cabelos Pretos”⁸², toada de Zé Ferreira e Pichincha. Faixas gravadas em 25 de setembro 1951 e lançadas em disco (Odeon 13257) em abril de 1952.
 “Caboclo decidido”⁸³, toada sertaneja de Pieri Jr e Nelson Matos; e “Prepara o bolo”⁸⁴, embolada de Álvaro F. Gonçalves. Faixas gravadas em 25 de setembro de 1951 e lançadas em disco (Odeon 13316) em agosto de 1952.
- 1953 – 4 faixas em 2 compactos 78 rpm da dupla Pichincha e Caxangá
 “Maria Chica”⁸⁵, baião de Beduíno gravado em 11 de fevereiro de 1953 e lançado em disco (Odeon 13446) em junho de 1953, e
 “Festa Junina”⁸⁶, valsa de J. Diniz e Ulisses Silva gravada em 13 de fevereiro de 1953 e lançada em disco (Odeon 13446) em junho de 1953.
 “Ai moreninha”, arrasta pé de Leite e Caxangá; e “A gente no mato é feliz”, valsa de Venâncio e Corumba. Faixas gravadas em 11 de fevereiro de 1953 e lançadas em disco (Odeon 13491) em agosto de 1953.

Em 19 de maio de 1953, a seção especializada “No domínio dos discos” da revista *O Mundo Ilustrado* anuncia (Fig. 12) o primeiro dos dois compactos da dupla Pichincha e Caxangá lançados em 1953 (o disco Odeon 13446). E, em 27 de setembro de 1953, a nota “Novidades no Rio em música sertaneja”, publicada pelo

⁷⁹ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/69897/quadrilha-caipira>

⁸⁰ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/69900/festeiro-do-arraia>

⁸¹ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/65124/coqueiro-veio-cansado>

⁸² <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/65130/cabelos-pretos>

⁸³ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/70031/caboco-decandido>

⁸⁴ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/70036/prepara-o-bolo>

⁸⁵ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/70836/maria-chica>

⁸⁶ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/70831/festa-junina>

jornal *Correio da Manhã*, cita o compacto seguinte (Odeon 13491) dessa dupla que, 66 anos depois, foi lembrada pela professora Sonia Feitosa: “na década de 1950 formou a dupla Pechincha e Caxangá. Essa dupla fez sucesso na Rádio Tupi no Rio de Janeiro por vários anos”.

Novidades no Rio em música sertaneja: “Onde Tá Tu” e “Valsa de Flores”, por Alvarenga e Ranchinho. – “Zé Pretinho” e “Devoção de Pescador”, por Torrinha, Pinheiro e Hamilton. – “Filhos e Fazendeiro” e “Linda Cabocla”, por Brinquinho e Brioso. – “Aí Moreninha” e “A Gente no Mato é Feliz”, por Pichincha e Caxangá. – “Pião de Fama” e “Minha Herança”, por Laranjinha e Zequinha. – “Meu Rio Grande” e “Vida de Carreiro”, por De Moraes e Doquinha (CORREIO DA MANHÃ, 27 de setembro de 1953, p. 2, grifo nosso).

Pelo cruzamento dos registros, é possível supor que Pechincha e Caxangá atuaram nas novas instalações da Rádio Tupi, consideradas um dos maiores orgulhos da emissora na época: um “auditório que possuía mil e seiscentos lugares e ficou conhecido como Maracanã dos auditórios” (AZEVEDO, 2002, p. 141).⁸⁷ Moreira também comenta as novas instalações da emissora: “na região portuária da Saúde, atrás da Estação de Ferro Central do Brasil, os estúdios da Rádio Tupi ocupam salas no prédio de linhas modernas projetado nos anos 1950 por Oscar Niemeyer para a sede dos Diários Associados” (MOREIRA, 2002/2003, p. 6). Entretanto, mesmo sem comprovações dessa atuação, é válido considerar que o nome da Super Rádio Tupi, sua audiência e seus esforços publicitários, contribuíram para o sucesso de seu elenco, alavancando a carreira de atrações como a dupla Pichincha e Caxangá.⁸⁸

⁸⁷ Conforme Azevedo (2002), a Super Rádio Tupi (ou Rádio Tupi) foi fundada em 1935 no bairro do Santo Cristo, no Rio de Janeiro. Foi a primeira emissora vinculada ao grupo Diários Associados de Assis Chateaubriand. Em 1949, as instalações da emissora foram atingidas por incêndio e, por ocasião da Copa do Mundo de 1950, a PRG-3 inaugura aquele que foi considerado o maior estúdio da América Latina (daí o apelido “Maracanã dos Auditórios”), onde foram realizados programas produzidos por personagens de grande sucesso (tais como Almirante, Ary Barroso, Antônio Maria).

⁸⁸ Desde 1952, Caxangá já vinha gravando em outra dupla, Caxangá e Sanica, com quem seguiu atuando até a década de 1960.

SELO ODEON

Novidades Juninas: Com Odette Amaral — «Cheirando bem» e «Carneirinho de São João»; com Zé Gonzaga — «Criança levada» e «Siry sem mônio»; com Pato Prêto — «No rancho de Tio Pedro» e «Um pedido a Sto. Antonio»; com Trigêmeos Vocalistas — «Vamos brincar, São João» e «Homenagem a São João»; com Pichincha e Caxangá — «Festa Junina» e «Maria Chica»; com Dê Moraes e Dóquinha — «Balão cruz de malta» e «Ai São João»; com Laranjinha e Zéquinha — «Cai balão» e «Carta da baianinha»; e, finalmente, com Antenogenes Silva e Alcides Gerardi — «Chegou a banda» e «Noite na roça».

[Transcrição]

SÊLO ODEON

Novidades Juninas: Com Odette Amaral — “Cheirando bem” e “Carneirinho de São João”; com Zé Gonzaga - “Criança levada” e “Siry sem mônio”; com Pato Prêto - “No rancho do Tio Pedro” e “Um pedido a Sto. Antonio”; com Trigêmeos Vocalistas - “Vamos brincar, São João” e “Homenagem a São João”; com Pichincha e Caxangá - “Festa Junina” e “Maria Chica”; com Dê Moraes e Dóquinha - “Balão cruz de malta” e “Ai São João”; com Laranjinha e Zequinha - “Cai balão” e “Carta da baianinha” e, finalmente, com Antenogenes Silva e Alcides Gerardi - “Chegou a banda” e “Noite na roça”.

103

Fig. 12 – Anúncio divulgando compactos com músicas juninas do Selo Odeon, dentre eles o compacto ODEON 13446 de Pechincha e Caxangá. Fonte: Revista *O Mundo Ilustrado* (19 de maio de 1953, p. 46, grifo nosso)⁸⁹

Em 7 de novembro de 1953, na coluna “Rua do Pimenta” de Manezinho Araújo (Fig. 13), a *Revista do Rádio* traz um comentário sobre outro ramo de atuação de Pechincha nas ondas dessa influente emissora, popularmente conhecida por seu prefixo PRG-3 ou, apenas, G-3. Como “um humorista novo”, ao que se pode deduzir, Pechincha está novamente no trapézio, arriscando-se em outra especialidade de entretenimento e, nesse caso, recebendo comentário negativo sobre o tom inapropriado de suas anedotas por parte de um profissional que entende do ramo: o popular colunista e cantor de emboladas Manezinho Araújo.⁹⁰

⁸⁹ Esse anúncio das “Novidades Juninas” do Selo Odeon foi publicado também na *Revista Carioca* de 27 de setembro de 1953 (p. 47) e em alguns números do jornal *Correio da Manhã* do mesmo ano.

⁹⁰ Manoel Pereira de Araújo (1913-1993), conhecido como Manezinho Araújo, o “Rei da Embolada”, foi cantor, compositor, jornalista, ator, pintor e mestre de culinária. Apresentou diversos programas radiofônicos, entre os quais, “Pandemônio”, por sete anos, na Rádio Tupi do Rio de Janeiro. Atuou em diversos filmes e participou em cerca de 22 cinejornais da Atlântida. Foi parceiro de vários nomes de destaque (João da Baiana, Fernando Lobo, Hervê Cordovil etc.) e suas composições foram gravadas por artistas de renome (Linda Batista, Luiz Gonzaga, Os Cariocas, Jackson do Pandeiro, Marlene, Gilberto Gil etc.). Ao longo de sua carreira, do final de 1930 até a década de 1950, gravou mais de 50 compactos 78 rpms e quatro LPs, cantando cocos, frevos, sambas e diversas emboladas, muitas das quais faziam uma espécie de crônica bem-humorada das situações sociais e políticas. Em 1945, gravou um de seus maiores sucessos, o samba “Dezessete e setecentos”, de Luiz Gonzaga e Miguel Lima. Em 1954, afastou-se do meio artístico, passando a atuar em seu restaurante “O Cabeça Chata”, no bairro de Copacabana (RJ) com atrações típicas do Nordeste. Essas e muitas outras informações sobre Manezinho Araújo estão disponíveis no portal Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira.



A Tupi está apresentando um humorista novo chamado Pechincha, que tem saído caro aos ouvidos dos sintonizadores da popular onda da G-3. Decididamente, aquelas anedotas da pelanca da velha e do peixe fresco não são para o rádio. — Fiooo...



[Transcrição]

A Tupi está apresentando um humorista novo chamado Pechincha, que tem saído caro aos ouvidos sintonizadores da popular onda da G-3. Decididamente, aquelas anedotas da pelanca da velha e do peixe fresco não são para o rádio. Fiooo... (REVISTA DO RÁDIO, 7 de novembro de 1953, p. 24).

Fig. 13 – Comentário sobre a atuação de Pechincha como humorista publicado na coluna “Rua do Pimenta” de Manezinho Araújo. Fonte: *Revista do Rádio*, nº 217 (7 de novembro de 1953, p. 24)

Como sempre, essa nota de imprensa pode ser colocada em perspectiva. Por um lado, vale levar em conta que, como mostra o mesmo número da *Revista do Rádio*, a questão daquilo que deveria ou não ser veiculado na rádio estava em pauta. Na página 19, há uma “pergunta da semana” sobre o tema “Que pensa do Decreto de Restrições ao Rádio?”, e os respondentes são expoentes do meio: a comediante Ema D’Ávila (1916-1985) diz que “Sou contra a aplicação desse decreto do governo Linhares,⁹¹ pois o rádio deve ter ampla liberdade, desde, é claro, que não cometa desmandos”; e o ator Rodolfo Mayer (1910-1985) é mais rígido: “Acho que censura deve existir em tudo, mas que seja usada racionalmente e que não cerceie a liberdade da imprensa falada. O excesso é condenável” (In: *Revista do Rádio*, nº 217, 7 de novembro de 1953, p. 19). Pouco antes, nas páginas 16 e 17 da mesma revista, encontramos outro desdobramento do debate “sobre o rádio e sua linha ideal de conduta”, agora envolvendo nomes como o do locutor esportivo Gagliano Neto, do noticiarista Carlos Lacerda e do Sr. Roberto Marinho que, então, acusava ameaças antidemocráticas contra sua emissora.

Por outro lado, a veia humorística fazia parte do personagem Pechincha, está presente nos versos, ritmos, timbres e arranjos das toadas, côcos e embolados que compôs e cantou, como podemos conferir, para citar ao menos um verso, no baião “Maria Chica”⁹², de Beduíno, na voz de Pichincha e Caxangá: “Maria Chica, nega do beijo vermêio. Não dá pipoco que o negócio fica feio”.⁹³ Assim, Henrique Souza parece tentar a sorte recorrendo a uma inclinação artística que pode ter aflorado na infância, nos tempos de circo, e ter amadurecido, mais tarde, nas experiências com o teatro de revista. O fato é que não temos dados suficientes para prolongar o assunto: Pechincha estaria se afastando da música? Ou, conciliando as atividades, estaria buscando uma fonte de renda complementar com as habilidades humorísticas que possuía? Podemos supor que essa inserção humorística na Rádio Tupi e sua repercussão na imprensa estariam relacionadas a outras questões? Pode ser que sim, se pensarmos em questões como aquelas que, como aprofunda Moreira (2019), surgem da relação

⁹¹ José Linhares (1886-1957), magistrado que, interinamente, foi Presidente da República durante aproximadamente 3 meses após a deposição de Getúlio Vargas em 1945.

⁹² <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/70836/maria-chica>

⁹³ Conforme o Houaiss, por “beijo” entende-se “boca de lábio grosso”; e “pipoco” pode ser entendido como “contenda acalorada; situação confusa; rolo”.

entre humor e racismo em programas de entretenimento que, entre anedotas e personagens caricatos, reproduzem estereótipos raciais. Estereótipos que não são vistos como violências discriminatórias por, de maneira extrovertida, promoverem a diversão das plateias. Questões de “racismo recreativo” (MOREIRA, 2019) que se tornam desconfortáveis quando, como talvez possa ser o caso aqui, a extroversão controlada ultrapassa determinados limites e, gerando imediata reação, passa a ser criticada como exagerada ou inadequada. Seja como for, entre jocosidades e outros humores, Pechincha seguiu compondo canções que ressoaram em discos, rádios e, logo adiante, nas TVs. Em abril de 1954, Caxangá e Sanica lançaram um compacto pela Columbia (CB-10.034) e, no lado A desse 78 RPM, podemos ouvir a canção “Felicidade de caboclo”⁹⁴ de Gino Alves e Pichincha.⁹⁵ A Fig. 14 mostra uma versão dessa que, provavelmente, tenha sido a mais exitosa canção de Pichincha: “Todo caboclo tem, uma viola, uma cabocla e uma canção / Tenho na mente uma canção bem decorada / Uma viola pendurada no meu rancho de sapé / Uma cabocla pra cuidar dos meus trapinhos / Na gaiola um passarinho que me acorda ao amanhecer. / Felicidade não se compra, não se vende / Quando dois amor se entende é de graça e até morrer!”

Segundo o portal do Instituto Memória Musical Brasileira (IMMuB), a canção “Felicidade de Caboclo” foi gravada onze vezes entre os anos de 1956 a 1997. A versão de maior sucesso talvez tenha sido a gravação da dupla sertaneja Liu e Léo, lançada em 1971, no Álbum “O Menino da Porteira” (Tropicana/CBS - 01153). Ainda hoje, a canção “Felicidade de Caboclo” é lembrada entre os músicos que atuam no setor da canção regional ou caipira. Dois registros mais recentes foram realizados no programa “Sr. Brasil”, da TV Cultura de São Paulo, apresentado pelo ator, cantor e compositor Rolando Boldrin: em 24 de novembro de 2013, a canção foi interpretada pelo cantor mineiro Bré⁹⁶; em 5 de outubro de 2014, a canção foi ao ar na voz do cantor e compositor mineiro Lucas Lander Lopes Freire, o Lucas Ventania⁹⁷. A canção “Felicidade de Caboclo” representa, portanto, a produção de Henrique Souza como autor de canções que foram lançadas por outros artistas e grupos musicais, de diversas gravadoras, entre finais da década de 1950 e meados dos anos 1970.

Além das canções que estão citadas ao longo do presente trabalho, Pechincha e diferentes parceiros também assinam: o bolero “O que passou” de Zacarias Mourão e Pichincha, gravado pela dupla sertaneja Estrela D’alva em 1957 (Columbia CB-11021); e pelo cantor Sid Biá (Chantecler 78-0044-a) em 1958. O arrasta-pé “No Buraco de Otília”, de Pechincha e Venâncio, gravado pelo cantor Zé do Baião, em 1965, no LP Forró dos Namorados⁹⁸ (Odeon, MOFB 3426); e também pela cantora e compositora Anastácia, a “Rainha do Forró”

⁹⁴ <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/name/Felicidade%20de%20caboclo/>

⁹⁵ Em 1956, na voz de Caxangá e Sanica, “Felicidade de Caboclo” aparece também numa coletânea chamada “Saudosa Minas Gerais” (Columbia, LPCB 3010, LP 10’).

⁹⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=Rv-63quknKk>

⁹⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=eBNBzLBKwd4>

⁹⁸ <https://immub.org/album/forro-dos-namorados>

responsável por grandes hits da música nordestina, no LP *Canta para o Nordeste*⁹⁹ (Continental, PPL 12321) lançado em 1967. E a canção “Migalhas de Amor”, de Pechincha, Gino Alves e Clóvis Cavalcanti, gravada por Cascatinha e Inhana, uma das famosas duplas sertanejas do Brasil, no LP *Romper da Aurora*¹⁰⁰ (Caboclo/Continental, CLP 9205) lançado em 1974.

FELICIDADE DE CABOCLO

PECHINCHA & GINO ALVES. 1954

♩ = 40

SOLO DE VIOLA

To-do ca-bo-clo

6 C7 C7 F F
 tem, u-ma vio-la uma ca-bo-cla e uma can-ção To-do ca-bo-clo

10 C7 C7 F F
 tem, u-ma vio-la uma ca-bo-cla e uma can-ção. Te-nho na men-te uma can-ção bem de co

14 Gm C7 F F
 ra-da, uma viola pen-du-ra-da no meu ran-cho de sa-pé. U-ma ca-bo-cla pra cui-dar dos meus tra

18 Gm C7 F F F7
 pi-nhos, Na gaio-la um passa-rinho que me acor-da no amanhe-cer. Fe-li-ci-dade não se compra, não se ven

22 Bb C7 F F D.C.
 de quan-do dois amor se enten-de tem de gra-ça até mo-rrer. To-do ca-bo-clo

Fig. 14 - Primeira estrofe da canção “Felicidade de Caboclo”¹⁰¹ de Pechincha e Gino Alves (c.1954), conforme a versão da dupla sertaneja Liu e Léu gravada no álbum *O menino da Porteira* de 1971. Transcrição: Carlos Eduardo Romão, 2019.

⁹⁹ <https://immub.org/album/canta-para-o-nordeste>

¹⁰⁰ <https://immub.org/album/romper-da-aurora-1>

¹⁰¹ <https://immub.org/album/o-menino-da-porteira-1>

HENRIQUE SOUZA NOS PALCOS DA VIDA

Cantando me disfarço e não me canso de viver, nem de cantar
 Milton Nascimento e Fernando Brant
 Bailes da Vida, 1981

As memórias de Sonia Feitosa destacam outras iniciativas de seu pai: Henrique Souza “trabalhou no teatro de revistas e em casas noturnas”. E podemos imaginar que essa atuação profissional da fase adulta guarda relações, ainda que indiretas, com a já destacada circunstância de que, na infância, Henrique e seus irmãos, após a morte do pai, passaram a morar num circo onde “logo começaram a aprender as artes circenses e, em pouco tempo, os quatro começaram a trabalhar como trapezistas”. Tais iniciativas de Pechincha podem ser colocadas em perspectiva mostrando algo da dimensão histórica e social do trabalho de artistas negros nesse setor de entretenimento. Para traçar algumas linhas dessa perspectiva, vale citar ao menos o resumo do estudo que Veneziano dedica ao tema do teatro de revista em nosso país, pois nesse breve texto a autora demarca pontos que indicam que, entre os costumes da sociedade brasileira e os enredos desse gênero teatral, estende-se uma espécie de via de mão dupla:

Ao se falar de teatro de revista, nos vem as ideias de vedetes, bananas, tropicália, irreverência e, principalmente de humor e de música. Mas que também se tenha a consciência de um teatro que contribui para nossa formação cultural, que fixou nossos tipos, nossos costumes, várias faces do anedotário nacional combinado ao (antigo) sonho popular de que Deus é brasileiro e de que o Brasil é o melhor país que há, enfim este teatro contribuiu com o modo genuíno do falar à brasileira. Ao estudar o teatro de revista e tentar compreender sua fase áurea, estar-se-á buscando um encontro com nossas raízes e com tradições culturais. Este teatro caracterizou uma época e todo um povo, enfocando-os na animada passarela revisteira, repleta de plumas, lantejoulas e balangandans, numa frenética mistura de ingredientes bem temperados sob o ritmo alucinante de nossa música popular (VENEZIANO, 1993).

Retendo o tom da formulação de Veneziano vale destacar que, no teatro de revistas ou no campo das artes cênicas em geral, as iniciativas individuais dos artistas negros se dão entre “idas e vindas” (WISNIK, 2003, p. 33) numa complexa história de lutas de pessoas e coletivos organizados que, gradualmente, abriram espaços de atuação.¹⁰²

Retratando flashes dessa história, jornais e revistas da década de 1960 indicam que Pechincha circulava por São Paulo e trazem algumas informações a respeito desse seu “trabalho no teatro de revistas e em casas noturnas”. Em 12 de junho de 1961, a coluna Roteiro Noturno do jornal paulista *Diário da Noite* publicou um comentário sobre o show-revista “Que Boas Que Elas São” que ficou em cartaz na casa de espetáculos *Variety Night Club* durante alguns meses, e aqui o nome de Pichincha está no elenco principal (Fig. 15).

A *Revista do Rádio* (de 22 de julho de 1961, p. 42), na coluna “São Paulo Não Pode Parar” assinada por Mário Júlio, também divulga o espetáculo: “O *Variety*

¹⁰² Sobre essa história de lutas de artistas negros no campo das artes cênicas, cf. estudos dedicados ao tema, como os de Aguiar (2013), Lima (2015), Rocha (2017) e Romão (2005).

Night Club nos oferece a revistinha ‘Que Boas Que Elas São’, com Valeria Luercy, Silvana, Rony Rios, Pichincha e outros”. Entre maio e julho de 1961, esse show-revista aparece em outras matérias e anúncios publicados no *Diário da Noite* de São Paulo destacando Pichincha como o “supercômico da Rádio Tupi” (*Diário da Noite*, SP, 12 de maio de 1961, p. 30) e o “impagável cômico das Associadas Pichincha” (*Diário da Noite*, SP, 15 de junho de 1961, p. 16).¹⁰³ Tais matérias, entretanto, não informam se Pichincha, nesse show-revista, atuava também como cantor, compositor ou instrumentista.



[Transcrição]

ROTEIRO NOTURNO

“QUE BOAS QUE ELAS SÃO” –

Este é um sugestivo título do ‘Show-revista’, que atualmente está sendo apresentado no ‘**VARIETY NIGHT CLUB**’, no horário das 2 da manhã. Neste espetáculo que é dos melhores estão atuando famosas ‘vedettes’ do teatro musicado e o ‘show’ tem agradado bastante. ‘**QUE BOAS QUE ELAS SÃO**’ conta com a participação dos seguintes artistas: **SILVANA** (o monumento moreno do Brasil), **VALERIA LUERCY** (a mais graciosa ‘vedette’),¹ **PICHINCHA** (super comico da Rádio Tupi), Rony Rios¹ e a mais recente revelação **IRENE SILVA**. No clichê admiramos hoje a encantadora Valeria Luercy.

Fig. 15 – Matéria sobre o espetáculo “Que boas que elas são” em cartaz no *Variety Night Club*, destacando a participação de Pichincha no elenco. Fonte: *Diário da Noite*, SP (12 de maio de 1961, p. 30, grifo nosso)

No dia 6 de julho de 1963, o mesmo *Diário da Noite* publica uma coluna divulgando eventos da ARESP – Associação dos Radialistas do Estado de São Paulo.¹⁰⁴ Nessa coluna encontra-se um comemorativo subtítulo “Aniversariantes” que traz o seguinte texto:

¹⁰³ Sobre a questão do preconceito de cor na integração profissional do negro no mundo radiofônico de São Paulo nos anos de 1959 a 1961, cf. Borges Pereira (2001).

¹⁰⁴ A ARESP – Associação dos Radialistas do Estado de São Paulo foi fundada em março de 1945 <http://www.africaeaficanidades.com.br>

Vocês que já se habituaram a cumprimentar aos radialistas aniversariantes, poderão fazê-lo, entre hoje e a próxima sexta-feira. Hoje, Sills Bondezan, sonotecnico da Rádio Difusora; Aleixo Molinar e Pedro Tozzi, do Departamento Técnico do Canal 4; Amanhã [dia 07 de Julho], Mário Gennari Fino, musicista e compositor do Canal 5; dep. Cid Franco, outro parlamentar que não perde o ensejo de se declarar radialista atuante; Daniel Leite, ex-radialista, hoje industrial; Henrique de Souza, o Pichincha, cantor-humorista independente (*Diário da Noite*, SP, 6 de julho de 1963, p. 5, grifo nosso).

109

Esse texto indica que, possivelmente, “o Pichincha, cantor-humorista, independente” fez parte da ARESP, e comete dois leves equívocos: o nome de Henrique Souza não faz uso da preposição “de” entre o prenome e o nome de família, e o dia de seu aniversário, como informa sua filha, não é 07 de julho, e sim 07 de setembro.

Em 1977, a convite de Venâncio, Pechincha passa a integrar o recém-criado grupo musical *Venâncio e os Baianos de Aracaju*. Esse grupo, como já declara o desencontro geográfico estampado no nome, mescla humor e regionalismos e, com essa proposta, ironizando as conotações dos erros de ortografia, em 1978, lançou o álbum *Brasil com “S”*¹⁰⁵ pela gravadora Premier RGE (Fig. 16). No LP *Brasil com “S”*, que parece ter sido o último álbum gravado por Venâncio, além de instrumentista e cantor, Pechincha também participa como autor com duas canções em parceria com Venâncio, são elas: “Rio de Ontem”, terceira faixa do lado A, e “João Crioulo e Maria Mulata” na segunda faixa do lado B. Nesse disco percebe-se a presença e a sonoridade do cavaquinho de Pechincha, uma vez que o instrumento assume protagonismo em cinco faixas: “Segura a louça”, “Rio de ontem”, “O ensaio”, “João Crioulo e Maria Mulata” e “Zé de Olinda”.



Fig. 16 - Capa e contracapa do LP *Brasil com “S”* de *Venâncio e os Baianos de Aracaju* (Premier/RGE, 307.3328 – 1977)

e reestruturada em outubro de 1962. Atualmente corresponde ao Sindicato dos Trabalhadores em Empresas de Radiodifusão e Televisão no Estado de São Paulo, representando trabalhadores das empresas de Rádio, TV e Produtoras de Áudio e Vídeo.

¹⁰⁵ <https://immub.org/album/brasil-com-s-venancio-e-os-baianos-de-aracaju>

Com os dados até aqui localizados, podemos concluir que o cavaquinho aparece, ou ganha maior destaque, já nas últimas décadas da carreira profissional de Pechincha. As causas que provocaram a entrada em cena desse instrumento são incertas. Mas certamente, ao fundo, estão associadas aos ciclos de tensão geracional, musical e comercial que, no âmbito da música popular produzida no Brasil, distinguem aquilo que Napolitano percebeu como “O terceiro período histórico (1958/1969): o corte sociológico e epistemológico na música popular e a invenção da MPB” e “O quarto período histórico: a MPB como o centro da história musical brasileira – tradição, *mainstream* e pop (1972-1979)”. Nesse quarto período, como podemos ouvir nessas faixas em que o cavaquinho de Pechincha ganha protagonismo no disco *Brasil com “S”*, o samba tem o seu lugar como um ramo da indústria fonográfica que, “mesmo incorporado ao *mainstream* sintetizado pela sigla MPB, manteve certa independência”, oportunizando

O grande sucesso de nomes como Martinho da Vila, Beth Carvalho, que atravessará toda a década, o prestígio em torno de Paulinho da Viola, bem como a valorização de nomes lendários, como Nelson Cavaquinho, Cartola, Adoniran Barbosa e Lupicínio Rodrigues, resgatados na década de 70 pelo gosto da classe média. Mas, dentro da tradição do samba, também se esboçou uma certa hierarquização do gosto, sobretudo por parte da audiência musical da classe média intelectualizada, com a desqualificação do chamado “sambão-jóia” (Originais do Samba, Luiz Ayrão, Benito de Paula, entre outros) (NAPOLITANO, 2002, p. 71-72).

Nessa panorâmica sobre as relações entre, por um lado, o expressivo sucesso de um ramo comercial da música da década de 1970 e, por outro, a decisão de um músico, à época, se dedicar ou não ao cavaquinho, pesam também escolhas que são de ordem mais técnica. Por conta de sua específica tessitura, alguns cavaquinistas migram para outros instrumentos que, em princípio, oferecem possibilidades mais amplas. Contudo, ao que se nota, Pechincha percorreu um caminho inverso: após anos tocando e cantando ao violão, se aproximou do cavaquinho passando a explorá-lo de modo mais sistemático e profissional. E esse novo interesse certamente contribuiu para um próximo empreendimento: a elaboração e publicação do volume *Antologia do cavaquinho: método popular com encadeamentos e cifragens*, produto que demonstra o interesse do músico em formalizar, compartilhar e comercializar seus conhecimentos musicais.

Nesse meio tempo, conforme sua filha nos relata, Henrique Souza buscou uma formação teórico musical que impulsionou seu trabalho para outros rumos, tais como a titulação de músico profissional e o licenciamento para atuar como professor de música. A vinculação a uma instituição como o Conservatório Artístico e Musical Béla Bartók representa uma diversificação de sua inserção social e profissional como um músico negro brasileiro que, como professor de cavaquinho, contribuiu para que esse instrumento, gradativamente e contando com esforços de muitos, encontrasse o lugar que atualmente ocupa nos ambientes formais de ensino e aprendizagem musical.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Articulando as memórias da professora Sonia Feitosa e as esparsas informações encontradas na imprensa, pode-se concluir que, como tantos outros músicos negros brasileiros, Pechincha atuou em diversas frentes, passou por fases

e enfrentou mudanças de diferentes naturezas e intensidades equilibrando-se entre questões de ordem pessoal e circunstâncias associadas ao trabalho musical que, por sua vez, não se separa da conjuntura histórica, social, política, econômica e cultural. Nascido em 1913, Henrique Souza viveu as vicissitudes do conturbado século XX, tendo que entender, lidar e sobreviver no instável e competitivo ambiente dos espetáculos, das emissoras de rádio, das gravadoras, das aulas de música e das editoras musicais.

Como frequentemente ocorre com as pessoas comuns e, de modo especial em nosso caso, com as pessoas comuns negras, as histórias de vida quase sempre não se preservam de maneira suficientemente completa. E se os fragmentos aqui reunidos, e nem sempre comprovados, permitem apenas uma narrativa presumida, resta-nos ainda, e novamente, a sabedoria da canção popular que, desde há muito, dá voz aos sem história com “h” maiúsculo. Nesse outro registro, que não é historiográfico e nem biográfico, mas que nem por isso é menos informativo, talvez o próprio Pechincha pudesse compor e cantar versos como: “Eu já passei por quase tudo nessa vida / Em matéria de guarida / Espero ainda a minha vez / Confesso que sou de origem pobre / Mas meu coração é nobre / Foi assim que Deus me fez”. E, abrindo um parêntese nesse conhecido samba de Serginho Meriti e Eri do Cais, essa deferência ao ente criador, infinito e eterno, pode ser realçada se reiterarmos que, como nos contou sua filha, Henrique Souza foi homem dedicado às coisas da alma, “recebeu formação religiosa católica, pois seu pai era extremamente beato, mas adulto optou pelo espiritualismo de Alan Kardek”, por um período “foi adepto do esoterismo” e, no decorrer da vida, “se engajou no movimento filosófico Rosa Cruz, na filosofia espiritualista Racionalismo Cristão e no sistema religioso-filosófico *Kabbalah*”. Voltando ao samba, profissionalmente, por aquilo que foi possível localizar, podemos presumir que Pechincha se identificaria com os versos assim: “Se não tenho tudo que preciso / Com o que tenho, vivo / De mansinho lá vou eu / Se a coisa não sai do jeito que eu quero / Também não me desespero / O negócio é deixar rolar / E aos trancos e barrancos, lá vou eu!”

Não se trata aqui de uma simples apologia ao conformismo, pois, como vimos, Henrique Souza deixou produções que atestam que, entre trancos e barrancos, sua capacidade laboral foi vigorosa e perseverante. Trata-se, então, de sublinhar que, na vida desse homem comum, como para tantas pessoas comuns negras, a música não é pura ou autônoma: a música não é só música. É também uma forma de vida, uma forma de levar a vida e de deixar a vida nos levar. Aprender e ensinar música, fazer música ativamente, é também um modo de aprender e ensinar a viver: uma maneira de fazer a vida.

Nessa perspectiva, com o auxílio de Petronilha Silva, observamos que a trajetória deste indivíduo – desde seu nascimento numa região marcada pela cafeicultura escravista apenas vinte e cinco anos após a promulgação da Lei Áurea – narra uma das inúmeras histórias de vida de pessoas negras que testemunham que, as africanidades brasileiras “vêm sendo elaboradas há quase cinco séculos, na medida em que os africanos escravizados e seus descendentes, ao participar da construção da nação brasileira, vão deixando nos outros grupos étnicos com que convivem suas influências e, ao mesmo tempo, recebem e incorporam as destes” (SILVA, 2001: 156). Essa percepção de participação e incorporação

também é notada por Proença Filho, que assim realça a questão num estudo sobre a presença dos negros na literatura produzida no Brasil:

O negro brasileiro não pode ser tratado como o outro, que tanto trabalhou pela grandeza da nação etc. e a quem se deve reconhecimento especial por isso, como não cabe agradecer aos brancos portugueses ou aos índios, mas também não deve tratar-se como o outro em nome de sua autoafirmação. Como os demais grupos étnicos, ele é parte da comunidade que fez e faz o país [...] Admitir o isolamento no espaço de uma especificidade identificadora é, na realidade brasileira, aceitar o jogo do preconceito. Outra deve ser a estratégia. Há que assumir a igualdade na coparticipação da construção da nacionalidade. Há que reivindicar o direito à plenitude da cidadania (PROENÇA FILHO, 2004: 186).

Tal pertencimento e coparticipação, como diz Proença Filho, ou tal convivência e mútua influência, como diz Petronilha Silva, são forças que se tocam, se atraem e se repulsam naqueles cenários que ouviram o canto, as práticas instrumentais, os encadeamentos e as cifragens harmônicas dispostas por Henrique Souza em seu método de cavaquinho. Forças que se entreolham, pois, como se sabe, nas canções, serestas e choros, nos calangos, emboladas, cateretês, baiões, valsas, rancheiras, polcas, quadrilhas, xotes, marchinhas, mambos e batucadas, as complexas interações étnico-raciais que nos fundem e nos confundem estão vivamente presentes. Presentes nessas tantas músicas que se misturam e se diluem, e que tantas pessoas, em suas desiguais identidades raciais, históricas e culturais, entoam e escutam, produzem e consomem. Com isso, apreendemos que, lidar com a produção de Henrique Souza também “significa tomar conhecimento, observar, analisar um jeito peculiar de ver a vida, o mundo, o trabalho, de conviver e de lutar pela dignidade própria”, e isso é parte de um “enegrecer”, de um “conhecer e compreender os trabalhos e criatividade dos africanos e de seus descendentes no Brasil, e de situar tais produções na construção da nação brasileira” (SILVA, 2001: 156).

Sendo assim, a trajetória de Henrique Souza nos informa sobre “o direito dos descendentes de africanos, assim como de todos os cidadãos brasileiros, à valorização de sua identidade étnico-histórico-cultural” (SILVA 2001: 157). E que, com isso, podemos conhecer “formas de compreender a vida, as pessoas e as relações que elas mantêm entre si”, conhecer “meios do agir humano, de seus resultados e repercussões” (SILVA, 2001: 77). Daí decorre a apreensão de que, no caso de Henrique Souza, o cantar e o tocar, o compor e o gravar, o ensinar e o escrever, o ler e o publicar, são ações que se somam na edificação daquilo que Petronilha Silva caracteriza como “valores de refúgio”. Expressão contundente que diz respeito aos “valores que sobrevivem à opressão da escravidão, da colonização, do racismo”, e que “mesmo tendo sido construídos nestas circunstâncias, se constituem possibilidades de proteção, segurança, fundamento para viver, pensar, construir” (SILVA, 2001: 83). Assim, virando as páginas do método popular de Henrique Souza, compreendemos algo sobre o aprender e ensinar música através do cavaquinho em meio às relações étnico-raciais que se dão à nossa volta e,

Desta forma, vamos confirmar [...] que ensinar e aprender implicam convivência. O que acarreta conflitos e exige confiança, respeito não

confundidos com mera tolerância. Vamos descobrir que pessoas espezinhas, economicamente despossuídas, culturalmente desvalorizadas, mesmo vivendo situações de opressão, são capazes de reconstruir positivamente seus jeitos de ser, viver, pensar, apoiados em valores próprios a seu pertencimento étnico-racial (SILVA et al., 2006), à sua condição social. São os valores de refúgio que permitiram a muitos colonizados sobreviver a toda e qualquer tentativa de aniquilação (MEMMI, 1973). Valores esses que garantiram aos africanos escravizados, arrancados de seus povos, constrangidos física e moralmente a fazer a viagem que se dizia sem retorno, viessem a edificar outros povos, os africanos da diáspora (SILVA, 2007: 501).

Nessa edificação, perceber o poder da escrita – no caso, o poder escrever e publicar um método musical – como um ato de exteriorização e afirmação social que contribui para a construção desse valor de refúgio, de “lugar para onde se foge para escapar a um perigo”, de asilo ou retiro “que serve de amparo, de proteção” (HOUAISS), introduz outros matizes àquilo que o antropólogo Kabengele Munanga (2019: 18) caracterizou como “instrumento de combate” em meio ao ambiente hostil que vive a “negritude na atualidade diasporana”.

A percepção de Henrique Souza como um “homem comum”, expressão que sublinha o direito de “fazer parte da comunidade de seres humanos” (ANDRÉ, 2007: 158), também chama atenção para o fato de que, ao retomarmos a vida e obra dos músicos, precisamos estar atentos à determinadas formas de padronização que, enfiadamente, podem filtrar, simplificar e fixar representações de comportamentos e características. Uma delas é a representação apriorística dos músicos como gênios, uma tipificação cultivada desde o pré-romantismo centro-europeu que nos leva a realçar idealizações de inspiração, espontaneidade e liberdade, de inocência e candura, idealizações que valorizam o conhecimento e o sentimento inatos, a beleza e a bondade naturais, o indivíduo arrebatado, o imponderável etc.¹⁰⁶ Outra representação é aquela que, na conhecida distinção sociológica proposta por Guerreiro Ramos, foi caracterizada como “o tema do negro”, ou “negro-tema”, uma visão do negro como um “objeto de escarpelação”, como “uma coisa examinada, olhada, vista, ora como ser mumificado, ora como ser curioso, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção” (RAMOS, 1957: 171). Em contraposição, Guerreiro Ramos desvia nosso olhar para aquilo que observa como “a vida do negro”, ou o “negro-vida”:

Como vida ou realidade efetiva, o negro vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitido as condições particulares da sociedade brasileira. [...] O negro-vida é, entretanto, algo que não se deixa imobilizar; é despistador, protético, multiforme, do qual [...] não se pode dar versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje (RAMOS, 1957: 171).

Essa observação de Guerreiro Ramos reforça a percepção de que o retrato que aqui se procura fazer de Henrique Souza não é o de um “gênio” ou o de um

¹⁰⁶ Sobre tais atributos do “gênio”, cf. Meyer (2000: 292). Sobre o mito do “gênio incompreendido”, cf. Meyer (2000: 278-280). Para uma síntese histórica do conceito de “gênio” no âmbito do romantismo musical centro-europeu, cf. Pedrosa (2018).

idealizado afrodescendente de talento “curioso” a ser resgatado, mas sim o retrato de um homem comum, um músico que assumiu sua vida e procurou se fazer em meio as reais condições do lugar e época em que viveu. Por fim, não se pode deixar de notar que, como gesto de “enegrecimento” (SILVA, 2001: 156) num segmento literário voltado para o ensino de um instrumento musical associado ao mundo negro, a produção escrita de Henrique Souza está diretamente ligada à produção acadêmica que aqui se apresenta. E que, por seu turno, tendo em vista que “a produção acadêmica representa um dos instrumentos de luta com que contamos contra as desigualdades e o racismo” (SILVA, 2011: 127), o presente texto também se coloca como um gesto de enegrecimento. Agô seu Pechincha!

REFERÊNCIAS

- AFONSO, Luís Felipe Fernandes. O Som e a fúria de um novo Brasil: juventude e rock *brasileiro na década de 1980*. Dissertação de Mestrado em História Comparada – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. UFRJ: Rio de Janeiro, 2016.
- AGUIAR, Mariana de Araujo. *O teatro de revista carioca e a construção da identidade nacional: O popular e o moderno na década de 1920*. Dissertação (Mestrado) – UNIRIO. Programa de Pós-Graduação em História – PPGH — Universidade do Rio de Janeiro, RJ, 2013.
- AMARAL PINTO, João Paulo. *A viola caipira de Tião Carreiro*. Dissertação (Mestrado em Música) – IA - UNICAMP, Campinas, 2008.
- ANDRÉ, Maria da Consolação. *O ser negro: um estudo sobre a construção de subjetividades em afrodescendentes*. Tese (Doutorado em Psicologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- ARAÚJO, Paulo César de. *Eu não sou cachorro não: música popular cafona e ditadura militar*. São Paulo: Record, 2002.
- ARRAES, Luís Carlos de Orione de Alencar. *Tradição e inovação no cavaquinho brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2015.
- AZEVEDO, Lia Cabrale de. *No tempo do Rádio: Radiofusão e cotidiano no Brasil. 1923-1960*. Doutorado em História, Universidade Federal Fluminense - UFF, Rio de Janeiro, 2002.
- BENON, Leonardo Bodstein. *O estilo interpretativo de Waldir Azevedo: Aspectos técnicos e expressivos*. Dissertação de Mestrado em Música, Universidade de Brasília, 2017.
- BERNARDO, Marco Antonio. *Waldir Azevedo: um cavaquinho na história*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2004.
- BOLDRIN, Rolando. *Sr. Brasil. Felicidade Cabocla*. Rolando Boldrin recebe o músico Bré (Bicas-MG) e cantam juntos “Felicidade de Caboclo” de Pechincha e Gino Alves. Músicos acompanhantes: Edson Alves (violão), Edmilson Capelupi (violão) e Milton Mori (bandolim). 24 de novembro de 2013.
- BORBA, Francisco S. (org.). *Dicionário UNESP do Português Contemporâneo*. São Paulo, Ed. UNESP, 2004.
- BORGES PEREIRA, João Baptista. *Cor, profissão e mobilidade: o negro e o rádio de São Paulo*. São Paulo, Pioneira/EDUSP, 2001.
- CADERNO B, Sucursal de São Paulo. O Sucesso em disparada de Jair Rodrigues. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro. 26 de agosto de 1973, p. 12.
- CAZES, Henrique. *Palhetadas estruturantes: o acompanhamento do samba ao cavaquinho*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Música, 2019.
- CONCEIÇÃO, Fernando da. Evolução do cancioneiro rural brasileiro. *Akrópolis - Revista de Ciências Humanas da UNIPAR*, Umuarama, v. 21, n. 2, p. 99-110, jul./dez. 2013.
- CORREIO DA MANHÃ. *Dos programas de hoje: Rádio Mayrink Veiga*. Correio da Manhã. Rio de Janeiro, 21 nov. 1950, p. 15.
- COSTA, Antônio Maurício Dias da. O popular na canção: carreira musical, regionalismo e cultura afro-religiosa na trajetória artística de Ari Lobo (1955-1980). *Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, v. 18, n. 3, p. 1251-1284, set./dez, 2014.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Voyage pittoresque et historique au Brésil ou séjour d'un artiste français au Brésil depuis 1815 jusqu'en 1831*. Paris: Firmin-Didot frères, 1834.
- DOMINGOS, Anselmo. *Venâncio e Corumba: a dupla que venceu*. Revista da Rádio. Rio de Janeiro: Revista do Rádio Editora, 1951, p. 19.

- DOMINGUES, Pretônio. Movimento negro brasileiro: alguns apontamentos históricos. *Tempo* [online]. v.12, n.23, p.100-122, 2007.
- FARIA, Sheila de Castro. Ouro, porcos, escravos e café: as origens das fortunas oitocentistas em São Pedro de Cantagalo, Rio de Janeiro (últimas décadas do século XVIII e primeiras do XIX). *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, v. 26, 2018, p. 1-42.
- FEITOSA, Sonia Couto Souza. *Método Paulo Freire: princípios e práticas de uma concepção popular de educação*. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Educação. Universidade de São Paulo – USP, 1999.
- FRAGA, Walter. Pós-abolição; O dia seguinte. In: SCHWARTZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*: São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 351-357.
- HERMANN, Jennifer. Reformas, endividamento externo e o “milagre econômico”. In: GIAMBIAGI, Fabio et al. (eds.). *Economia Brasileira Contemporânea (1945-2004)*. Rio de Janeiro: Ed. Campos, 2005
- HOFFMAN, Clarice. Manuel José do Espírito Santo. *O obscuro fichário dos artistas mundanos*. Disponível em: <<http://obscurofichario.com.br/fichario/manuel-jose-do-espírito-santos/>>. 2019. Acesso em: 25 jun. 2019.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.
- LIBBY, Douglas Cole. Mineração escravista. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade*: São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 314-321.
- LIMA, Evani Tavares. Por uma história negra no teatro brasileiro. *Urdimento*, v. 1, n. 24, p. 92-104, julho 2015.
- LOPES, Nei. *Dicionário Escolar Afro-Brasileiro*. São Paulo: Selo Negro Edições, 2006.
- LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro Ed., 2004.
- LOPES, Nei. *Partido-alto: samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.
- LOPES, Nei. *Sambeabá o samba que não se aprende na escola*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra: Folha Seca, 2003.
- MALAQUIAS, Denis Rilk. *O pagode de viola de Tião Carreiro: configurações estilísticas, importância e influências no universo da música violeirística brasileira*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Escola de Música e Artes Cênicas, 2013.
- MATOS, Júlia Silveira e SENNA, Adriana Kivanski de. História oral como fonte: problemas e métodos. *Revista Historiæ*, Rio Grande, v. 2 (1), p. 95-108, 2011.
- MENEZES, Oliveira. O sertão é assim. *Jornal das moças*. Rio de Janeiro, 29 novembro 1951, p. 16-17.
- MEYER, Leonard. *El estilo en la música. Teoría musical, historia e ideología*. Madrid: Ed. Pirâmide, 2000.
- MOREIRA, Adilson José. *Racismo Recreativo*. São Paulo: Pólen Livros, Coleção Feminismos Plurais, 2019.
- MOREIRA, Sonia Virgínia. A porção carioca do rádio brasileiro. *REVISTA USP*, São Paulo, n.56, p. 42-47, dezembro/fevereiro 2002/2003.
- MUGNAINI JR., Ayrton. *Enciclopédia das músicas sertanejas*. São Paulo: Letras & letras, 2001.

MUNANGA, Kabengele. Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um racismo ao avesso? *Revista da Associação Brasileira Pesquisadores/as Negros/as*. v. 4, n. 8, jul-out. 2012, p. 06-14.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Ed., 2019.

NAPOLITANO, Marcos. *História & Música: história cultural da música popular*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

NAPOLITANO, Marcos. MPB: A trilha sonora da abertura política (1975/1982). *Estudos Avançados*, n. 24, v. 69, p. 389-402, 2010.

NAPOLITANO, Marcos. O Retorno do Reprimido – O lugar da música “cafona” na historiografia da cultura brasileira. *Teresa, Revista de Literatura Brasileira*. São Paulo, nº 4-5, pp. 378-381, 2003.

NAVES, Santuza Cambraia. *Canção popular no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

NUNES, Ranchimit Batista. Tentando entender a diferença: Por que afrodescendente e não negro, pardo, mulato, preto? *Revista África e Africanidades*. Ano X, nº24, jul-set. 2017.

OLIVEIRA, Iris Agatha de. Black Soul e “Samba de Raiz” - convergências e divergências do Movimento Negro no RJ - 1975-1985. Dissertação (Mestrado), Pós-Graduação em Memória Social. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

OLIVEIRA, Rodrigo Leonardo de Sousa. “Mão de luva” e “Montanha”: *bandoleiros e salteadores nos caminhos de Minas Gerais no século XVIII* (Matas Gerais da Mantiqueira: 1755 - 1786). Mestrado em História, Cultura e Poder, Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, Juiz de Fora, 2008.

PEDROSA, Milton. O grande educador. *Revista Manchete*. Rio de Janeiro, 11 jul. 1953. p. 32-35.

PEDROSA, Pablo Augusto Sathler. *Música e gênio em Nietzsche*. Dissertação (Mestrado em Estética e Filosofia da Arte) - Instituto de Filosofia, Artes e Cultura, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018.

PEREIRA, Potyara Amazoneida P. Utopias desenvolvimentistas e política social no Brasil. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 112, p. 729-753, out./dez. 2012.

PROENÇA FILHO, Domício. *A trajetória do negro na literatura brasileira*. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-193, 2004.

ROCHA, Gabriel dos Santos. O drama histórico do negro no teatro brasileiro e a luta antirracismo nas artes cênicas (1840-1950). *Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana*. São Paulo, Ano X, v. 10, n. 20, p. 40-55, 21 dez. 2017.

ROCHA, José Geraldo da. De Preto a Afrodescendente: implicações termológicas. *Cadernos do Congresso Nacional de Linguística e Filologia*. Rio de Janeiro: UERJ. Vol. XIV. Nº 2, t.1. 23-27 ago, 2013.

ROMÃO, Carlos Eduardo. *Cavaquinho em mãos de ébano: três personagens*. Trabalho de Conclusão de Curso, Licenciatura em Música. Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

ROMÃO, Jeruse. Educação, instrução e alfabetização no Teatro Experimental do Negro. In: ROMÃO, Jeruse (Org.). *História da educação do negro e outras histórias*. Brasília:

Ministério da Educação, Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 117-138.

ROSA, Laila. Eu sou Anastácia! Histórias de uma rainha. *Caderno Especial Feminino*, Uberlândia/MG, v. 24, n. 2, p. 559-565, 2011.

ROSELL, Mariana. Em defesa do nacional-popular: o papel da voz over no documentário Partido alto (1976/1982), de Leon Hirszman. *Revista Poder & Cultura*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 5, p. 178-194, 2016.

SALES, Germana Maria Araújo. *Palavra e sedução – uma leitura dos prefácios oitocentistas (1826-1881)*. Tese (doutorado)- Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem. 2003.

SANTOS, Antônio Carlos dos. *Os músicos negros: escravos da Real Fazenda de Santa Cruz no Rio de Janeiro (1808 - 1832)*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

SANTOS, Rosimar dos. *A representação do Nordeste na poesia repentista*. Guarabira: UEPB, 2012.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. *Lima Barreto, triste visionário*. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Aprendizagem e ensino das africanidades brasileiras. In: MUNANGA, Kabengele (Org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília: Ministério da Educação/Secretaria de Educação Fundamental, 2001. p. 151-168.

SILVA, Vivian Batista da. *Saberes em viagem nos manuais pedagógicos: construções da escola em Portugal e no Brasil (1870-1970)*. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

SOARES, Dirceu. Os ídolos dez anos depois de Jair Rodrigues. *Revista Manchete*. Rio de Janeiro: Manchete, 1973, ed. 1128, p. 65.

SOUZA, Henrique (Pechincha). *Antologia do cavaquinho: método popular com encadeamentos e cifragens por Henrique Souza (Pechincha)*. São Paulo: Irmaões Vitale, 1984.

SOUZA, Henrique (Pechincha). *Antologia do cavaquinho: método popular com encadeamentos e cifragens por Henrique Souza (Pechincha)*. 3.ed. São Paulo: Irmaões Vitale, 1997.

SOUZA, Juliana de, e PIEROBON, Camila. Modernidade e escravidão raça e vida nua. In: CARLAN, Claudio Umpierre [et al.]. *As veias negras do Brasil: conexões brasileiras com a África*. Alfenas, MG: Ed. Universidade Federal de Alfenas, 2018, p. 104-119.

SOUZA, Maria Carmem Jacob de. *Telenovela e representação social: Benedito Ruy Barbosa e a representação do popular na telenovela Renascer*. Rio de Janeiro: E-papers, 2004.

TOLEDO, Heloísa Maria dos Santos. *Som livre: trilhas sonoras das telenovelas e o processo da difusão da música*. Tese (Doutorado) Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, UNESP, São Paulo, 2010.

TREECE, David. Candeia, o projeto Quilombo e a militância antirracista nos anos 1970. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 70, p. 166-188, 2018.

TRIGO, Mariana. “Partido Alto” estreou há 25 anos recheada por falcatruas. *Terra*. 3 de maio de 2009.

VENEZIANO, Neyde de Castro. *Não adianta chorar: identidade do teatro de revista brasileiro*. Doutorado em Artes. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1993.

VICENTE, Eduardo. “Música e fé: a cena religiosa no mercado fonográfico brasileiro”.
Latin American Music Review, v. 29, n. 1, p. 29-42, 2008.

VILELA, Ivan. Caipira: cultura, resistência e enraizamento. *Estudos Avançados*, 31(90), p.
267-282, 2017.

WISNIK, José Miguel. Machado maxixe: o caso Pestana. Teresa, *Revista de Literatura Brasileira*, n. 4, v. 5. p. 13-79. São Paulo: Ed. 34, 2003.

MULHERES NEGRAS ATRAVÉS DA HISTÓRIA AFRICANA E BRASILEIRA

Marlene Pereira dos Santos¹⁰⁷
Henrique Antunes Cunha Junior¹⁰⁸

120

RESUMO: As mulheres negras estiveram presentes ao longo de toda história africana e afro brasileira, com destaques de governo e comando e foram heroínas nos dois continentes. No entanto as referências sobre as mulheres negras não aparecem nos textos escolares de maneira a comporem um capítulo da história Africana e Afrodescendente. Nesse artigo apresentamos uma síntese histórica de mulheres negras iniciando pelo continente africano, passando pela história do escravismo criminoso, entrando no pós-abolição e constituindo uma síntese do contínuo da presença de mulheres negras ao longo de toda história. A pesquisa é bibliográfica, procurando contextualizar as mulheres negras nos feitos históricos de diversos tempos e espaços. Faz parte de uma revisão histórica sintética necessária para o ensino de história e cultura africana e afrodescendente dentro de uma síntese de perspectiva de gênero.

PALAVRAS-CHAVES: Mulheres negras; Rainhas africanas; Heroínas negras brasileiras; história africana; história afrodescendente.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum120-144

¹⁰⁷ Doutoranda em Educação – UFC. E-mail: marpdosantos@gmail.com

¹⁰⁸ Doutor em Engenharia (Université de Lorraine), Mestre em História (Université de Lorraine), docente da Universidade Federal do Ceará e da Universidade Regional do Cariri. e-mail: cunhehenrique@yahoo.com

PENSANDO O REPERTÓRIO DAS MULHERES NEGRAS NA EDUCAÇÃO QUILOMBOLA

Revisando as propostas de educação quilombola (SEEP, 2009), (BRASIL-SEPPPIR, 2005), (BRASIL-SECAD, 2006), (CUPERTINO, 2020) e mesmo da educação escolar não quilombola é perceptível a ausência de sínteses que façam referência ao protagonismo das mulheres negras ao longo da história africana e da história do Brasil. Esse artigo baseado numa ampla revisão bibliográfica tem como proposta a apresentação de uma síntese sobre o protagonismo das mulheres negras desde o continente africano à atualidade brasileira. Como em todas as sínteses são feitos recortes selecionando as personalidades notáveis como rainhas, heroínas e líderes quilombolas; Também procura abordar as anônimas que aparecem através das profissões e dos marcadores da presença feminina negra nas histórias das cidades e história da África e do Brasil. Destacamos as histórias de cidades porque as mulheres foram importante na constituição da vida urbana pelos comércios realizados. A história do comércio urbano no continente africano e na história do Brasil não pode ser feita sem a presença das mulheres comerciantes.

A ausência das menções de reconhecimento da importância das mulheres negras é um fato histórico, há uma omissão deliberada e sistemática, repetida em todas instituições e presente na educação. Discursos a respeito de mulheres negras e suas realizações de um modo geral não são frequentes nas salas de aulas, no cotidiano escolar, bem como em reuniões públicas que tratam sobre a memória negra do país. As abordagens não vão além de menções sobre a escravidão, abusos sexuais que ocorrem com mais frequência com mulheres ou sobre as funções destas no trabalho doméstico. Fato que se torna mais grave por quase nada de edificante relacionado à participação das mulheres negras na história ser ensinado durante a vida escolar dos jovens e crianças. Por isso, nesse artigo buscamos ressaltar a fundamental importância das mulheres negras que dedicaram suas vidas para mudar a história da África e do Brasil.

A trajetória da mulher negra tanto no passado como no presente é marcada pelo esquecimento, desrespeito e tentativa de invisibilidade pois seus grandiosos feitos quase nunca são evidenciados. E foram e são muitas mulheres negras grandiosas em sua trajetória histórica. Apesar de grandiosas, diversas mulheres negras foram condenadas à ausência histórica: apagadas de livros de história, banidas de discussões em classe, arrancadas de contos infantis e relegadas no máximo, ao papel de esposa de algum herói.

O presente artigo tem a intenção de fazer aportes à educação quilombola, portanto reconhecemos a necessidade e importância de mostrar a diversidade da participação das mulheres negras na história desde o escravismo à atualidade. Com profissões importantes para a história brasileira, por exemplo mulheres negras eram as pretas do tabuleiro, quitandeiras, costureiras, negra de ganho, rezadeiras, fiandeiras, líderes quilombolas, líderes de revoltas e batalhas, professoras negra, empregadas domésticas, lideranças religiosas, escritoras e parlamentares ou seja, mulheres negras na construção da história e do país. Para o próximo tópico tomamos como referência e ponto de partida a história africana,

pensando a história das mulheres negras no Brasil como uma continuidade daquelas. O texto é baseado num capítulo de tese de doutoramento de um dos autores.

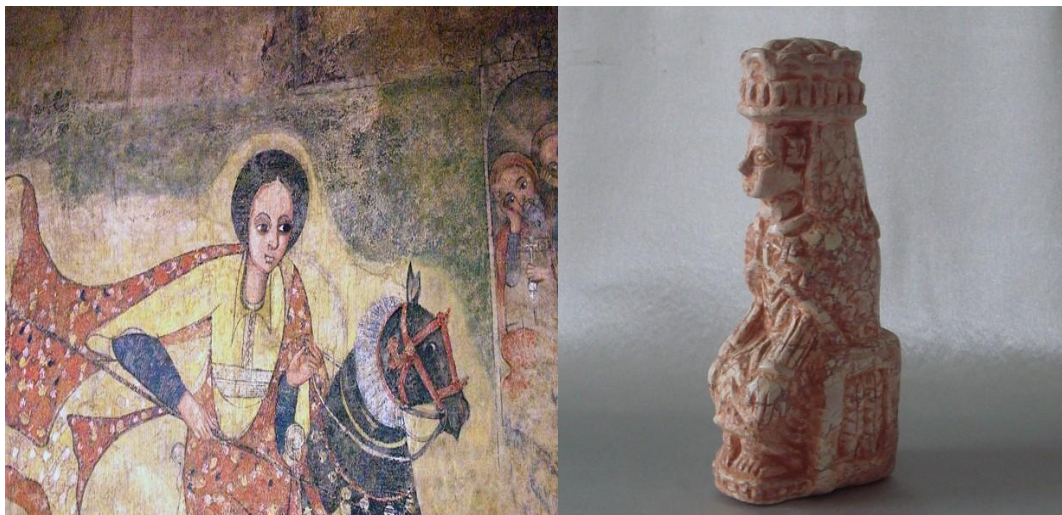
RAINHAS E HEROÍNAS AFRICANAS

África tem nas suas histórias o registro de rainhas e guerreiras africanas desde o Egito antigo, passando pela Núbia, Egito, Etiópia, Nigéria, Congo, Gana, Guiné Bissau, África do Sul e Benin. O continente tem uma história de luta das mulheres que eram combatentes assim como os homens. Apenas algumas referências marcantes mais conhecidas na literatura africana é que vamos transcrever nesse texto.

MAKEDA - A RAINHA DE SABÁ (960 ANTES DE CRISTO)

A história da Rainha de Sabá, Makeda, datada de 960 anos antes da era cristã, se confunde com a história do Cristianismo Copta na Etiópia e com a própria história da fundação das dinastias cristãs daquele país. Essas histórias são narradas em um livro etíope denominado Kebra Negast (WALLIS BUDGE, 2013). A rainha de Sabá aparece em textos bíblicos também. A descrição dessa rainha nos textos bíblicos é como poderosa, bela e corajosa. Contam as histórias que o reino de Sabá era muito poderoso na região do Mar Vermelho e que a rainha visitou o rei Salomão, também poderoso na região. Que nas tratativas solenes da visita, a rainha se converteu à religião judaica, dando início ao aparecimento de uma população judaica na Etiópia. Nessa conversão a rainha também concebeu um filho de Salomão que se tornou o primeiro imperador das dinastias Etiópês que governaram essa nação por mais de um milênio. Sobre a visita paira uma grande dúvida, histórica, que a rainha teria recebido a Arca da Aliança, um baú de madeira contendo as tábuas das leis dos antigos israelenses (MUNRO-HAY, 2005). No século primeiro da era cristã, com o aparecimento do cristianismo a Etiópia se tornou a primeira nação cristã no mundo pela conversão de parte da população judaica. A rainha de Sabá faz parte da história oficial da Etiópia e é muito prestigiada na população cristã. As figuras 1-a e 1-b são representações etiopesas da rainha de Sabá. Na atualidade existe um grande esforço científico e arqueológico para reescrita da história do Reino da Rainha de Sabá (PHILLIPSON, 2012).

Figura 1 – Representações na Etiópia da Rainha de Sabá. A direita um quadro antigo das Igrejas Coptas. A esquerda uma estátua também antiga no museu de Adis Abeba.



Fonte: www.alamy.com/stock-photo/elitre.html.

NZINGA OU NJINGA MBANDE (1583 - 1663): RAINHA GINGA DE ANGOLA, A LÍDER DA RESISTÊNCIA AFRICANA NO ENFRENTAMENTO À DOMINAÇÃO EUROPEIA NA ÁFRICA.

Existem várias formas de escrever o nome dessa rainha histórica que é um dos maiores símbolos de resistência do povo africano às invasões europeias. Podemos considerar o nome completo como Nzinga Mbandi Ngola Kiluanji. No livro de Nei Lopes: “Bantos, Malês e Identidade Negra” temos uma biografia da rainha Ginga (LOPES, 1988). A palavra Ngola é o título de realeza, significa rainha. O nome de Angola para a região foi dado pelos portugueses em razão da palavra “Ngola” na língua quimbundo.

No século 15, a região de Angola e do Congo figuravam importantes reinos devido a riqueza comercial da região (PARREIRA, 1997). Entres estes reinos estava o do Ndongo e do Congo. O rei do Congo era imperialista sobre a região e tentava a submissão dos reinos vizinhos do Ndongo, Kassanje, Dembos, Kissama e da Matamba. Nessa mesma época os europeus realizavam comércio com a região e compravam tecidos, marfins e cobre. Depois de 1570 os portugueses realmente invadem militarmente Angola, iniciam a construção de fortificações e passam a caçar e escravizar os povos da região de Angola. Das relações comerciais os europeus procederam invasões de dominação e se aliaram ao reino do Congo que se converte em reino cristão. A rainha Nzinga sucedeu seu pai no trono e realizou um processo de resistência às invasões europeias se tornando um pesadelo para os portugueses, tanto que eles propuseram uma negociação e a paz na região. Uma das cláusulas da negociação imposta pela rainha Ginga era a proibição da escravização de africanos. Nesse acordo a imposição dos portugueses era a conversão da rainha ao catolicismo, e ela foi batizada como Dona Ana de Souza. Embora os portugueses aceitassem o acordo não cumpriram e as guerras

voltaram sendo que a rainha Nzinga lutou pela independência do Ndongo, sendo vencida. Seu pai era rei da Matamba e com a morte dele a Nzinga luta pelo trono, ganha e se torna rainha da Matamba, dando continuidade a luta contra as invasões europeias e contra os colaboradores com os europeus. Nzinga estabeleceu uma guerra de estratégia de guerrilha e que produziram os primeiros quilombos. As Congadas Brasileiras são a memória das lutas entre o Ndongo, Matamba e o reino do Congo, e contra a invasão europeia na região. A rainha Nzinga faleceu com 82 anos em 1663. Em muitas cidades de Angola existem monumentos em homenagem a ela. As figuras 2 e 3 apresentam um monumento de Luanda em homenagem a ela e uma gravura retratando a sua imagem. Em romance histórico Jose Eduardo Agualusa narra de forma incrível a história da rainha Ginga (AGUALUSA, 2014).

Consta na história que houve outra negociação de paz e que a rainha Ginga reorganizou a economia da Nação. Mas após a sua morte os seus 7000 soldados foram aprisionados pelos portugueses e enviados para o Brasil onde foram escravizados. Os portugueses conseguiram controlar a região em seu favor somente em 1671.

Figura 2. - Apresentam um monumento de Luanda em homenagem a ela.



Fonte: www.pinterest.com

Figura 3- Gravura representando a Rainha Nzinga



Fonte: Capa do Livro - Editora Casa das Letras.

AMINA - A RAINHA DE ZARIA, NIGÉRIA (SÉCULO XV).

A rainha Amina nasceu provavelmente em 1533 na cidade de Kano, reino de Zaira. Ela é conhecida na história da Nigéria como a rainha guerreira e se tornou um símbolo lendário entre as populações Hausas do norte de Nigéria (JONES, 2000).

A atual Nigéria, no século XVI era constituída de diversos povos e diversas nações, Ibos, Iorubas, e Hausas. O povo Hausa era composto por reinos de Katsina, Daura, Kano, Zazzau, Gobir, Rano e Garun-Gabas.

O principal feito da Rainha Amina foi criar um hábil e treinado exército, anexar uma grande região em torno dos povos Hausas e participar do eixo trans-saariano de comércio de longa distância o que trouxe riqueza e poder para seu povo. Ela utilizou os conhecimentos sobre o ferro do povo Hausa e introduziu armaduras de metal e capacetes para o exército.

Os principais produtos comerciais dos Hausas eram a noz de cola, couro, ouro, sal, tecidos, rena (tinta) e escravos.

A rainha Amina arquitetou nova forma de construção das cidades devido às invasões dos povos caçadores de seres humanos para escravização. Produziu cidades fortificadas contendo altos muros de terra crua com estrutura de madeira. O que se tornou um protótipo de fortificação para toda a região. Durante seu governo foram criadas um número considerável de fortificações que posteriormente ficaram denominadas como as muralhas de Amina, muitas delas existem até hoje. A figura 4 apresenta um selo da atual Nigéria em homenagem a Rainha Amina de Zaira.

Figura 4 – Selo Nigeriano em homenagem a rainha Amina de Zaira



Fonte: Museu nacional da Nigéria.

YAA ASANTEWA (1840 – 1921) - REINO DE ASHANTI, GANA. (SÉCULO XIX).

Yaa Asantewa é um dos símbolos da Gana na luta contra o colonialismo inglês, ela era membro da família real Ashanti, que atualmente é parte de Gana.

Em meados do século 19 o povo Ashanti formava uma federação de diversos estados muito prósperos devido ao comércio de ouro. No mesmo período os invasores ingleses faziam diversas incursões sobre a região africana ocidental. As pressões comerciais e os problemas internos dos estados Ashanti levaram a uma crise política interna e que culminou com uma guerra civil entre 1883 e 1888. Os Ashantis ficaram enfraquecidos, o que facilitou a invasão Inglesa e a deportação do rei e de membros ilustres do governo. Embora a influência dos ingleses fosse forte, os Ashanti nomearam um novo rei e deram continuidade a sua autonomia relativa (ARHIN, Brempong, 2000).

O símbolo do estado, além do rei era o trono de ouro Ashanti. Os ingleses exigiram a entrega do trono de ouro como forma de reduzir o poder dos governantes Ashanti perante o povo. O povo Ashanti ficou dividido em obedecer aos ingleses ou resistir, mesma hesitação também ocorreu entre os membros da federação Ashanti. Neste momento houve um forte discurso de Yaa Asantewa, no qual ela critica as forças masculinas e diz que vai convocar as mulheres a defender a honra do país. Essa tomada decisão a levou a tornar-se líder de uma rebelião do povo, que passou para a história como a Guerra do Trono (ARHIN, Kwame, 1983). Ela assumiu o governo e lutou contra os Ingleses durante um longo período, mas em 1900 foi derrotada, presa e exilada pelas tropas militares inglesas. A figura 5 é uma fotografia da família real Ashanti antes da invasão inglesa. Na fotografia ao centro temos o rei Prenteh I sentado provável no trono Ashanti. A figura 6 apresenta a rainha Yaa Asantewa em trajes de guerra para combater as invasões inglesas.

Figura 5 - Fotografia da família real Ashanti e o rei Prenteh I o último antes da invasão inglesa.



Figura 6 - Fotografia da rainha ganense Yaa Asantewa em trajes de guerra.



Fonte: afrolegenda.com.

As citadas mulheres africanas guerreiras representam e sintetizam o espírito de lutas das mulheres que deram continuidade a inúmeras batalhas no Brasil.

AS MULHERES NEGRAS NAS MENÇÕES DA HISTÓRIA DO BRASIL.

Abordar a história da população negra no Brasil, assim como as especificidades em relação à mulher negra escravizada em geral é sem dúvida um exercício que vem sendo buscado cada vez mais pelos estudiosos na recente historiografia social da escravidão; entre eles podemos destacar: Mattoso (1982), Silva Dias (1984), Giacomini(1988), Rocha (2001), Schwartz (2001), Gomes (2003),entre outros. Falar da mulher escravizada ou mulher quilombola num período de extrema opressão à população negra é penetrar no universo de quem viveu a experiência de ter tido sua identidade invisibilizada , ter sido submetida à cruéis formas de violência, mas também é destacar suas ações de resistência ao sistema de dominação, a criação de autonomias e formas sobrevivência dignas e históricas.

O ano de 1980, em razão das comemorações do centenário da abolição da escravidão no Brasil (1888 – 1988) foi o período de inauguração de uma nova fase sobre pesquisas acerca da escravidão, na nomenclatura que era utilizada. Hoje utilizamos escravidão criminoso como forma de denúncia de um sistema que aparece como natural na história oficial do Brasil. Desde então, diversos temas vêm sendo abordados com relação às vivência de mulheres e homens negros e a fundamental relevância que teve o papel desempenhado pelas mulheres dentro desse contexto, entre outras abordagens. Mulheres e homens negros

contribuíram para a construção do Brasil, porém aos homens é reservado lugar de destaque no pódio, às mulheres a invisibilidade.

Então, falar, escrever e trazer as mulheres negras enquanto protagonistas na construção da história do Brasil se faz necessário, visto o quantitativo de mulheres negras, simples, guerreiras, fortes, quitandeiras, quilombolas, profissionais liberais, artistas, atletas e ativistas políticas que fizeram e fazem a diferença no país, em diversos Estados e nos quilombos. A história é repleta de personalidades negras que foram importantes nas mais diversas áreas, apesar das adversidades, foram e são personalidades importantes na trajetória histórica do Brasil e da humanidade. Esses feitos e essa importância histórica, cultural, social, política e econômica permanece encoberta na literatura sobre os diversos temas da cultura brasileira.

AQUALTUNE: PRINCESA E COMANDANTE MILITAR DE PALMARES– (C. 1600-?)

O quilombo dos Palmares foi uma das maiores construções de resistência da população negra no período escravista. Aqualtune é uma personalidade feminina que esteve presente nas lutas africanas e que reaparece nas lutas de Palmares no Brasil. Embora a sua biografia seja pequena sabemos pela literatura e pela oralidade fatos relativo à sua vida (SEGABINAZI; SOUZA; MACEDO, 2017), (MAZZA,2017). Se obteve conhecimento de que Aqualtune nasceu no Reino do Congo, era uma princesa que ocupava um importante papel na sua terra natal. Comandou um exército de 10 mil homens contra o Reino de Portugal defendendo seu território. Suas tropas foram derrotadas e o seu povo aprisionado e vendido no infame comércio de seres humanos para o escravismo no Brasil. Dessa forma foi vendida e trazida para engenhos em Alagoas no Brasil. Nesses engenhos participou de uma rebelião bem sucedida e escapou para a região do Quilombo dos Palmares, sendo portanto parte dos iniciadores de Palmares. O seu nome passa para a história pois teria comandado uma das vilas de Palmares e também tido três filhos, sendo um deles Ganga Zumba que depois comandou o quilombo e uma filha de nome Sabina que foi mãe de Zumbi dos Palmares.

Muitos historiadores contestam sua existência e reclamam da precisão histórica, no entanto para o povo negro seu nome, sendo mito ou não é um referência forte de existência de luta pela formação e consolidação de um dos quilombos mais importantes da história do Brasil. Mesmo com a documentação escassa ela aparece e ganhou nome, portanto é importante como referência. Devemos lembrar que a história desse período foi realizada em sua maioria por documentos produzidos pelas escravizadores, que não tinham interesse em detalhar a imagem e bravura de personagens negros.

TEREZA DE BENGUELA (?-1770) - RAINHA DO QUILOMBO DE QUARITERÊ.

O dia 25 de julho é oficialmente, no Brasil, reconhecido como o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra. A data comemorativa foi instituída pela Lei nº 12.987/2014 e vários trabalhos de pesquisa narram fatos sobre essa heroína (BANDEIRA, 1988), (LACERDA, 2012), (SIQUEIRA, 1990).

Tereza de Benguela é considerada pela forma religiosa Bantu como a reencarnação de Nzinga Mbande no Brasil. Benguela é também uma região de Angola. Consta na história do Estado do Mato Grosso a existência do quilombo de Quariterê, de localização imprecisa, pois pode ter se deslocado na região, no entanto é certo que se localizou às margens do rio Guaporé um lugar de difícil acesso pela mata densa, o que serviu de proteção ao quilombo. Tereza de Benguela foi a grande líder desse quilombo entre 1750 e 1770. Por esta razão se tornou uma das principais personagens ícones do cenário de luta de resistência negra e quilombola do estado Mato-grossense e também nacional. Seu nome e sua história estão relacionados também com a cidade de Vila Bela da Santíssima Trindade, que foi a primeira capital do estado do Mato Grosso entre 1752 e 1820, período em que houve intensa relação dos quilombos com a cidade, principalmente devido ao grande quantitativo de população negra da referida cidade.

Diz a história do estado do Mato Grosso que Tereza de Benguela viveu no quilombo e constituiu família com seu marido José Piolho. Eles e os demais membros do quilombo eram os negros fugidos das minas de ouro e das fazendas da região. Seu marido José piolho liderou o quilombo até sua morte em 1740 sendo substituído por Tereza de Benguela. Ela impôs nova organização na produção do quilombo e houve um aumento na produção de milho, mandioca e outros alimentos. O quilombo além de alimentar a sua população comercializava com habitantes das vilas da região. Também cultivavam algodão para a produção de tecidos para vestimentas.

A rainha Tereza de Benguela, devido a sua forma de governo criou um modo parlamentar de administração tendo uma casa grande de reunião do conselho. Devido às lutas bem sucedidas e administração e manutenção do quilombo recebeu a fama de possuir poderes sobre naturais e por isso seus inimigos a temiam.

No ano de 1770 os portugueses organizaram um grande ataque que destruiu o quilombo, grande parte da população foi dizimada e outros integrantes e sua rainha foram aprisionados. Durante o tempo que esteve na prisão a rainha Tereza de Benguela foi exposta a muita humilhações pública na cidade de Vila Bela. Ela morreu na prisão e teve sua cabeça cortada e exposta em praça pública.

O quilombo Quariterê se reorganizou e durou aproximadamente até o ano de 1795, onde sofreu outro duro ataque e foi possivelmente extinto.

MARIA FIRMINA DOS REIS (1825 - 1917), PRIMEIRA ESCRITORA BRASILEIRA

A primeira escritora negra e primeira escritora na história do Brasil. Ela foi ao mesmo tempo a primeira mulher a publicar um romance no Brasil e por ser negra a primeira negra. Escreveu numa época difícil para uma mulher negra devida o escravismo e todas as restrições sociais para mulheres de seu tempo. Na primeira edição nem seu nome figura na capa do livro. Consta apenas: Ursula / Romance Original Brasileiro/ Por Uma Maranhense / San'Luis / Na Typographia do Progresso/Rua Sant'Anna, 49 — 1859. (REIS, 1859). Um romance abolicionista editado 30 anos antes da abolição e tendo como um dos personagens um escravo, que por seu caráter ocupa lugar de destaque no plano da obra.

Professora, escritora, jornalista e abolicionista é uma das figuras ímpares na história nacional pela sua trajetória de vida surpreendente.

O conjunto da obra de Maria Firmina dos Reis e sua biografia são apresentados numa edição especial na Câmara dos Deputados no ano de 2018 (REIS, 2018). Sua produção literária tem os seguintes títulos: romances, Úrsula (1859) e Gupeva (1861/1862), Poemas de Parnaso maranhense (1861), Cantos à beira-mar (1871) e muitos outros poemas publicados de formas variadas em diferentes jornais como “O Domingo” e “O País”. Também produziu uma infinidade de textos, como teor crítico social, que podem ser classificados como os primeiros discursos feminista do Brasil. O maior exemplo é o conto “A escrava”, de 1887, publicado na Revista Maranhense. Produziu tanto na música como na poesia com ironia como se pode ver em “Hino à liberdade dos escravos” ou no “Auto de bumba-meu-boi”.

Posicionou-se sobre a situação das mulheres e dos escravizados, portanto foi abolicionista e feminista (MENDES, 2006). Proferiu um discurso importante como pioneira sobre o feminismo e sobre a situação da mulher negra.

Como educadora foi aprovada como professora para a cidade de Guimarães, no Maranhão em um concurso nacional aos 22 anos de idade. Ao assumir a vaga dispensou os privilégios dados aos professores do império, que era o transporte em literinha carregada por escravos. Fundou escolas gratuitas para crianças pobres e também foi pioneira na criação de escolas mistas para meninas e meninos.

LUIZA MAHIN. ARTICULADORA DA REVOLTA DOS MALES.

Dois são os fatos que marcam a personagem de Luiza Mahin na história do Brasil, o fato de seu nome estar associado à organização da Revolta dos Males em Salvador e o de ser mãe do advogado e abolicionista Luiz Gama (GONÇALVES, 2010), (RAMOS, 1959). O principal documento sobre Luiza Mahin é uma carta do seu filho Luiz Gama a um amigo, Lucio Mendonça descrevendo a mãe e sua biografia (GAMA, 2006).

Luiza Mahin foi uma figura histórica e quase que uma lenda de várias revoltas na Bahia, incluindo a dos Males de 1835 e da Sabinada de 1837 (FREITAS, 1985), (LOPES, 1988). Devido seus antecedentes africanos e sua liderança foi declarada Rainha da Bahia pelos revoltosos. Ela nasceu na África Ocidental, na região do Estado de Ondo na atual Nigéria, natural do povo Mahin. Uma região de

cultura nagô, com grande influência Islâmica e cuja população conhecia a escrita nagô em caracteres árabes (LOPES, 1988; 2006). Viveu no período das invasões inglesas na região da África Ocidental e foi capturada e deportada para o Brasil, onde foi vendida para os escravizadores da Bahia.

Na Bahia, na condição de escravizada de ganho, se estabeleceu como comerciante na categoria denominada de negras de ganho ou ganhadeiras, também chamadas como negras de tabuleiros de quitutes, que tinham uma liberdade relativa, constituíam as suas moradias próprias e administravam seus próprios negócios, somente pagavam tributos semanais ao escravizador. Eram denominadas como negras de ganho porque ganhavam o dinheiro para o escravizador, ficando com uma parte para ela e a sua família. Recebiam também a denominação de negras de tabuleiro porque portavam imensos tabuleiros como os produtos que vendiam. Elas compunham uma classe social por serem numerosas e com liberdade relativa. Por essa condição, além de ter trânsito livre pela cidade pode utilizar da sua casa para reuniões de revoltosos. A sua participação foi descoberta e ela foi perseguida na Bahia fugindo para o Rio de Janeiro (GAMA, 2006). Ela desaparece no Rio de Janeiro sendo possivelmente deportada para África pela sua atuação política. Ela é um dos símbolos das mulheres negras em luta constante pela liberdade e se tornou inspiradora de grupos de mulheres negras que levam o seu nome.

ANTONIETA DE BARROS (1901-1952) - PROFESSORA, JORNALISTA E DEPUTADA ESTADUAL POR SANTA CATARINA. ATIVISTA DAS CAUSAS DA EDUCAÇÃO, DAS MULHERES E CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL.

Antonieta de Barros é um marco na política brasileira e no feminismo negro para causas democráticas. Deputada pelos setores socialistas do Partido Liberal Catarinense, foi eleita deputada estadual (1934-37), sendo impedida do exercício político pela ditadura Getulista implantada pelo golpe de 1937. Filiou-se depois da ditadura Vargas ao Partido Social Democrático e concorreu as eleições de 1945 ficando como suplente, a deputada. Depois foi eleita outra vez e assumiu o mandato em 1947, legislou até 1951 (NUNES, 2001).

Nasceu em 1901 em Santa Catarina, nas primeiras décadas após a abolição do escravismo, período em que as marcas do sistema ainda eram fortes, sendo ela filha da ex-escravizada Catarina Barros. Foi pioneira nas lutas pela libertação das mulheres no Brasil e pelo combate à discriminação racial. A República no Brasil tinha marcas conservadoras e somente instituiu o voto feminino em 1932, entrando para a constituição em 1934, sendo assim Antonieta de Barros foi uma das pioneiras do voto feminino. Em sua história consta a ligação com a Federação Brasileira para o progresso Feminino, movimento que atuava na luta pela conquista dos direitos da mulher (ESPINOLA, 2015).

Antonieta de Barros se formou professora normalista em 1921, coisa muito rara entre a população da época. As escolas normais eram reduto das filhas das elites locais e a educação era restrita a uma parcela mínima da população. Foi ativista das causas da educação. Fundou o Curso Particular Antonieta de Barros, de alfabetização da população pobre, dirigiu a referida instituição até sua morte em 1951; O curso esteve em atividade até o ano de 1964. Como professora lecionou

em diversas instituições de Florianópolis, como por exemplo no Colégio Coração de Jesus, na Escola Normal Catarinense e no Colégio Dias Velho, do qual foi diretora no período de 1937 a 1945. Também lecionou e obteve destaque como pessoa no Instituto de Educação de Florianópolis, entre os anos de 1933 e 1951; Dirigiu essa instituição entre 1944 a 1951, quando se aposentou (NUNES, 2001).

Participou ativamente de toda a vida cultural da cidade de Florianópolis e do Estado de Santa Catarina visto ser jornalista e escritora. Dentre seus feitos estão: a fundação e direção do Jornal A Semana (1922 -1927); articulação da revista quinzenal Vida Ilhoa; e com o pseudônimo de Maria da Ilha publicou em 1937 o livro “Farrapos de Ideias”.

Após sua morte é que foi avaliada sua importância política e educacional, principalmente devido ao grande número de pessoas que compareceram aos funerais no dia a 28 de março de 1952. O enterro, registrado na imprensa foi uma verdadeira consagração popular (ESPINOLA, 2015).

CAROLINA DE JESUS (1914-1977) – ESCRITORA, URBANISTA AUTODIDATA, INTELLECTUAL E CELEBRIDADE SOCIAL

A vida produziu injustiças e Carolina de Jesus as viveu todas. Passou dificuldades de sobrevivência e mesmo assim produziu riquíssimo material sobre a realidade das favelas e da vida de mulheres negras que migram das fazendas para cidade do interior, das cidades do interior para as capitais. Como mestra, poderíamos denominá-la devido ao conhecimento da sociologia urbana de uma época, na qual poucos estudiosos se preocupavam com o tema. Viajou e apresentou seu livro em vários países socialista da Europa, nos quais seu livro foi traduzido. No Brasil, no entanto, por não fazer parte da intelectualidade acadêmica ficou desconhecida e pouco valorizada. Apenas foi retomada depois de 2000 pela militância feminina dos movimentos negros e daí lida e apreciada e reintroduzida como a grande intelectual que foi. (MELO, 2014), (FERNANDEZ, 2015).

Seu famoso livro “*Quarto de despejo*” foi publicado em 1960, considerado como um sucesso que vendeu trinta mil exemplares na primeira edição e cem mil exemplares na segunda edição, quase que um recorde nacional de venda. O livro também foi sucesso internacional visto ser traduzido para treze idiomas em quarenta países. A autora é um marco inegável na literatura nacional dos anos 60. A referida obra também é um trabalho precursor dos trabalhos de urbanismo sobre favelas e a vida nas favelas.

Carolina realizou em vida mais três publicações importantes: “Casa de Alvenaria” (1961), “Pedaços de Fome” (1963), “Provérbios” (1963). Possui dois livros póstumos: “Diário de Bitita” (1982) e um conjunto de poemas inéditos com o título de “Antologia pessoal”. (MELO, 2014), (FERNANDEZ, 2015).

Sua história é tanto inédita quanto comum, fez parte das vidas de famílias negras no período do pós-abolição, época de imenso êxodo entre as fazendas e as cidades devido a forma absurda que foi realizada a abolição, sem políticas públicas e sem direitos para a população negra. Nasceu numa fazenda em Sacramento-MG, em 14 de março de 1914, os pais migraram para a cidade e ela foi trabalhar como doméstica, estudou por dois anos apenas no colégio Allan Kardec, a primeira

escola espírita do Brasil para crianças pobres. Em 1947 foi morar em São Paulo, onde participou do fenômeno urbano das primeiras favelas, foi moradora da favela do Canindé. Vivia como catadora de papel velho que vendia para os depósitos de reciclagem e criou sozinha três filhos, João José de Jesus, José Carlos de Jesus e Vera Eunice de Jesus Lima. Morreu pobre e desassistida em um pequeno sítio, na periferia de São Paulo em 13 de fevereiro de 1977.

VIRGINIA BICUDO, A INTELLECTUAL ORIGINALÍSSIMA.

135

Certamente a professora, pesquisadora, educadora, socióloga e psicanalista Virginia Bicudo apresentou todas as características de uma intelectual que deveria figurar entre os marcos da ciência e da intelectualidade brasileira e que devido ao sistema racista intelectual brasileiro permanece pouco conhecida e os seus trabalhos encobertos pelo crime de ocultação nacional dos brilhantismos da população negra. Foi pioneira nos estudos sobre Psicanálise e sobre relações raciais no Brasil (TEPERMAN; KNOPF, 2011).

Ela era neta de escrava alforriada do interior de São Paulo. Dentre as várias injustiças sofridas devido ao racismo, seu pai Theófilo Bicudo, passou a vida convivendo com a frustração de não ter sido admitido na escola de medicina devido a cor da pele. No passado, até 1960 em alguns lugares em outros até 1940, os exames de ingresso nas escolas de medicina eram através de arguições públicas, provas orais e júri e dependendo dos componentes do júri os negros não entravam. Apesar disso somente conseguiu trabalhar nos Correios, como funcionário público e devido aos sofrimentos e barreiras causados pelo racismo que sofreu, empenhou-se em dar aos filhos condições para que não sofressem como ele; mas os filhos também sofreram. Em um dos depoimentos de Virgínia Bicudo ela diz que mais se conhece o preconceito racial brasileiro quando mais se ascende na escala social (TEPERMAN; KNOPF, 2011). Seu pai proporcionou a entrada de Virginia na prestigiosa Escola Normal da Praça da República, frequentada pela elite paulista, local onde ela se formou em 1930. Nessa mesma escola, anos mais tarde se formou a professora Eunice de Paula Cunha.

Formada como professora primária (Nível técnico que mudou de nomenclatura na atualidade) passou a exercer cargos nas secretarias de educação do estado e do município de São Paulo, sendo que no mesmo período ela cursou a Escola de Educadores Sanitários, uma escola higienista de nível universitário, que após a fundação da Universidade de São Paulo em 1937 foi transformada em Escola de Saúde Pública. Desse curso ela ingressou no departamento de Saúde Mental da Secretaria de Educação. Em 1933, inaugurou em São Paulo a Escola Livre de Sociologia, com o curso de sociologia para estudar o processo de modernização do estado de São Paulo. Virgínia Bicudo ingressou nessa escola em 1936, e começou a trabalhar em pesquisa sobre Saúde Mental juntamente com o professor da cadeira de Psicanálise e Higiene Mental da Escola Livre de Sociologia. Também no mesmo período fez seções de Psicanálise com uma psicanalista alemã de origem judaica que imigrou para o Brasil devido às perseguições na Alemanha. Desse conjunto nascem duas coisas que traçam a vida de Virgínia Bicudo. Ela se tornou uma psicanalista (autodidata), escreveu um livro sobre saúde mental editado em 1956 (BICUDO, 1956) e deu início a atividades de ensino de psicanálise junto

às Universidades brasileiras, a USP e depois UNB. Foi uma das primeiras pessoas a demonstrar que o racismo e a discriminação racial causam doenças graves. Em 1970, Virginia Bicudo foi a pioneira na fundação do Grupo Psicanalítico de Brasília, que depois virou o Instituto de Psicanálise de Brasília. Foi muito discriminada como psicanalista, pois antes os psicanalistas eram de formação da medicina e por ela não ser, foi acusada de charlatanismo. Também desenvolveu trabalhos pioneiros sobre relações raciais no Brasil (VELOSO, 2019).

136

Cursou sociologia e entrou para o primeiro programa de mestrado em sociologia realizado no Brasil pela Escola Livre de Sociologia. Realizou interessantíssima pesquisa de mestrado, orientada pelo professor americano Donald Pierson. Utilizou-se do método experimental de pesquisa; partiu da sua realidade e dos depoimentos dos pais, o pai negro, a mãe branca e de depoimentos de 31 pessoas sobre as relações raciais, daí procurou formulação teórica e encaminhamentos conceituais, também muito guiada pela psicanálise. Como contestou a sociologia que se formava na Universidade de São Paulo, encabeçada por Florestan Fernandes, os seus trabalhos nunca foram divulgados. Ela enfrentou o mundo do racismo e do machismo entrelaçados com as ideologias brasileiras sobre o racismo. Ela não é citada em nenhum trabalho de sociologia como pioneira e nem como pesquisadora existente.

Virginia Bicudo também realizou uma pesquisa importantíssima em década de 1946, sobre as atitudes raciais escolares dos alunos das escolas públicas (BICUDO, 1947). Um dos poucos documentos sobre essa pesquisa esta no capítulo do livro organizado pelos professores da USP, Roger Bastides e Florestan Fernandes (BICUDO, 1955).

Concluimos, dentro dos argumentos que justificam esse artigo que existe um silêncio racista e machista sobre a mulher negra no Brasil e um de exemplos marcantes é a história da Virginia Bicudo.

A FORÇA DAS MULHERES NEGRAS NA HISTÓRIA URBANA BRASILEIRA: AS IRMANDADES, QUITANDEIRAS E GANHADEIRAS.

As diversas formas de organização coletiva empreendidas pela população negra no Brasil durante o período escravista são sem dúvida, um dos aspectos mais atraentes e intrigantes da nossa história, principalmente quando consideramos o importante papel desse tipo de iniciativa no conjunto das ações de resistência étnica, resistência das mulheres negras e afirmação social que produziram.

As Irmandades de Pretos existiram em todas as cidades brasileiras antigas, não são fatos isolados visto que aparecem na história como forma de organização e estratégia que a comunidade negra se utilizou para se inserirem na sociedade. Em todas as irmandades a presença das mulheres negras foi marcante, inclusive os estatutos dessas irmandades atestam a importância das mulheres como juízas tomando parte da administração. Em 1720, no estatuto das Irmandades do Rio de Janeiro consta a presença de Juíza e Juiz (SILVA, 2008). Especificamente abordaremos a irmandade Nossa Senhora da Boa Morte da Bahia, pois foi um exemplo histórico da maneira encontrada pelas mulheres para tornarem-se autônomas, levando em consideração que a mesma era exclusivamente formada

por mulheres negras. As mulheres desempenhavam um papel importante na Irmandade, eram elas que prestavam assistência de saúde, educação, amparo jurídico e de morte aos negros, práticas assistencialistas. Com a formação da confraria elas passaram a ter mais altivez, foi dada maior visibilidade à sua cultura bem como sua religiosidade, levando em consideração que para pertencer à Irmandade as mesmas tinham que pertencerem à Religião de Matriz Afro-brasileira, o Candomblé. A opção de apresentação dessa irmandade se deve ao fato desta ter sido tão organizada e fortalecida que culminou em se estender para outros estados como apontam as autoras Larissa Viana (2007) e Marilda Santana (2016).

Pode se considerar que essas Confrarias foram instrumentos de lutas e/ou resistências em busca da recriação do passado culturalmente negado às populações negras, como também procuraram dar assistência de saúde, invalidez e fúnebre aos membros da Irmandade; além de se fortalecerem na religiosidade. A dimensão da importância das irmandades da Boa Morte pode ser avaliada pelas construções das igrejas e da sede dessas em Salvador e em Cachoeira na Bahia.

Figura 6 - Fotografia da Irmandade em Cachoeira



Fonte: Divulgação

Figura 7 - Fotografia da igreja da Boa Morte na Barroquinha



Fonte: Divulgação.

Figura 8 - Fotografia da procissão das mulheres da irmandade em Salvador



Fonte: Divulgação.

Nas Irmandades Religiosas da Boa Morte se destaca o papel da mulher enquanto gênero representativo, enquanto organizadoras dentro da sociedade e responsáveis através de seu cotidiano por conquistar espaços econômico, social e cultural. Conquistas que ocorreram em contextos históricos totalmente adversos. Conquistas que essas mulheres realizaram e que somente agora a história começa a dar destaque. Em uma sociedade onde a cultura negra sempre foi reprimida e

discriminada a irmandade é um exemplo significativo de vitória sobre as dificuldades. Uma organização de mulheres negras, de religião africana em uma sociedade machistas e racista constitui um marco importante de referência para a educação da população negra e para a educação quilombola. A irmandade da Boa Morte estabeleceu padrões de expressão social e organização das populações negras.

Apesar de se observar certa visibilidade da Irmandade da Boa Morte essa ainda é insuficiente na educação da população negra. A irmandade constituída por mulheres e mesmo as outras irmandades negras são em parte representação de um segmento social de mulheres negras que trabalhavam nos mercados como quitandeiras e negras de tabuleiro como veremos a seguir.

QUITANDEIRAS E NEGRAS DE TABULEIRO

*(...) No tabuleiro da baiana tem:
 Vatapá, oi, carurú, mugunzá,
 tem umbu
 Pra loiô (...).*

Raízes do Samba: Carmen Miranda.

No tabuleiro das mulheres negras tem: história, cultura, tradição, religião; tem o que alimentava o Brasil.

Quitandeiras ou negras de tabuleiros eram a denominação dessas mulheres que transplantaram da África para o Brasil o comércio ambulante em tabuleiros. Mulheres negras que vendiam principalmente “gêneros da terra”, tais como fumo, aguardente, peixe seco, leite, bolos, broas e biscoitos. Formaram um conjunto social que a história do Brasil deu pouca importância, mas que aparecem nas histórias de todas as cidades brasileiras a exemplo de Manaus, Belém, Salvador, Florianópolis e Porto Alegre (CUNHA JUNIOR, 2019). Elas eram empobrecidas, escravizadas, libertas ou forras, negras de ganho e que obtiveram através do tabuleiro o meio de inserção nos mercados; como forma de saírem da pobreza e de sobrevivência. Algumas dessas mulheres se tornaram pessoas de posse econômica mesmo na situação de escravizada de ganho.

Quitandeiras no Brasil é uma herança africana, a própria palavra kitanda é de originária da língua quibundo, falada na região da atual Angola. Quintandas remete às vendas de hortaliças, legumes e temperos em tabuleiros ou bancas em caixotes nas ruas. No Brasil o termo foi ampliado para denominar os pequenos mercados, pequenas lojas de venda de verduras. Daí o entendimento das denominações que as negras comerciantes ambulantes receberam em todos os lugares no Brasil, quitandeiras ou negras de tabuleiro.

Ainda em relação ao termo quitandeira, nos séculos XVIII e XIX, esse era utilizado para denominar as escravas negras que vendiam alimentos nas ruas levando tabuleiros, o que explica “negras de tabuleiro” ou “negras de ganho”. Também a terminologia assumiu diferentes características locais, como por exemplo em Minas Gerais, as negras de tabuleiro se congregavam nas regiões de

exploração mineira (Paiva, 2001) ; (Figueiredo, 1993, 1997). Outros dois exemplos de iconográficos das quitadeiras estão representados nas figuras 9 e 10. A figura 11 apresenta uma mulher comerciante no período do escravismo criminoso. Vale a pena observar o detalhamento das roupas africanas tecidas no Brasil.

Figura 9 – Quitadeiras em rua do Rio de Janeiro, 1875



Fonte: (Marc Ferrez) Acervo Instituto Moreira Salles.

Figura 10. – Mulher negra comerciante – Rio de Janeiro – 1870.



Fonte: Acervo Instituto Moura Sales.

<http://www.africaeaficanidades.com.br>

Figura 10. Negra comerciante em desenho



Fonte: Reprodução da revista Fórum.

As negras de tabuleiro e as quitandeiras formaram uma “classe trabalhadora específica” na história do Brasil que precisa ser mais estudada e difundida nas histórias de mulheres brasileiras. Constituem um patrimônio cultural imaterial da população negra nas diversas dimensões que o conceito possa ser utilizado. São marcos da história urbana das cidades brasileiras.

CONCLUSÃO

O artigo resgata mulheres negras importantes em diferentes tempo e espaço da história Africana e brasileira. Nutre a apresentação com dados biográficos e referências bibliográficas que possibilita a realização de outros trabalhos de pesquisa para a informação educacional.

A apresentação realizada permite vislumbrar as mulheres negras na luta contra as invasões europeia e contra os escravizadores de africano, o que é uma reação pouco comentada nas escolas brasileiras.

Explora um caminho que normalmente não é utilizado nas apresentações da história do escravismo, que são os trabalhos urbanos dos mercados e a organização da vida urbana através de irmandades. Destaca a quitanda e as quitandeira, as negras de tabuleiro, cujas presenças foram marcante em todas as cidades brasileira; Também apresenta essa mulheres negras como parte da construção da cidades do Brasil, um enfoque raro na literatura brasileira sobre o período do escravismo criminoso. Assim consideramos o artigo uma abordagem nova e necessária sobre a presença das mulheres negras nas histórias Africana e Brasileira. Trata-se de um artigo pensado como referência para a educação brasileira, mas modalidades de educação quilombola e urbana.

REFERÊNCIAS

AGUALUSA, Jose Eduardo. **A Rainha Ginga**. Edição do Livro. 2014.

ARHIN, Brempong. The role of Nana Yaa Asantewaa in the 1900 Asante War of Resistance . **Le Griot**, Vol. VIII, 2000.

ARHIN, Kwame, 1983 “The Political and Military Roles of Akan Women”. In C. OPPONG (ed.), **Female and Male in West Africa**, London, Allen and Unwin. 1983.

BANDEIRA, Maria de Lourdes - **Território Negro, Espaço Branco (Estudo Antropológico de Vila Bela)**, Editora Brasiliense / CNPq, São Paulo/Brasília, 1988: 117 - 122.

BRASIL.- SEPPPIR- Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Subsecretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília: SEPPPIR, 2005.

BRASIL.- SECAD - Ministério da Educação/Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD, 2006.

BICUDO, Virginia. **Estudo de Atitudes Raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Dissertação de mestrado em Sociologia. 1945.

_____. **Nosso Mundo Mental**. São Paulo: IBDC, 1956.

_____. Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas. In R. Bastide & F. Fernandes (Orgs.), (pp. 227-310). São Paulo: Anhembi. 1955.

_____. Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo. **Revista Sociologia**, 9(3), 195-219. 1947.

CUNHA JUNIOR, Henrique. Quitadeiras na produção do comércio urbano das cidades Brasileiras. Fortaleza: **Notas de Aula**. História dos Afrodescendentes. 2019.

CUPERTINO, Jaime. Por uma educação intercultural e a descolonização do currículo. Salvador: Jornada Pedagógica – 2020: **Espaços Escolares Quilombolas**. 2020. <http://jornadapedagogica.educacao.ba.gov.br/caixa-de-ferramentas/educacao-quilombola/>. Consulta – Maio de 2020.

DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazaré Soares (Org.). **Literatura e Afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

ESPÍNDOLA, Elizabete. **Maria Antonieta de Barros** [manuscrito]: educação, gênero e mobilidade social em Florianópolis na primeira metade do século XX. Belo Horizonte: Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. 2015.

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. **Processo criativo nos manuscritos do espólio literário de Carolina Maria de Jesus**. Campinas, SP. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. 2015. FREITAS, Décio. **A Revolução dos Malês**. Porto Alegre: Movimento, 1985.

GAMA, Luiz. Carta a Lucio de Mendonça: São Paulo: 25 de julho de 1880. IN: Mouzar, Benedito. **Luiz Gama o libertador e sua mãe libertaria, Luiza Mahin**. São Paulo: Expressão Popular, 2006

GONÇALVEZ, Aline Najara da Silva. **Luiza Mahin**, entre a ficção e a história. Salvador: Dissertação de mestrado. UNEB, 2010

JONES, David E (2000). **Women Warriors: A History**. Brassey's. 2000. p. 84. ISBN 1-57488-206-6.

LACERDA, Thays de Campos. **Tereza de Benguela**: identidade e representatividade negra. Revista de Estudos Acadêmicos de Letras. v. 12, n. 2 ; 2012.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Forense-Universitária, 1988; Autêntica, 2006.

MASSA, Ana Cristina. **Aqualtune e as histórias da África**. Editora: GAIVOTA; Edição. 2017. (novela histórica).

MELO, Pedro da Silva de. **Carolina Maria de Jesus e a paixão pela escrita**: um estudo sociolinguístico de Quarto de Despejo. São Paulo: Dissertação de mestrado. USP- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Filologia e Língua Portuguesa. , 2014

MENDES, Algemira de Macêdo. **Maria Firmina dos Reis e Amélia Beviláqua na história da literatura brasileira**: representação, imagens e memórias nos séculos XIX e XX. 2006. 282 f. Tese (Doutorado em Letras), Pontifícia Universidade Católica, Rio Grande do Sul, 2006.

MILLER, Joseph C. Njinga of Matamba in a New Perspective, in: **Journal of African History**, 16/2, 1975, pp. 201–216

MUNRO-HAY, S. **The Quest for the Ark of the Covenant**. I. B. Tauris. 2005.

Nunes, Karla Leonora Dahse. **Antonieta de Barros**: uma história. Florianópolis: Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. 2001.

PARREIRA, Adriano. **Economia e sociedade em Angola na época da rainha Jinga**: século XVII. Lisboa: Editorial Estampa, 1997. 247 p. ISBN 930-921-473.

PHILLIPSON, David W. "**Foundations of an African Civilisation**: Aksum & the Northern Horn 1000 BC–AD 1300." Suffolk, Great Britain: James Currey. 2012.

RAMOS, Arthur. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Livraria Casa do Estudante. 1959.

Reis, Maria Firmina dos, 1825-1917. **Úrsula e outras obras** [recurso eletrônico] / Maria Firmina dos Reis. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018. – (Série prazer de ler; n. 11 e-book).

REIS, Maria Firmina; **Ursula**. Primeira Edição.. 1859.

SEEP- Secretaria de Estado da Educação do Paraná - **Proposta Pedagógica para escolas quilombolas da rede estadual do estado do Paraná**: educação quilombola e etnodesenvolvimento: experimental. Curitiba 2009

SEGABINAZI, Daniela Maria; SOUZA, Renata Junqueira de; MACEDO, Jhennefer Alves. As princesas africanas na literatura juvenil: do branqueamento silenciador ao protagonismo questionável. **Caderno Seminal Digital**, ano 23, nº 27, v. 1 (JAN-JUN/2017) – e-ISSN 1806-9142.

SIQUEIRA, Elizabeth Madureira. **O processo histórico de Mato Grosso**. Cuiabá: UFMT, 1990.

SILVA, Selma Maria da. **Irmandade de Nossa Senhora do Rosário de São Benedito dos Homes Pretos**- Práxis de Africanidade. São Paulo: Selo negro. 2008.

TEPERMAN, Maria Helena Indig; KNOPF, Sonia. Virgínia Bicudo: uma história da psicanálise brasileira: Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo – SBPSP. J. **Psicanal.** vol.44 no.80 São Paulo jun. 2011

VELOSO, Amanda Mont'Alvão. Virgínia Bicudo: Mulher, negra e pioneira na psicanálise, mas invisível no Brasil. **Revista Carta Capital**. 18 de Setembro. 2019.

WALLIS BUDGE, E. A. **The Kebra Negast** (with 15 original illustrations). Editora: Aziloth Books. 2013.

TESES INTERNACIONAIS E ANTÍTESES AFRICANAS: LIÇÕES DAS EXPERIÊNCIAS DESENVOLVIMENTISTAS PARA MOÇAMBIQUE

Tomás Heródoto Fuel¹⁰⁹

145

RESUMO: Logo nos primeiros anos das independências políticas dos países africanos, certos estudiosos afirmaram que “África negra iniciou mal”, e outros questionaram: *Afrique noire peut-elle partir?* Olhando para a trajetória dos estados subsaarianos nas últimas décadas, aquelas questões parecem ser comprovadas por um conjunto de fatos, sobretudo, quando se considera que esta região do continente partilha com os países do Leste Asiático e da América Latina, o mesmo legado de colonização, portanto, um passado comum, mas um presente diferente. Neste artigo teórico, baseado em uma ampla revisão bibliográfica, faz-se uma análise comparada da trajetória do Estado no Leste Asiático, na América Latina (Brasil) e na África-subsariana (Moçambique) analisando os argumentos evocados para justificar o êxito dos primeiros, a industrialização do Brasil e a situação crítica de Moçambique. Apesar de existir uma farta literatura sobre o assunto, neste artigo, colocam-se em destaque importantes contribuições de estudiosos africanos. Nesta conformidade, mostra-se que as teses internacionais sobre a sina que grassa os países africanos no geral e Moçambique, em particular, despertam antíteses nacionais que tornam o debate aberto para a (re)construção de novas sínteses. Defende-se, portanto, que o fato histórico novo que explica o estágio de desenvolvimento de Moçambique é complexo e multidimensional e tendo se mantido ante a implementação de diferentes políticas de desenvolvimento, o país pode extrair lições das experiências desenvolvimentistas do Leste Asiático e do Brasil como: a reforma do Estado, o envolvimento dos diferentes segmentos da sociedade nas políticas de desenvolvimento e o fortalecimento do mercado através da melhoria da qualidade de ensino.

PALAVRAS-CHAVE: desenvolvimentismo no Leste Asiático; Brasil; lições para Moçambique.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum145-165

¹⁰⁹ Doutorando em Administração Pública e Governo na Fundação Getúlio Vargas, Mestre em Ciência Política e Estudos Africanos. E-mail: herodotofuel@gmail.com

INTRODUÇÃO

A sina que hoje grassa a maioria dos Estados africanos parecia predestinada *in status nascendi* quando, em pleno alvor das independências políticas, Dumont (1962) disse que *l’Afrique noire est mal partie* e, por isso, estava condenada ao fracasso. Quatro anos depois, Meister (1966) entendia que uma questão de partida devia ser colocada antes de se conjecturar sobre a decolagem dos Estados africanos e questionou: *Afrique noire peut-elle partir?* Destarte, estudos atuais parecem confirmar o ceticismo subjacente naquelas abordagens, sobretudo, quando se avalia, comparativamente, as condições e capacidades de Estados do Leste Asiático e da América Latina que, com experiências quase análogas e, acometidos pelos mesmos problemas, lograram superar a condição de pobreza extrema e realizaram suas revoluções agrárias, nacionais e industriais.

Neste artigo faz-se uma revisão do debate teórico sobre a trajetória histórica dos Estados desenvolvimentistas do Leste Asiático e do Brasil comparada com a evolução dos Estados africanos da África subsaariana no geral e de Moçambique, em particular. Retoma-se a uma questão antiga que se renova constantemente que é: porque é que os Estados do Leste Asiático realizaram o alcançamento (*catching-up*), o Brasil industrializou-se e tornou-se um país de renda média e Moçambique mantém-se distante daquele estágio. Esta questão é, em parte, discutida na vasta literatura especializada (EVANS, 1993; ACEMOGLU & ROBINSON, 2012; REINERT, 2007; SACHS, 2005; CHANG, 2002; BRESSER-PEREIRA, 2017).

Apesar das contribuições relevantes desta literatura, julga-se oportuno retomar o debate porque estes estudos, feitos por especialistas de reconhecido mérito em suas áreas, mostram-se limitados por não privilegiarem o diálogo com o conhecimento gerado por estudiosos africanos. É, neste prisma que, a visão dos estudiosos africanos é posta em evidência. Entretanto, não se aspira, nas páginas seguintes, fazer uma descrição exaustiva que leve a uma conclusão definitiva, mas uma problematização renovada da temática em análise.

Ao longo do artigo mostra-se que as teses internacionais sobre a sina que grassa os Estados africanos no geral e Moçambique em particular, despertam antíteses nacionais que tornam o debate aberto para a (re)construção de novas sínteses. Com base no pressuposto do desenvolvimentismo como a ideologia indutora do desenvolvimento dos Estados do Leste Asiático e da industrialização do Brasil, são identificadas lições que Moçambique, um Estado que já experimentou, sem êxito, diferentes políticas de desenvolvimento, pode extrair do legado daqueles Estados.

O artigo está dividido em oito partes. Depois desta introdução, na segunda parte, faz-se uma revisão dos conceitos de Estado, Estado-nação, nacionalismo económico e desenvolvimento económico, seguida da exposição das antíteses das teses internacionais sobre o subdesenvolvimento africano trazendo, à superfície, aspectos do contexto que ainda importam. Na quarta parte aborda-se sobre o Estado desenvolvimentista nos países do Leste Asiático, na quinta, a experiência desenvolvimentista do Brasil e em seguida, os principais marcos da trajetória histórica de Moçambique. Na sétima parte, as lições que Moçambique e os Estados

africanos podem extrair das experiências dos Estados do Leste Asiático e do Brasil e, por fim, as considerações finais.

BREVE REVISÃO DOS CONCEITOS DE ESTADO, ESTADO-NAÇÃO, NACIONALISMO ECONÓMICO E DESENVOLVIMENTO ECONÓMICO

O desenvolvimento econômico que teve na Inglaterra e França o seu registo inicial foi permeado por mudanças estruturais nas diferentes esferas da sociedade cuja combinação gerou tal feito. Neste quadro, o carácter abrupto e profundo de tais metamorfoses encontra, no conceito de revolução, a sua melhor expressão e é, à luz deste conceito, que Bresser-Pereira explica a trajetória histórica dos países de industrialização original e dos países retardatários. Atualmente o debate sobre políticas e estratégias de desenvolvimento tem uma forte ancoragem na discussão em torno da relação entre Estado e mercado.

Como a maioria dos conceitos das ciências sociais, não existe uma única definição de Estado. Para Bresser-Pereira (2017), o Estado é um sistema jurídico e a organização soberana que o garante, o instrumento de ação coletiva da sociedade e a instituição através da qual a sociedade moderna busca seus objetivos políticos. Destacam-se, nesta definição, dois elementos essenciais que são: primeiro, a normatividade que enforma a organização e funcionamento do Estado e, segundo, o seu carácter instrumental expresso na sua orientação primordialmente extrovertida na prossecução das suas atribuições. Na visão deste autor, o Estado visa o desenvolvimento econômico.

O autor explica que o desenvolvimento econômico que resultou de revoluções (agrária, nacional e industrial) é um feito do Estado moderno. É no âmbito desta forma de Estado que instituições de intermediação política como nação, sociedade civil e a coesão de classes agem como peças de engrenagem que o mantém funcional. Embora sejam centrais para o entendimento do funcionamento do Estado moderno, não se aprofundará a discussão destes conceitos neste artigo. Interessa, apenas, salientar-se a sua inteligibilidade dentro de um tipo específico de Estado que, no caso vertente, é o moderno. E destacar um dos seus componentes, a nação.

Segundo Elias (1970), assumindo o carácter de Estados-nação a partir da segunda metade do século XVIII, os Estados europeus se fizeram nacionais em conexão com mudanças específicas na distribuição de poder entre governantes e governados e entre estratos sociais de suas sociedades. E diz que “se pode afirmar que a industrialização e a construção das nações são duas faces da mesma moeda” (p.162). Ou seja, só lograram industrializarem-se os territórios já constituídos em Estados-nação como foram os casos paradigmáticos da Inglaterra e da França, países de industrialização central original. Por conseguinte, a evolução do modo de produção que resultou na industrialização, influenciou a transformação dos valores, crenças sociais e formação de uma ideologia do Estado-nação que foi o nacionalismo econômico.

De acordo com Bresser-Pereira (2018), o nacionalismo econômico é uma ideologia que nasce com a formação dos Estados-nação e o Estado-nação é a sociedade político-territorial própria do capitalismo cuja lógica é o desenvolvimento

econômico e realização de lucros através da acumulação de capital com incorporação de progresso técnico. Na óptica de Bresser-Pereira (2017) existem duas formas de capitalismo que são: o desenvolvimentista e o liberalismo econômico. Segundo o autor, o liberalismo econômico dá plena primazia ao mercado, enquanto o desenvolvimentismo defende a combinação do Estado e mercado de maneira equilibrada.

Existe um consenso entre os estudiosos (JOHNSON, 1982; WADE, 1999; AMSDEN, 2009; BRESSER-PEREIRA, 2017) que em termos históricos, o desenvolvimentismo precede ao liberalismo econômico podendo se identificar a sua gênese na fase do mercantilismo. Ecoando este argumento, Bresser-Pereira (2016, p.238) diz que “o mercantilismo foi a primeira forma histórica do desenvolvimentismo” e Evans (2010), complementa afirmando que “a história e a teoria do desenvolvimento justificam ambas a afirmação de que “não há desenvolvimento sem Estado desenvolvimentista¹¹⁰” (p.1). Assim, na perspectiva destes autores, o desenvolvimentismo é uma condição necessária mas não suficiente, para que um Estado se desenvolva.

Do exposto, pode-se afirmar que existe uma relação de sucessão histórica de eventos que dão forma aos conceitos de Estado, Estado-nação, nacionalismo econômico e desenvolvimento econômico. Ou seja, se por um lado, a formação do Estado-nação realiza-se pela associação de um Estado a uma nação onde, em alguns casos, a nação cria o seu Estado e noutros, o Estado cria a nação como foi o caso do Brasil e de Moçambique (BRESSER-PEREIRA, 2018; MACAMO, 1996). Por outro lado, o nacionalismo econômico é considerado como uma ideologia que viabiliza e alimenta o desenvolvimento econômico.

Se o Estado-nação já é uma instituição consolidada no velho continente, o mesmo não se pode dizer dos Estados africanos que, nos últimos anos, têm sido analisados sob o rótulo de “Estados falhados”, “Estados falidos” (FRANCISCO, 2009), “quase Estados”, “pseudoestados”, “externos”, “artificiais” (BELLUCI, 2010), “importado” (MONTEIRO, 2006), “Estados frágeis” (FERREIRA, 2010). Para agravar, a existência de uma sociedade sem uma autoridade central como o caso da Somália, parece constituir a prova empírica da falibilidade estatal e da coexistência em mesmo tempo histórico, de Estados e não Estados.

A despeito de alguns estudos terem alicerçado a sua análise naqueles rótulos ou em outros como o de Estado predador e Estado com instituições extrativistas (EVANS, 1993; ACEMOGLU & ROBINSON, 2012), na visão de Ferreira (2010) nestas análises de Estados africanos como “estados falhados” ou “estados falidos” algumas questões devem ser feitas como, por exemplo: “o Estado falha em relação a quê? E, se há um modelo de Estado em relação ao qual os outros falham?” (p.11). Antes da proliferação destes rótulos, analisando o caso de Moçambique, Cahen (1994) defendeu que era um Estado sem nação.

¹¹⁰ Nos mesmos termos Bresser-Pereira (2018, p.866) afirma que nos países periféricos, um Estado desenvolvimentista é necessário para que ele realize sua revolução nacional e industrial e depois, para realizar o alcançamento.

De acordo com Cardoso *et al* (2002) a gênese desta análise calcada em rótulos, reside na perspectiva essencialista da ação política contrária à uma perspectiva pragmática. Segundo os autores, a perspectiva essencialista consiste na ideia de que a realidade social se constitui através da ação dos indivíduos enquanto a pragmática vê no político um processo em constituição permanente, não podendo, por isto, ser analisado como se fosse uma essência. A visão essencialista é tributária da teoria política do contrato social desenvolvida por Hoobes ou Rousseau assente num percurso da historicidade do Estado num contexto específico. Por seu turno, a perspectiva pragmática parte da noção instrumental do Estado e é mais sensível à relatividade. Nesta perspectiva, o “Estado não é primeiramente um órgão representativo da sociedade, com a tarefa de executar um projeto social, mas sim um instrumento que visa garantir a previsibilidade da ordem social” (CARDOSO *et al*, 2002, p.13).

Com base na visão essencialista, a deformidade do Estado africano expresso pelos rótulos mencionados anteriormente, explica-se, em parte, pelo insucesso na (re)criação de aparelhos administrativos burocráticos. À luz desta abordagem, Evans (1993) contrasta o estado desenvolvimentista (do Leste Asiático) ao Estado predador africano (com o exemplo do então Zaire). Evans (2010) alicerça a sua análise com argumento da burocratização do Estado como uma condição necessária para o crescimento económico, uma tese corroborada por estudiosos do neoinstitucionalismo como (ACEMOGLU & ROBINSON, 2012).

Ora, tomando o modelo burocrático como referência e descurando a análise da evolução histórica do Estado ocidental marcada por “avanços e recuos”, sob a visão essencialista, parece estar sedimentada uma perspectiva teórica que tendencialmente, como observa Mbembe (2015), do ponto de vista da produção de conhecimentos, resultará que se “saiba muito vantajosamente o que as sociedades africanas não são (ou deveriam ser), e cada vez menos o que elas são efetivamente” (p.376). Retomando a questão colocada por Ferreira (2010) poderia se questionar se as falhas do Estado africano são inerentes ao próprio percurso evolutivo ou representam desvios em relação a um tipo-ideal de Estado que é o Estado ocidental contribuindo-se, desta forma, para construção de uma “história única” (ADICHIE, 2009) ou “história por analogia” (MAMDANI, 1996).

Na esteira da perspectiva pragmática e construtivista, segundo Cardoso *et al*. (2002), a ação política é um processo em constituição permanente e o Estado visa essencialmente garantir a previsibilidade da ordem social. Na mesma senda Bierschenk e Sardan (2014) a partir de estudos etnográficos em serviços públicos de diferentes Estados africanos, introduziram o conceito de *states at work* onde destacam dois aspetos: a natureza sempre incompleta dos processos de formação de Estados e o seu carácter heterogêneo.

Usando a perspectiva construtivista, Macamo (1996) reagiu à colocação de Cahen (1994) segundo a qual Moçambique em particular e África no geral era formada por Estados sem nação defendendo, com base na tese de Benedict Anderson, o conceito de nação moçambicana como comunidade imaginada, ou seja, um processo em permanente construção.

Das abordagens apresentadas interessa destacar a relevância e o condicionalismo que a escolha da perspectiva ontológica essencialista ou pragmática e construtivista, tem na análise empírica de instituições como Estado, nação e Estado-nação em contextos com trajetória histórica diferente. À luz desta síntese, neste artigo olha-se para Moçambique como um Estado em construção dotado de uma nação que se (re)constrói no cotidiano, portanto, um Estado-nação.

ASPECTOS DO CONTEXTO AFRICANO QUE AINDA IMPORTAM: AS ANTÍTESES NACIONAIS

150

Afastando o espectro da história por analogia, para uma analogia da história, o historiador burquinabe Ki-Zerbo (2007) diz a “história dos povos africanos é análoga à das outras sociedades, mas ela apresenta diferenças de ritmo, de contexto ecológico e ideológico, que se insere tanto nos genes como nos mitos” (p.4). É na esteira deste pensamento que abaixo se apresenta três dimensões de análise (epistemológica, histórico-ideológica e econômica) que problematizam as teses do subdesenvolvimento africano.

Epistemológica: Latouche (2013) faz uma indagação ousada ao intitular o seu artigo com a “África pode contribuir para resolver a crise do ocidente”? Ao formular a questão invertendo a ordem dos sujeitos, o autor defende uma visão mais horizontal entre o ocidente e a África contrariando a perspectiva vertical subjacente ao estudo e relacionamento dos Estados africanos e ocidentais. Por este itinerário, engaja-se na construção de um conhecimento que não se prende a alimentar a ordem de regulação social existente para um conhecimento orientado para a desconstrução de narrativas.

Como corolário, o autor apela para ecologia de saberes e, partilha de experiências numa pretensa horizontalidade ainda por alcançar num terreno continuamente desbravado pelas epistemologias do sul. Da sua lavra, introduz o conceito de economia do *débrouille* que na sua óptica é o milagre da sobrevivência da África subsaariana e diz que “os desempenhos “econômicos” africanos não podem constituir (...) um modelo de desenvolvimento alternativo (...) representam antes uma saída do “economismo” e uma forma de inserção da economia no social” (LATOUCHE 2013, p.179).

A contribuição de Latouche é relevante quando se olha para África e oriente como realidades inventadas (MUDIMBE, 2013; SAID, 1996). E, por isso, não se apreendem sem o recurso à categorias científicas talhadas em contextos e historicidades específicos. Na visão de Latouche (2013) antes do contato com o ocidente, o conceito de desenvolvimento não existia e, na maior parte das sociedades africanas, a palavra “desenvolvimento não tem nenhum equivalente na língua local” (p.179). O que não significa *per si* que não houvesse ações tendentes à melhoria das condições de vida em cada período histórico sem, contudo, implicar o escalonamento de sociedades e Estados e criação de uma relação de dependência.

Egressas nas últimas carruagens do comboio do desenvolvimento, a inteligibilidade da condição africana tem sido apreendida na perspectiva do que Mamdani (1996) chamou de “história por analogia” na base da qual África é vista

como o passado da Europa. Nesta conformidade, tomasse a sociedade europeia como o exemplo do sucesso da transição da tradição para a modernidade e use-se o modelo europeu, no estudo de África, como padrão na base do qual se poderia mensurar a capacidade de cada sociedade corresponder ao tipo-ideal (MACAMO, 2014). Como referimos anteriormente, este tipo de abordagem, concorre para a constituição de uma “história única” (ADICHIE, 2009).

A escritora nigeriana Chimamanda Adichie ao versar sobre a periculosidade deste tipo de viés analítico que reforça as relações de poder e nutre a ordem estabelecida com uma “história única” chama atenção ao ponto de partida das narrativas e aponta, por exemplo, que começando a história com o fracasso do Estado africano e não com a criação colonial do Estado africano, a história contada será totalmente diferente (ADICHIE, 2009).

Com efeito, é neste prisma que a África é vista erroneamente como uma entidade monolítica, um continente “infante” na perspectiva hamiltoniana que se confunde com um país e que só se torna inteligível enquanto passado da Europa. Para Latouche (2013) é um erro ver nas experiências africanas uma forma alternativa da mesma coisa e, como critica o filósofo moçambicano Ngoenha (2006), vê-las sistematicamente na perspectiva dos três Cs (crises, catástrofes e conflitos).

Portanto, dois pontos merecem destaque: primeiro, que a análise de África exige uma ruptura epistemológica de uma abordagem determinística cuja noção de desenvolvimento é mimética e linear. Nessa perspectiva, as experiências africanas deixarão de ser definidas pelo que elas não são para o que elas realmente são como sugere Mbembe (2015). Segundo, a necessidade de um diálogo com os intelectuais africanos que são os sujeitos de sua história e testemunhas oculares das transformações e seus corolários. Em outras palavras, nas reflexões sobre África é imprescindível que se indague sobre o que é que os africanos pensam sobre a sua condição.

Histórico-ideológica: um denominador comum dos países em análise, como se referiu anteriormente, é a experiência de colonização e, doravante, a condição de seu desenvolvimento ter que enfrentar a metrópole e o imperialismo dos países desenvolvidos. Contudo, a diferença específica reside no tempo, na forma e nas consequências. No tempo, enquanto o Brasil conquistou a sua independência em 1822 sem recurso a um conflito armado e antes da conferência de Berlim (1884-1885), as independências da maioria dos países africanos só ocorreu a partir da década de 1960. Em seguida, muitos países eclodiram conflitos armados que duraram anos, o que reduz significativamente o tempo de sua existência como Estados independentes. Adicionalmente, a história mostra que a guerra fria que opunha o leste ao ocidente teve as suas guerras quentes nos países da África subsaariana.

O caso moçambicano é *sui generis*, pois nas palavras de Hanlon (2017) “Moçambique (...) se tornou importante na luta entre o capitalismo e o comunismo e, assim, atraiu uma desproporcional atenção diplomática, de inteligência, doadora e credora”. O autor explica que com base no princípio da conservação do oceano Índico como zona de paz e sem armas nucleares, Moçambique vetou o interesse

estratégico da União Soviética de instalar uma base militar. Este posicionamento resultou numa drástica redução de apoio que conduziu o país aos seus momentos mais agonizantes (HANLON, 1984).

Se esta decisão, num contexto de política internacional funcionando de forma maniqueísta, poderia simbolizar a opção pelo lado oposto, qual aspecto não parece ter sido o caso visto que, na década 80, uma notícia eufórica e triunfante, ocupou as manchetes da mídia nacional e internacional (ver cadernos de terceiro mundo nº 34) e referia-se ao desmantelamento e expulsão da rede da CIA do território nacional com uma lista exaustiva dos integrantes nacionais e internacionais, operações desenvolvidas e perspectivas. Julga-se que tal feito de um mini-país, (usando a expressão de Jaguaribe), com uma localização estratégica e abundantes recursos naturais, não ousaria figurar como um feito de pouca relevância estratégica na política militar externa daquelas potências cuja honra se devesse restabelecer a quaisquer custos e momento.

Ainda sobre a questão ideológica, as consequências das rupturas abruptas decorridas na década 80 que culminaram com a introdução de democracias liberais e economias de mercado não reúnem consensos entre os estudiosos africanos. Embora se reconheça as virtudes da democracia, haja vista a sua adequação à sociedades pluriétnicas como as africanas, o isomorfismo coercitivo decorrente da sua implantação e, sobretudo, o mimetismo no seu funcionamento, parecem enfraquecer substancialmente a capacidade de formação de coalizações de classe, criação de uma consciência nacional e formulação de projetos que tornem o desenvolvimento algo para além de um mito. Os corolários da introdução de economias de mercado são a florados a seguir.

Dimensão econômica: as independências políticas dos países africanos foram alcançadas num quadro de dependência econômica erigida e gerida por instituições implantadas no tempo colonial. No contexto da polarização política que findou na década 80, vários Estados implementaram políticas desenvolvimentistas de orientação marxista com projetos ambiciosos. Por exemplo, Acemoglu e Robinson (2012) falam das políticas desenvolvimentistas do então presidente do Gana, Nkwame Nkrumah, acrescenta-se a esta, outras experiências de destaque como o *ujamaa* (socialismo africano) de Julius Nyerere na Tanzânia, o marxismo de Samora Machel em Moçambique, as políticas de Kenneth Kaunda na Zâmbia e de Leopold Senghor no Senegal, para mencionar algumas.

Segundo Bellucci (2010) os projetos de desenvolvimento da década de 1960, de cunho otimista apoiados pelas potências industriais, começaram a mostrar que não poderiam ser a solução para esses países já no final dos anos 1970. Uma combinação de Investimentos mal concebidos, falta de capacidade para a gestão das tecnologias aplicadas, corrupção do governo e dependência dos modelos estrangeiros têm sido algumas das razões evocadas para justificar o fracasso destas políticas econômicas, que desembocaram numa crise econômica, política e financeira sem precedentes no continente.

Note-se que, esta decolagem que se projetou, não sem falhas, se esbarrou com o unilateralismo ideológico despontado da queda do bloco de leste nos finais da década 80 e da desintegração da União soviética no princípio da década 90.

Doravante, estes países mudaram abruptamente a sua orientação ideológica e aderiram ao neoliberalismo capitaneado pelo Banco Mundial e o Fundo Monetário Internacional tendo os economistas neoclássicos como seus principais artífices.

Bresser-Pereira, Oreiro e Marconi (2016) explicam que os economistas neoclássicos baseiam suas análises em complexos modelos matemáticos a partir do método hipotético-dedutivo e, defendem que é suficiente garantir os direitos de propriedade e os contratos e manter o orçamento equilibrado que o mercado coordenará o resto de modo ideal para gerar crescimento, estabilidade e uma distribuição satisfatória de renda. Este modelo não só se tornou hegemônico, como também totalitário, como mostra Foucault (1978) quando refere que a generalização da forma econômica do mercado além de regular as trocas monetárias funciona como um princípio de inteligibilidade, princípio de decifração das relações sociais e dos comportamentos individuais.

A economista zambiana Dambisa Moyo tem uma visão crítica em relação à cooperação entre Estados africanos e parceiros. Para Moyo (2009) o problema do desenvolvimento dos Estados africanos reside nos frutos da cooperação econômica que se traduz numa “ajuda morta”. Na óptica desta autora, a ajuda é prejudicial para África e defende que não se pode ter uma política eficiente para longo prazo com ideias montadas ou impostas por pessoas que não vivem no continente ou que não tiveram a experiência das condições de vida na África por um longo período. Assim como a experiência do Japão em emular instituições externas que o promoveram para o nível de renda per capita que hoje apresenta, a autora defende que os países africanos podem inspirar-se nas experiências da Índia, Rússia, China e do Brasil. Das experiências destes países, os Estados africanos aprenderiam a depender do comércio exterior, dos investimentos diretos estrangeiros, do mercado de bônus e das microfinanças, garantindo que os capitais cheguem aos pequenos e pobres empreendedores.

Outro crítico da trajetória dos Estados africanos e, sobretudo da incapacidade de extraírem lições ajustadas aos seus contextos é o sociólogo moçambicano Elísio Macamo. Segundo Macamo (2014) o Estado na África no geral e Moçambique, em particular é uma maldição. Defende que é uma maldição porque a forma como ele chegou, a maneira como se tentou domesticar e o contexto do discurso do desenvolvimento dentro do qual lhe é conferido um papel especial, faz dele uma “arma letal” contra aquilo que mais se precisa neste momento. Assevera que o maior desafio que Moçambique enfrenta na frente do desenvolvimento é aumentar a sua capacidade de lidar com os problemas criados pelas soluções do desenvolvimento.

Corroborando com Moyo (2009) e Macamo (2014), Jaguaribe (2005) defende “que qualquer política de desenvolvimento da África só será eficaz e consistente se for empreendida pelos próprios africanos, ainda que com maciça ajuda internacional” (p.25).

Moçambique partilha com os países asiáticos e o Brasil o legado da colonização e o fato do seu desenvolvimento ter que enfrentar o imperialismo dos países já industrializados. Os Estados do Leste Asiático sob a égide do desenvolvimentismo fizeram o *catching up*, o Brasil industrializou-se, tornou-se um

país de renda média enquanto Moçambique, ainda tem por fazer a sua revolução agrária, nacional e industrial. Que lições Moçambique pode extrair do legado dos estados desenvolvimentistas do Leste Asiático e do Brasil?

ESTADO DESENVOLVIMENTISTA NOS PAÍSES DO LESTE ASIÁTICO

A paternidade do conceito de desenvolvimentismo é atribuída a Chalmers Johnson (1982) que o popularizou como *developmental state* no âmbito de sua pesquisa sobre o Ministério da Economia, Comércio e Indústria do Japão. Fonseca (2015) em seu artigo *Desenvolvimentismo: a construção do conceito* faz uma análise acurada sobre o conceito de desenvolvimentismo mostrando as perspectivas adoptadas pelos diferentes cultores do conceito assim como a sua aplicação prática tendo como *locus* de análise, os países da América Latina. Entretanto, em análise comparada, consideramos mais cabal a definição de Bresser-Pereira (2018) para quem o Estado desenvolvimentista é:

um Estado que intervém moderadamente na economia, que adota como prioridade o desenvolvimento econômico, investe no setor não competitivo da economia deixando por conta do mercado a coordenação do setor competitivo, adota uma política industrial, e mantém os preços macroeconômicos equilibrados, particularmente a taxa de câmbio, para isso adotando uma política cambial que neutraliza a tendência à sobreapreciação cíclica e crônica da taxa de câmbio e, assim, torna competitivas as empresas industriais competentes do país (BRESSER-PEREIRA, 2018, p.865).

Assinale-se, desta definição, o tipo de envolvimento do Estado na economia que, por sinal, tem sido a arena de discórdia entre neoliberais e socialistas radicais. Se os primeiros pregam o *laissez-faire* e a omissão do Estado na economia e, portanto, o Estado na bancada assistindo o jogo do mercado, para os socialistas radicais, o *laissez-faire* deve ser atribuição de um Estado onnipresente, doutrina esta que tem sua expressão real no estatismo soviético.

Não é nas extremidades onde a acepção bresseriana de desenvolvimentismo é situada, mas conciliando aspetos positivos de ambas correntes, no entremeio. Assim, as potenciais áreas de intervenção do estado e do mercado são destrinchadas e enfatiza-se a regulação dos preços macroeconômicos como um aspeto essencial na gestão da política industrial das empresas industriais competentes do país e não apenas no país.

Aspetos específicos podem diferenciar a experiência dos Estados do Leste Asiático, porém aspetos gerais dominantes e promotores do desenvolvimento foram sistematizados no estudo feito por Wade (1999, p.61 citado por Herrlein Jr., 2014). De acordo com este autor, são características institucionais da organização do Estado, comuns aos três países capitalistas do Leste Asiático (Japão, Coreia do Sul e Taiwan), as seguintes:

primeiro lugar, o desenvolvimento econômico, definido para propósitos de política em termos de crescimento, produtividade e competitividade (e não em termos de bem estar), foi a prioridade da ação do Estado, mantida consistentemente. Segundo, o Estado comprometeu-se com a propriedade privada e o mercado, realizando suas intervenções dentro deste compromisso. Terceiro, o Estado guiou o mercado com instrumentos formulados por uma burocracia econômica de elite, encabeçada por um organismo piloto. Quarto, o Estado contava com numerosas instituições

para consulta e coordenação com o setor privado, e estas consultas eram parte essencial do processo de formulação e aplicação das políticas produtivas. Em quinto lugar, estabeleceu-se uma configuração do poder político na qual os burocratas do Estado governam, enquanto os políticos reinam. Coube a estes a função de assegurar um espaço de manobra para a burocracia, atuando ao mesmo tempo como válvula de segurança, ao obrigarem os burocratas a responder às necessidades dos grupos sociais dos quais dependia a estabilidade do sistema (WADE, 1999, p.61).

Da síntese wadesiana verifica-se que os Estados do leste asiático já se tinham estruturado como Estados-nação, onde vigorava um nacionalismo econômico que via o relacionamento entre Estados numa perspectiva de competição. O Estado e o mercado funcionavam de forma coordenada e havia uma separação da arena política (onde os políticos reinam) e a burocracia (onde os burocratas do estado governam). Os Estados do Leste Asiático que viram o milagre econômico realizaram o *catching-up* enquanto o Brasil que enveredou por políticas desenvolvimentistas na década 30 (FONSECA, 2015) e Moçambique continua com níveis de desenvolvimento abaixo do alcançado por aqueles Estados.

O ESTADO DESENVOLVIMENTISTA DO BRASIL

As diferentes áreas disciplinares se esmeram para explicar a estagnação do desenvolvimento econômico brasileiro identificando os potenciais fatores causais. Da plêiade de estudiosos destacam-se as teses defendidas por Jaguaribe numa vertente sociológica, e por Bresser-Pereira numa vertente político-econômica.

Como referimos antes, o denominador comum dos países em análise é que foram colonizados e, por isso, o seu desenvolvimento deverá enfrentar o imperialismo dos países do centro. Contudo, a forma de colonização e os corolários da mesma têm influência na sua trajetória histórica e sua morfologia atual. O Brasil difere-se dos três países asiáticos pela sua experiência escravocrata, tendo sido lugar de destino do tráfico negreiro e, de África, o seu lugar de partida. O Brasil é, assim, um país mestiço.

Sem incidir diretamente sobre questões raciais, Hélio Jaguaribe, um pensador de craveira, devotadamente engajado pelo desenvolvimento nacional, deplorava em seu opúsculo de 2005, a prevalência de desigualdades sociais abissais e marginalidade social. Na sua explicação, na América Latina a percentagem de pobres e de miseráveis é extremamente elevada e isso se deve à completa deseducação desses setores agravada por relativa alta taxa de desemprego e, em particular, pelo contínuo declínio da demanda de trabalho braçal decorrente do progresso tecnológico.

Para o autor, a superação desta situação demanda intervenções a dois níveis: político e econômico. No plano político, o mesmo autor advoga que deve haver uma efetiva e consistente vontade política de erradicar a marginalidade. No nível econômico, Jaguaribe (2005) defende a adoção de um novo modelo econômico que permita superar a estagnação que se assiste há mais de vinte anos e possa proporcionar taxas de crescimento anual semelhantes às dos Estados do Leste Asiático. Estas tarefas não se afiguram de fácil execução, pois reconhece que no caso brasileiro, a restauração democrática de 1985, institucionalizada pela Constituição de 1986, não foi capaz de instituir uma efetiva democracia

representativa e criou uma democracia clientelista consubstanciada por um regime eleitoral e sistema partidário que não se funda na discussão de projetos públicos alternativos e não garante uma relação direta e constante entre os eleitores e seus representantes nos órgãos do poder legislativo.

Esta engenharia sociopolítica encontra melhor expressão no conceito de coalização de classes operacionalizado por Bresser-Pereira para explicar a “construção política do Brasil”. A coalização de classes e não a luta de classes, como defendera Marx, está no âmago do pensamento bresseriano como se pode notar quando diz, “a minha premissa em relação à política é a de que o poder está associado à coalizões de classes” (BRESSER-PEREIRA, 2018, p.19).

Corroborar-se com esta ideia que se descarta de explicar a evolução histórica com base no antagonismo de classes para defender o pressuposto de que o desenvolvimento nacional não se move por forças centrífugas e absonantes, mas na busca incessante por sinergias.

Bresser-Pereira (2014) apresenta quatro momentos históricos em que a coalização de classes foi determinante para o desenvolvimento econômico no Brasil que são:

- a) coalizão entre os empresários industriais, a burocracia estatal e os trabalhadores que emergiu com a revolução nacional da década de 1930 com o governo Vargas e culminou com aprovação do Pacto Nacional Popular que vigorou até o início da década de 1960;
- b) coalização de classes entre a burguesia, a tecnoburocracia estatal e as empresas multinacionais criada depois do golpe de 1964, excluindo os trabalhadores e os setores da esquerda;
- c) coalização política formada em 1977 por empresários, intelectuais, trabalhadores e pela Igreja Católica que aprovou Pacto Popular Democrático, com o desiderato de redemocratizar o país e instituir as bases para um efetivo Estado do Bem-Estar Social no Brasil a partir de Constituição de 1988;
- d) coalizão de interesses formada pelos capitalistas financeiro-rentistas pelos profissionais de finanças e por parte da classe média urbana. O pacto liberal-dependente se forma no Brasil a partir de 1991 no segundo ministério de Fernando Collor de Mello, sendo dominante até 2005.

Esta última coalizão de classes teve sua gênese com a queda do capitalismo tecnoburocrático dominante nos anos dourados do capitalismo. Na década de 1990 já se assinalava a emergência de uma nova coalização e, conclui que, o “capitalismo de hoje é um capitalismo rentista, onde o capital pertence aos rentistas e não aos empresários, e os tecnoburocratas gerenciam as grandes empresas assim como a riqueza dos rentistas e as suas ideias políticas” (BRESSER-PEREIRA, 2018, p.24).

Importa reconhecer que o desenvolvimento é multidimensional e a explicação das causas da sua presença ou ausência exige a combinação de diferentes perspectivas de análise. Como se pode constatar, Jaguaribe (2005) vê na desigualdade e marginalidade social um problema cuja solução passa pela

existência de uma vontade política. Bresser-Pereira (2018) analisa vontade política sob a óptica de coalizão de classes. Ora, apesar de relevante, este aspecto político por si só não oferece uma justificação cabal para o entendimento da razão por que a América Latina no geral e o Brasil em particular, terem estagnado nos anos 1980, enquanto os Estados do Leste Asiático continuavam a crescer economicamente.

O fato histórico novo identificado por Bresser-Pereira, Araújo e Peres (2019) é a armadilha da liberalização. Para estes autores, diferentemente dos Estados do Leste Asiático, os Estados Latino-Americanos sofrem da doença holandesa, mas conseguiram industrializar-se porque usaram altas tarifas de importação de produtos manufaturados para neutralizar essa supervalorização da taxa de câmbio a longo prazo. Entretanto, na década de 1980, com a liberalização do comércio, desmontou-se este mecanismo o que resultou em uma desvantagem competitiva que produziu desindustrialização e baixo crescimento.

MARCOS DA TRAJETÓRIA HISTÓRICA DE MOÇAMBIQUE

Moçambique, tal como Brasil, Cabo Verde, Angola, São Tomé e Príncipe, Guiné-Bissau, Macau partilham a história comum da colonização portuguesa. As deliberações da conferência realizada em Berlim (1884-1885) iniciaram uma nova fase na história das possessões africanas de Portugal que muito antes, em 1822, se viu forçado a reconhecer a independência do Brasil. Assim, a determinação de ocupação efetiva deliberada naquela conferência forçava Portugal a unificar territórios antes fragmentados em Estados étnicos e tribais circunscritos geograficamente a certas regiões dos países, o que só viera acontecer no século XX.

Da Conceição (2015) afirma que o maior objetivo da colonização em África visava facilitar, pela via do estabelecimento do eficiente poder colonial, a abertura de África para o capitalismo e o despojo dos recursos naturais, mas o atraso econômico do colonizador europeu não permitia que este pudesse realizar, na plenitude, o seu projeto colonial à revelia das outras potências expansionistas mais desenvolvidas. A solução que Portugal encontrou foi o arrendamento da soberania das colônias e de poderes para suprir as insuficiências financeiras o que viabilizaria a ocupação militar e instalação do aparelho administrativo em cumprimento do preceituado em Berlim.

É neste contexto que, enquanto largas extensões de terras das zonas centro e norte de Moçambique foram arrendadas a companhias de capital estrangeiro, o sul do país tornou-se uma reserva de mão-de-obra para o capital mineiro sul-africano. Esta “colonização dependente” como o autor chama, estruturou o *modus operandi* da economia cujos reflexos são ainda atualmente visíveis. Por isso, a economia de Moçambique continua dependente e extravertida vivendo, como afirma o filósofo moçambicano Severino Ngoenha, “do que os outros dão”.

Este carácter dependente e extravertido da economia moçambicana limitou as oportunidades e possibilidades de formação de burguesias nacionais que pudessem empreender as revoluções agrárias e nacionais conducentes a uma revolução industrial que resultasse em maior acumulação de capital e incorporação tecnológica. Por seu turno, em antítese à velha ordem, o rumo trilhado pelo governo da primeira república (1975-1990), num contexto internacional marcado pela

bipolaridade ideológica, não conferiu ao país, suficiente espaço de manobra para angariação de apoios e investimentos para que desenvolvesse sua indústria ainda em estado nascente. Como explica Castel-Branco

“no colonialismo, o desenvolvimento das classes capitalistas nacionais foi limitado e estruturado por causa do enfoque dado ao processo de acumulação primitiva da burguesia portuguesa, bem como outras razões relacionadas com o controlo político mais geral dos recursos e da sociedade. Na primeira década pós-independência, a limitação ao desenvolvimento da burguesia capitalista nacional foi causada pela abordagem anticapitalista do regime, que defendia a necessidade de ‘matar o jacaré enquanto está no ovo’, isto é, combater a burguesia impedindo-a de emergir” (CASTEL-BRANCO, 2016, p.150).

É por isso que, no âmbito da conversão abrupta ao neoliberalismo na década 80, o país se viu forçado a (re)ingressar ao convívio capitalista com uma “emergente burguesia capitalista nacional de proprietários sem capital” (Castel-Branco, 2017). Com esta mudança ideológica “o acento tónico da elaboração da estratégia económica e política do país deslocou-se das prioridades da agenda nacional para os interesses de ajustamento estrutural” (CABAÇO, 2016, p.61).

Uma combinação de danos económicos e sociais causados pelas ações de desestabilização levadas a cabo pela então Rodésia, sob o governo de Ian Smith e posteriormente pelo regime sul-africano do *apartheid*, agravados pelas calamidades naturais (inundações e secas) entre os anos 1978-1980 associados ao autoritarismo e falta de experiência e de perspectiva de gestão do Estado (ABRAHAMSSON E NILSSON 1994), precipitaram a derrocada da primeira república.

Com a aprovação de uma Constituição em 1990 de cunho neoliberal, inaugurou-se a segunda república (1990-2004) em cujo decurso importantes progressos foram assinalados como: a conquista e preservação da paz por mais de duas décadas, melhorias nos indicadores de desenvolvimento humano, maiores fluxos de investimento direto estrangeiro (UNCTAD, 2012) e melhoria nos indicadores económicos que resultaram no crescimento do “Produto Interno Bruto (PIB) que se expandiu a uma taxa média anual de 7,2% tornando-se num dos países com maior rapidez de crescimento da África Subsaariana” (BANCO MUNDIAL, 2018, p.vi).

Na terceira república que se iniciou com aprovação da Constituição de 2004, assistiu-se a uma tendência de consolidação da independência económica com reflexos na redução do peso do apoio externo. Da Conceição (2015) afirma que no ano de 2008, o valor do orçamento do Estado que provinha de fundos de cooperação internacional situava-se na ordem dos 56%, em 2009, era de 55% e em 2010 cerca de 40%. Concomitantemente verificou-se um *boom* da indústria extrativa que transformou o país num importante destino de investimento internacional. Com efeito, o relatório da Iniciativa de Transparência na Indústria Extrativa publicado em (2015) afirma que as atividades de prospeção e pesquisa colocam Moçambique entre as maiores reservas de gás natural do mundo, numa lista liderada pela Rússia, Irão e Qatar.

Segundo Valá (2019) em Moçambique várias teorias econômicas suportaram os modelos de desenvolvimento experimentados desde o período colonial destacando-se as teorias de modernização, produtivismo, desenvolvimento rural integrado, desenvolvimento regional, necessidades básicas, alívio da pobreza, desenvolvimento induzido (ajustamento estrutural), boa governação, desenvolvimento humano e sustentável e algumas nervuras do modelo de desenvolvimento endógeno.

Porém, desde 2016, os indicadores econômicos vêm se deteriorando substancialmente e a economia nacional cresce atualmente a 3,1% (INE, 2019). De acordo com Francisco (2009) “duas gerações de moçambicanos cresceram já sob o modelo econômico tutelado pelo FMI (...). O Governo tem conseguido, sem dúvida, evitar que o Estado Falido se converta num Estado Falhado (p.59)”. Será o desenvolvimentismo uma alternativa viável para Moçambique? Que lições pode extrair do legado dos estados desenvolvimentistas do leste asiático e do Brasil?

LIÇÕES DOS TIGRES ASIÁTICOS E BRASIL PARA MOÇAMBIQUE

É indubitável que os Estados visam o desenvolvimento sendo que, como afirma Macamo (2014), o maior desafio que Moçambique enfrenta na frente do desenvolvimento é aumentar a sua capacidade de lidar com os problemas criados pelas soluções do desenvolvimento. Nesta senda, a primeira lição é a reforma do estado visto que, a existência de aparelhos burocráticos mostrou ser uma condição necessária embora não suficiente para a promoção de crescimento econômico através da concepção, formulação e implementação de políticas públicas eficientes e eficazes. Evans (2010) afirma que as burocracias dos países asiáticos já se aproximavam do tipo-ideal weberiano e, Jaguaribe (2005), atribui mérito a Vargas por ter constituído, com o Departamento Administrativo do Serviço Público, um Estado funcional moderno.

Cientistas sociais especializados em estudos africanos (CHABAL & DALOZ, 1999; NGOENHA, 2011 e MACAMO, 2016) corroboram com a tese de que a burocracia de grande parte dos Estados da África subsaariana ainda apresenta resquícios de neopatrimonialismo não se podendo caracterizar, ainda, como plenas burocracias no sentido típico-idealístico weberiano. Assim, o neopatrimonialismo compromete as oportunidades de desenvolvimento ao minar o funcionamento previsível do aparelho do estado e concentrar a renda em pequenos grupos em detrimento da maioria.

A experiência dos Estados do Leste Asiático e do Brasil mostra que o papel do Estado foi determinante para o desenvolvimento econômico. Wade (1999) diz, por exemplo, que nos Estados do Leste Asiático o Estado se comprometeu com a propriedade privada e o mercado, realizando suas intervenções dentro deste compromisso. Por seu turno, como referido por Bresser-Pereira, o Brasil conheceu níveis de crescimento assinalável com o Pacto Nacional Popular do Governo de Getúlio Vargas, o governo desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek e mais tarde retomado pela política social-desenvolvimentista de Luís Inácio Lula da Silva.

Do debate teórico que opõe os economistas neoliberais defensores do estado mínimo aos socialistas radicais apologistas do estado máximo, o novo desenvolvimentismo (Bresser-Pereira; Oreiro e Marconi, 2016) defende uma

intervenção moderada do Estado em que o mercado se ocupa dos setores competitivos da economia, enquanto o Estado opera nos setores não competitivos e na regulação dos cinco preços macroeconômicos que são: a taxa de juros, a taxa salarial, taxa de câmbio, taxa de lucro e taxa de inflação.

Cabaço (2016) deplora que a recolonização dissimulada em globalização esteja a criar um “enfraquecimento do estado” e debilitação do sentimento de pertença a uma comunidade imaginada que se chama Moçambique. Conclui, este autor, que o vazio de poder que surge pelo enfraquecimento do Estado é preenchido por setores de atividades ilegais, organizações criminosas e instituições estrangeiras. Portanto, a extensão da presença do Estado é uma urgência.

A segunda lição é o envolvimento dos diferentes segmentos da sociedade na concepção e implementação de políticas de desenvolvimento. Quer nos Estados do Leste Asiático quer no Brasil, a criação de espaços de consulta e participação foi o sustentáculo das políticas desenvolvimentistas. Wade (1999) refere que no Leste Asiático, o Estado contava com numerosas instituições para consulta e coordenação com o setor privado, e estas consultas eram parte essencial do processo de formulação e aplicação das políticas produtivas. Por seu turno, no Brasil, assistiu-se a formação de diferentes coalizões de classe desde 1930 até 2005.

Ora, um conceito associado ao neopatrimonialismo é o de Estado predador (EVANS, 1993) ou mais moderadamente, estado com instituições políticas e económicas extrativistas (ACEMOGLU & ROBINSON, 2012) onde, como se referiu em epígrafe, pequenos grupos capturam as rendas do estado em prejuízo da maioria. Dada a frequente indistinção entre elites políticas e económicas, onde as segundas se constituem entorno das primeiras, associado ao crescente nível de corrupção, parecem estar limitadas as possibilidades da cooperação necessária entre as diferentes classes sociais orientadas para um objetivo comum, que resulte na formulação e implementação de uma estratégia de desenvolvimento nacional.

A terceira lição é o fortalecimento do mercado. Os teóricos do novo desenvolvimentismo (BRESSER-PEREIRA; OREIRO E MARCONI, 2016) são enfáticos em afirmar que o relacionamento entre os Estados é de competição. O êxito dos Estados do Leste Asiático segundo Wade (1999) deveu-se à direção estatal do mercado enquanto o Brasil se industrializou, em parte porque usou altas tarifas de importação de produtos manufaturados para neutralizar a supervalorização da taxa de câmbio a longo prazo, estratégia abandonada com a liberalização económica na década 80 (BRESSER-PEREIRA, ARAÚJO e PERES, 2019).

A criação e reforço de mercados funcionais e competitivos é uma necessidade no continente e no país. A despeito de estudos apontarem para uma especificidade¹¹¹ das relações de trocas comerciais que ocorrem naquele contexto, o mesmo deverá adaptar-se às necessidades e exigências dos mercados

¹¹¹ Hyden (1980) introduziu o conceito de “economia de afeto”, Latouche (2013) “economia do *débrouille*” e para o caso moçambicano, Francisco (2008) cunhou a expressão economia de bazar ou “bazarconomia”.

internacionais num mundo cada vez mais globalizado. Neste desiderato, a formação de qualidade pode desempenhar um papel importante visto que, como afirma o filósofo guineense Filomeno dos Santos¹¹², “África pensa sistematicamente no que não se vive e vive sistematicamente o que não se pensa” constatação já antes feita pelo filósofo beninense Paulin Hountondji para quem a “atividade científica é extravertida, orientada para o exterior, destinada a ir ao encontro das necessidades teóricas dos parceiros ocidentais e a responder às perguntas por eles colocadas” (HOUNTONDJI, 2008, p.157).

A domesticação do Estado e enquadramento do discurso sobre desenvolvimento ao contexto (Macamo, 2014) é dependente de capacidades estatais e humanas que podem induzir a uma ruptura epistemológica de uma abordagem determinística cuja noção de desenvolvimento é mimética e linear. Conclui-se, portanto, que da trajetória histórica do Leste Asiático e do Brasil algumas possíveis lições são oportunas para Moçambique como: a reforma do estado, o envolvimento dos diferentes segmentos da sociedade nas políticas de desenvolvimento e o fortalecimento do mercado através da melhoria da qualidade de ensino.

Apesar do constatado potencial de sucesso que as políticas desenvolvimentistas lograram nos Estados do Leste Asiático e na América Latina, Evans (2010) chama atenção ao fato de não existir um modelo fixo universal para se construir um Estado desenvolvimentista e que, só logrará êxito um processo criativo flexível de exploração e experimentação que preste a atenção aos pontos de partida institucionais locais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo deste artigo foi o de fazer uma revisão do debate sobre a experiência desenvolvimentista dos Estados do Leste Asiático e do Brasil e confrontá-la com a de Moçambique. Partindo da perspectiva de que os três contextos partilham um passado comum que foi a colonização, mas com uma situação diferente no presente, sendo que os primeiros são desenvolvidos, o Brasil industrializou-se e é um país de renda média enquanto Moçambique ainda tem por fazer as suas revoluções nacionais, agrárias e industriais. A questão que norteou a reflexão foi: que lições Moçambique pode extrair do legado dos estados desenvolvimentistas do Leste Asiático e do Brasil?

Mostrou-se, ao longo do artigo, que as teses internacionais sobre a sina que grassa os países africanos no geral e Moçambique, em particular, despertam antíteses nacionais que tornam o debate aberto para a (re)construção de novas sínteses.

Nesta senda, foram apresentados aspetos de três dimensões de análise (epistemológica, histórico-ideológica e económica) como elementos contextuais que precisam ser tomados em consideração nas análises sobre o continente

¹¹² Entrevista disponível em https://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2020/03/ Acesso em: 21 de Fevereiro

africano. Argumentos baseados no olhar intelectual que os estudiosos africanos têm sobre aquela realidade.

Concluiu-se que Moçambique pode extrair lições da trajetória histórica do Estado do Leste Asiático e do Brasil como: a reforma do estado, o envolvimento dos diferentes segmentos da sociedade nas políticas de desenvolvimento e o fortalecimento do mercado através da melhoria da qualidade de ensino.

REFERÊNCIAS

- ABRAHAMSSON, Hans; NILSSON, Anders. **Moçambique em transição: um estudo da história de desenvolvimento durante 1974-1992**. Maputo: Gegraf, 1994.
- ACEMOGLU, Daron; ROBINSON, James. A. **Por que as nações fracassam**. As origens do poder, da prosperidade e da pobreza. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.
- ADICHIE, Chimamanda. **The danger of a single story**. TED Talk, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>. Acesso em: 8/01/2020.
- AMSDEN, Alice. **A ascensão do “resto”: os desafios ao ocidente de economias com industrialização tardia**. São Paulo: Editora da UNESP. 2009.
- ANDERSON Benedict. **Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism**, Londres: Verso, 1983.
- BANCO MUNDIAL. **Atualidade Económica de Moçambique Transitando para um crescimento mais inclusivo**. Disponível em: <http://documents.worldbank.org/curated/pt/958571540921664833/pdf/Atualidade-Econ%C3%B3mica-de-Mo%C3%A7ambique-Digital.pdf>. Acesso em: 12/02/2020.
- BELUCCI, Beluce. O Estado na África. **Tempo do Mundo**, Brasília, v. 2, n.3, p. 9-43. 2010.
- BIERSCHENK, Thomas; DE SARDAN, Jean-Pierre Oliver. Studying the Dynamics of African Bureaucracies. An Introduction to States at Work. In: BIERSCHEK, Thomas; DE SARDAN, Jean-Pierre Oliver (eds). **States at Work, Dynamics of African Bureaucracies**. EUA: Brill. p.3-33, 2014a.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos "Capitalismo financeiro-rentista". **Estudos Avançados** 32(92), 1729. 2018. Disponível em: <https://dx.doi.org/10.5935/0103-4014.20180003>. Acesso em: 12/02/2020
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos, OREIRO, José Luís; MARCONI, Nelson **Macroeconomia Desenvolvimentista**. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier. 2016.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **A Construção Política do Brasil**. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2014.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. Reflexões sobre o Novo Desenvolvimentismo e o Desenvolvimentismo Clássico. **Brazilian Journal of Political Economy**, 36 (2), 2016.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. The two forms of capitalism: developmentalism and economic liberalism. **Brazilian Journal of Political Economy**, vol. 37, nº 4 (149), p. 680-703, 2017.
- BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos; ARAÚJO, Eliane Cristina; PERES, Samuel Costa. An alternative to the middle-income trap. **Jornal homepage**: www.elsevier.com/locate/strueco 2019.
- CABAÇO, José Luís. Globalização ou Recolonização? **Cadernos CERU** V 27, n.2 dez. 2016.
- CADERNOS DO TERCEIRO MUNDO. Edição n. 34 de Jun. p.24-28, 1981.
- CAHEN, Michel. **Mozambique, histoire géopolitique d'un pays sans nation**. Centre d'étude d'Afrique noire, nov. p. 213-266, 1993. Disponível em: <http://www.lusotopie.sciencepobordeaux.fr.cahen94%202.pdf>. Acesso em: 13/06/2020.

CARDOSO, Carlos; MACAMO, Elísio; PESTANA, Nelson. **Da possibilidade do político na África lusófona. Alguns subsídios teóricos**. Lisboa: Centro de Estudos Africanos, 2002.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. Lógica histórica do modelo de acumulação de capital em Moçambique. In: BRITO, Luis; CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno; CHICHAVA, Sérgio; FRANCISCO, António (orgs.). **Desafios para Moçambique**. Maputo: IESE. 2017.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno. Dilemas da industrialização num contexto extractivo de acumulação de capital In: BRITO, Luis; CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno; CHICHAVA, Sérgio; FRANCISCO, António (orgs.). **Desafios para Moçambique**. Maputo: IESE. 2016.

CHABAL, Patrick.; DALOZ, Jean-Pascal. **L'Afrique est partie! Du désordre comme instrument politique**. Paris: Economica. 1999.

CHANG, Ha-Joon **Chutando a Escada**. São Paulo: Editora da UNESP. 2002 [2004].

DA CONCEIÇÃO, Francisco. **Implicações Políticas da Cooperação Internacional para o Desenvolvimento em Moçambique: Da Solidariedade Socialista à Trajetória Tradicional do Norte e à Experiência Emergente do Sul (1975-2013)**. Tese de Doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Dezembro, 2015.

DUMONT, René. **L' Afrique noire est mal partie**. Paris: Editions du Seuil.1962.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações In: NEIBURG, Federico; WAIZBORT, Leopoldo (orgs). **Estado, Processo e Opinião Pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p.153-165, 1970.

EVANS, Peter. O Estado como problema e solução. **Revista Lua Nova** 28/29, p.107-157,1993.

EVANS, Peter. Translation of Constructing the 21st century Developmental State: Potentialities and Pitfalls. In: EDIGHEJI, Omano (ed). **Constructing a Democratic Developmental State In South Africa Potentials and Challenges**. HSRC Press, Capetown, South Africa. p. 37-58, 2010.

FERREIRA, Patrícia Magalhães. **Estados Frágeis em África: a intervenção externa nos processos de statebuilding e peacebuilding**, Lisboa: ISCTE-IUL, 2010.

FONSECA, Pedro Cezar Dutra. Desenvolvimentismo: a construção do conceito. Textos para discussão. **IPEA**, [s. l.], n. 2103. 2015.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**. Curso no Collège de france (1978-1979). São Paulo: Martins fontes, 2008.

FRANCISCO, António. Bazarconomia de Moçambique: Economia de Sofala e Desafios. **Seminário sobre a Economia de Sofala**, de 23 e 24 de Setembro 2008 na Universidade Jean Piaget de Moçambique, Beira (Inhamítua). Disponível em: [http://www.iese.ac.mz/lib/noticias/Bazarconomia Moz Sofala.pdf](http://www.iese.ac.mz/lib/noticias/Bazarconomia_Moz_Sofala.pdf). Acesso em: 13/06/2020.

FRANCISCO, António. Moçambique: proteção social no contexto de um estado falido mas não falhado. Maputo In: BRITO, Luís; CASTEL-BRANCO, Carlos Nuno; CHICHAVA, Sérgio; FRANCISCO, António (orgs.). **Proteção Social: Abordagens, Desafios e Experiências para Moçambique**. Maputo: IESE, 2009.

HANLON, Joseph. **Mozambique: the revolution under fire**. London: Zed Books. 1984

HANLON, Joseph. Seguindo o caminho desenhado pelos doadores para lidar com a dívida secreta de \$2,2 bilhões de Moçambique. **Conferência 'Desafios da investigação social**

e económica em tempos de crise', organizada pelo IESE. Maputo, 19-21 de Setembro de 2017.

HERRLEIN JÚNIOR, Ronaldo. A construção de um estado democrático para o desenvolvimento no século XXI. Rio de Janeiro: IPEA, (Texto para Discussão; n. 1935) p.68, 2014. Disponível em:
https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2002/020205_lumumbadi.shtml. Acesso em: 11/03/2020.

HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 2008.

HYDÉN, Goran. **Beyond Ujamaa in Tanzania: Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry**, University of California Press and Heinemann, 1980.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA. **Síntese da conjuntura económica**, IV trimestre 2018. Maputo, 2019.

ITIE-Moçambique. **Sexto Relatório da ITIE- Ano 2013 e 2014**. Maputo: Intellica, 2015.

JAGUARIBE, Hélio. **Urgências e perspectivas do Brasil**. Brasília: Instituto Rio. Branco, Fundação Alexandre de Gusmão. 2005.

JOHNSON, Chalmers. **MITI and the Japanese miracle: The growth of industrial policy, 1925–1975**. Stanford, CA: Stanford University Press.1982.

KI-ZERBO, Joseph. Para onde vai a África? **Codesria, Boletim**, Nos 3 & 4, 2007

LATOUCHE, Serge. A África pode contribuir para resolver a crise do ocidente? Tradução: Acácio Sidinei Almeida Santos. **Espaço Plural**, v. 14, n. 28, p. 175-197. 2013.

MACAMO, Elísio. A Nação Moçambicana como comunidade de destino. **Lusotopie**, p.355-364, 1996.

MACAMO, Elísio. **A maldição do Estado: anotações sobre a trivialização do político**. In: IV Conferência Internacional do Instituto de Estudos Sociais e Económicos (IESE). Maputo, 27- 28 ago. 2014.

MACAMO, Elísio. À procura da autonomia individual: direitos humanos vs direitos socialmente adquiridos em Moçambique. **Cadernos Ceru**, v.27, n.2. Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/125072>. 2016. Acesso em: 15/02/ fev. 2020

MAMDANI, Mahmood. Citizen and Subject. **Contemporary Africa and the legacy of late colonialism**. Princeton: University Press, p. 9-11,1996.

MBEMBE, Achille. O tempo que se move. **Cadernos do campo**, São Paulo, n.24, p. 369-397, 2015.

MEISTER, Albert. **L'Afrique peut-elle partir?: Changement social et développement en Afrique orientale**. Paris: Éd. du Seuil.1966.

MONTEIRO, José Óscar. **O Estado moçambicano entre o modelo e a realidade social**. 2006.

MOYO, Dambisa. **Dead aid Why aid is not working and how there is a better way for africa** New York: Farrar, Straus and Giroux. 2009.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção da África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba. 2013.

NGOENHA, Severino Elias. Por um pensamento engajado In: NGOENHA, Severino Elias; CASTIANO, José. **Pensamento Engajado: Ensaio sobre Filosofia Africana Educação e Cultura Política**. Maputo: Editora educar. 2011.

NGOENHA, Severino Elias. A ideia de África. In: MACAMO, Elísio. **Um país cheio de soluções**. Maputo: Edições Lua. p. 85-94. 2006.

REINERT, Erik. **Como os países ricos ficaram ricos e por que os países pobres continuam pobres**. Rio de Janeiro: Editora Contraponto. 2007 [2016].

SACHS, Jeffrey. **O fim da pobreza: como acabar com a miséria mundial nos próximos vinte anos**. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras. 1996.

UNCTAD. **O Estudo sobre a Política de Investimento em Moçambique**. 2012
Disponível em https://unctad.org/en/PublicationsLibrary/diaepcb2012d1_pt.pdf. Acesso em: 22/01/ 2020.

VALÁ, Salim Cripton. **Economia Moçambicana numa encruzilhada?** Maputo: Escolar Editora, 2019.

WADE, Robert. **El mercado dirigido: la teoría económica e la función del gobierno en la industrialización del Este de Asia**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 1999.

ESPAÇOS DA NEGRURA: TERRITÓRIO NEGRO EM BELO HORIZONTE/MG

Denísia Martins Borba¹¹³

Ana Paula Peixoto Saraiva da Silva¹¹⁴

Arthur F. S. Reis¹¹⁵

RESUMO: A história do Candomblé no Brasil se confunde com a própria história da colonização e desenvolvimento do país, que se fundou sob a égide da escravidão. Os africanos escravizados não contribuíram apenas com a força de trabalho, mas também com todo o seu arsenal cultural. Nesse sentido, em nosso cotidiano temos a presença cultural negra identificada no vestuário, no vocabulário, na música, na alimentação e em práticas de fé. Uma questão intrigante é que essa cultura permaneceu na invisibilidade institucional estatal, no que se refere ao patrimônio cultural, até meados da década de 1980, quando acontece o primeiro tombamento, em âmbito nacional, de um terreiro de Candomblé. Entende-se que o reconhecimento por parte do poder público não garante a sobrevivência ou a permanência nem dos bens vinculados à pedra e cal, nem dos bens de natureza processual. Em 1995, o *Ilé Wopo Olojukan*, em Belo Horizonte, foi reconhecido como patrimônio cultural da capital mineira e, analisando as legislações específicas do patrimônio cultural em âmbito nacional e municipal, bem como o dossiê de tombamento do referido terreiro, busca-se compreender os impactos desse reconhecimento para a comunidade, bem como sobre os meios pelos quais a referida comunidade atua na proteção e difusão de suas práticas culturais.

PALAVRAS-CHAVE: tombamento; patrimônio cultural; candomblé.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum166-188

¹¹³ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, Universidade da Região de Joinville. Joinville/Santa Catarina. E-mail: denisiamartins10@gmail.com

¹¹⁴ Pós-Graduada em Estudos Africanos e Afro brasileiros, Universidade Católica de Minas Gerais.

¹¹⁵ Graduando em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal de Minas Gerais.

INTRODUÇÃO

Esse trabalho é resultado da observação, da pesquisa e da experiência de três acadêmicos, integrantes do *Ilé Wopo Olojukan* — Terreiro de Candomblé — tombado pelo Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte (CDPCM-BH), o que, portanto, corresponde a um olhar de quem experiencia o Candomblé como *modus vivendi* e não apenas do ponto de vista da observação participativa como método.

O tombamento é o instrumento que reconhece e protege o patrimônio cultural de valor histórico, social e de representatividade coletiva (MURGUIA & YASSUDA, 2007) e pode resultar da atuação de administração Federal, Estadual e Municipal.

O instrumento do tombamento, em nível nacional, foi viabilizado pelo Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937 e, segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN (2020), foi o primeiro instrumento legal de salvaguarda de patrimônio cultural do Brasil, cujos preceitos fundamentais ainda se mantêm os mesmos.

O Decreto-lei 25 de 1937, em seu art. 4º, preconiza que serão inscritos no Livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico os bens culturais vinculados às categorias de arte arqueológica, etnográfica, ameríndia e popular, e no Livro do Tombo Histórico, os bens culturais de interesse histórico e as obras de arte histórica (BRASIL, 1937).

Em 1986, o Conselho Consultivo do Patrimônio, órgão vinculado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN, promoveu o primeiro tombamento de um Terreiro de Candomblé do Brasil, a Casa Branca do Engenho Velho/*Ilé Axé Iya Nassô Oká*. O Terreiro Casa Branca do Engenho Velho, Sociedade São Jorge do Engenho Velho foi reconhecido como o primeiro Terreiro de Candomblé aberto em Salvador/BA e em funcionamento até os dias atuais. O tombamento da Casa Branca inclui tanto o complexo arquitetônico, em linguagem vernacular, como uma área aproximada de 6.800 m², com árvores e objetos sagrados, como destaca Serra (2008).

Além das práticas religiosas, como apresenta De Sales Jr. (2015) e Viana (2014), os terreiros também são representados como espaços de luta e resistência do povo negro, bem como de preservação e de difusão da cultura africana no Brasil, sendo interpretados como territórios ancestrais, espaços de reprodução da cultura de matriz africana e de interação com as matrizes indígenas brasileiras. Segundo o *Bàbálórìṣà* Sidney de *Òsòṣì* (2020) observa-se a resistência de um povo por meio da sobrevivência do culto aos *Òrìṣà* em um país majoritariamente católico em que mantiveram essa prática de fé se adequando à realidade da época, por meio do sincretismo. O *Bàbálórìṣà* destaca ainda que, devido a Minas Gerais ser um estado absolutamente católico, foi necessária muita resistência do povo negro, protegido e fortalecido pelos *Òrìṣà*, para possibilitar a recriação de uma mini África dentro de cada *ilé àṣe*. Sem a resistência dos ancestrais africanos e afro-brasileiros não existiria a cultura tradicional de matriz africana em contexto brasileiro.

No que se refere aos bens de natureza imaterial ou processual — dos quais certamente não é possível separar a dimensão material — a fim de estabelecer linhas de atuação de uma política pública consistente, Pelegrini (2008) destaca que os marcos legais no Brasil que objetivavam a proteção do Patrimônio Nacional até os anos 2000 não contavam com um instrumento próprio para a proteção e valorização dos bens culturais de etnias não europeias que contribuíram no processo de formação da identidade nacional.

Mesmo tendo sido aprovada em 1984 (CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE, 1984), apenas em 1993 foi estabelecido o órgão municipal responsável pela implementação e gestão da Política de Proteção ao Patrimônio Cultural de Belo Horizonte, atualmente representado pela Diretoria de Patrimônio Cultural e Arquivo Público - DPCA (BELO HORIZONTE, 2020).

A Constituição Federal de 1988 mobilizou a sociedade brasileira no objetivo comum de formular a nova Carta Magna após um período marcado por governos ditatoriais. O período foi marcado pela realização de vários debates e reflexões referentes à nova trajetória do país, como destaca Ciconello (2008). Na agenda cultural, os artigos 215 e 216 promoveram importante atualização conceitual por intermédio da Constituição Cidadã, como apresenta Barreto (2010). As autoras Moreira, Porro e Silva (2017) contribuem com a discussão, ao defenderem que a Constituição Federal de 1988 reconheceu a participação dos povos indígenas e das comunidades quilombolas e seu respectivo identitarismo étnico como agentes ativos na formação da identidade nacional, tensionando para que o poder público iniciasse um processo de valorização dos bens culturais ligados a essa parcela da população, até então excluídos dos processos de patrimonialização.

O *caput* do art. 216, da Constituição Federal (BRASIL, 1988) apresenta o conceito de patrimônio cultural, que passa a compreender as dimensões material e imaterial, em que reza a proteção das manifestações populares indígenas e afro-brasileiras, na qual assegura a representatividade e reconhecimento da matriz cultural nacional composta pela tríade Europeia, Africana e Indígena.

No ano seguinte à promulgação da Constituição Federal, a Recomendação de Paris (UNESCO, 1989) de 1989, da qual o Brasil é signatário, estabelece critérios para a salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular e vem, desde então, estimulando a sua implementação ao redor do mundo. Esse instrumento legal fornece elementos para a identificação, para a preservação e para a continuidade do patrimônio, assim como para sua difusão.

Nesse sentido, em 1995, o Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte - CDPCM, deu vazão a outro olhar para o patrimônio cultural local, inserindo o *Ilé Wopo Olojukan* nos Livros do Tombo I - Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico e II - Histórico, o reconhecendo enquanto bem patrimonial e cultural da capital mineira (PBH, 1995, no prelo). A partir de então, a cidade se estabelece na vanguarda do reconhecimento do patrimônio de ordem material e imaterial, ao lado de São Paulo que em 1990 adotou uma política de preservação do patrimônio cujas motivações para o tombamento não estavam vinculadas unicamente à pedra e cal, tombando o *Ilé Axé Obá*, terreiro de Candomblé (SÃO PAULO, 1990).

Acredita-se que a mudança de olhar sobre a valorização do patrimônio cultural, chancelados ou não por instrumentos de preservação, pode ser fomentada por meio das demandas de grupos sociais organizados, entre os quais se destacam os movimentos ligados às culturas afrodescendentes, que têm reivindicado, especialmente a partir das últimas décadas do século vinte, fundamentados nos preceitos constitucionais, o reconhecimento de sua contribuição na construção da identidade brasileira por intermédio de suas práticas culturais e étnicas, como destaca Santos (2019).

A proposta, portanto, é identificar as ações de difusão das práticas culturais de matriz africana, realizadas pelo *Ilé Wopo Olojukan*, como práticas de proteção, valorização e difusão do patrimônio e das identidades culturais, em parceria com o poder público e com instituições da sociedade civil, entre 2001 — quando iniciaram as ações de valorização do patrimônio cultural — e 2020.

A investigação permitiu explorar as possibilidades entre as políticas públicas existentes e as práticas culturais de matrizes africanas na cidade de Belo Horizonte, observando como se dá a não neutralidade presente no processo desse patrimônio cultural, identificando-o como representante de uma categoria normalmente excluída nos processos de reconhecimento da história em nosso país, como ressalta Bourdieu (2001).

Neste trabalho, apresentam-se os condicionantes que conduziram ao tombamento do Terreiro de Candomblé *Ilé Wopo Olojukan*; e as ações de valorização e difusão da cultura de matriz africana, desenvolvidas pela Comunidade Tradicional de Terreiro, entre os anos de 2001 e 2020. Ao fim da análise, busca-se identificar quais são os impactos dessa correlação de forças na comunidade a partir do seu tombamento, bem como o valor simbólico da alimentação para a continuidade de matriz africana e os projetos de valorização do território e suas práticas culturais, não somente do ponto de vista enquanto pesquisadores que não dispensam os referenciais teóricos já consolidados, mas também como integrantes da comunidade em que pese o conhecimento ancestral do *Bàbálórìsà* do *Ilé Wopo Olojukan*, Sidney (2020).

MATERIAL E MÉTODO

A Constituição Federal (BRASIL, 1988) preconiza proteger e fomentar, legalmente, todo patrimônio histórico-cultural nacional. O artigo 216 explicita que a cultura compreende bens de natureza material ou imaterial, avaliados individualmente ou em conjunto, que remetam à identidade, à ação e que possam garantir a preservação da memória dos diferentes grupos formadores da sociedade e da cultura brasileira.

Analisando o Texto Constitucional (BRASIL, 1988), observa-se que as ações de legislar e de proteger o patrimônio cultural competem à União, aos estados-membros, Distrito Federal e municípios. Os critérios avaliativos, capazes de justificar o tombamento de um objeto, podem variar de acordo com o ponto de vista avaliativo da União, de um estado-membro ou de um município, pois é evidente que haverá bens de valores únicos para um município, mas que não terão a mesma significância para a União ou para o próprio estado-membro. Ainda nessa linha de pensamento, o artigo 215 estabelece que: "O Estado garantirá a todos o pleno

exercício dos direitos culturais e acesso às fontes de cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais" (BRASIL, 1988). Importante destacar que o tombamento do *Ilé Wopo Olojukan* o vincula a períodos da história nacional, como a presença do povo negro na construção da nação brasileira, mas reflete, muito mais, os aspectos característicos e identificadores da comunidade de matriz africana na cidade de Belo Horizonte.

O *Ilé Wopo Olojukan* é o primeiro terreiro de Candomblé de Belo Horizonte, fundado em 1964 e reconhecido como patrimônio cultural da capital mineira em 1995 (PBH, 1995, no prelo). O referido terreiro está localizado no bairro Aarão Reis, Zona Norte da cidade. É vinculado à tradição Ketu, antigo reino *yorùbá* situado na República do Benin, antigo Daomé e Togo, como apresentam Kileury e Oxaguiã, 2009, [s/p], e está na segunda geração de direção sacerdotal, considerando que o sacerdote fundador do *Ilé*, Carlos *Olojukan*, faleceu em 1997 e seu herdeiro, Sidney (2020), assumiu a direção da comunidade em 1999 (PBH, 1995, no prelo).

Essa análise ocorrerá ancorada na memória coletiva, como apresenta Halbwachs (1990), e na afirmação da identidade construída como forma de resistência, como apresenta Castells (2008), como sendo àquela criada por atores que, normalmente, são desvalorizados e/ou estigmatizados, mas que foram construindo seus territórios como trincheiras de defesa e sobrevivência, baseados em valores distintos da sociedade ocidental.

Assim, nos anos de 2001 e 2002, o *Ilé Wopo Olojukan* desenvolveu em parceria com a PBH, o projeto “Curso de Gastronomia: Sabores da África no Brasil”, visando uma dupla divulgação da religiosidade de matriz africana e do Terreiro como patrimônio cultural da cidade. O curso foi repetido em outros momentos como ação de educação patrimonial, buscando não só apresentar o *Ilé Wopo Olojukan* como um bem cultural, mas construir a participação ativa de todos os integrantes do *Ilé* como produtores das referências culturais no processo, o que permite que suas vozes não sejam esquecidas.

Em 2017, foi desenvolvido o projeto “*Ilé Wopo Olojukan* na Rede de Mobilização e Participação Sociocultural de Matriz Africana”¹¹⁶, com oficinas de gastronomia, educação afro-ambiental, canto coral, educação das relações étnico-raciais, moda afro e tecnologias digitais. Esse foi o momento de diálogo e conformação de redes com outros terreiros brasileiros, em uma proposta de educação dialógica. Nesse quesito, para o *Bàbálórìṣà* Sidney (2020), a oralidade transcende a palavra, ela compreende gestos, olhares e ações que são importantes tanto para transmissão como para a produção do conhecimento. Os processos educativos são importantes tanto em relação ao *egbè* como para com o público externo. As ações desenvolvidas em 2017 permitiram estabelecer diálogos com o público externo ao *egbè*, buscando desmistificar o Candomblé como uma religião que só faz sacralização de animais e pautar a relação de preservação da natureza empreendida pela comunidade.

¹¹⁶ Parte significativa do registro deste projeto está disponível no blog: [<https://projetoilewopoolojukan.blogspot.com/>](https://projetoilewopoolojukan.blogspot.com/).

Foram várias as temáticas abordadas pelas oficinas, portanto o *Ilé* teve a oportunidade de demonstrar por meio da culinária que o produto da sacralização ritual também é alimento para o *egbê*, a diferença encontra-se no fato de, ao invés de comprar a carne nos mercados e açougues, os animais são sacralizados no próprio *Ilé* antes de serem preparados e servidos para alimentar o coletivo. O Projeto proporcionou a produção de conhecimento sobre a cultura de matriz africana, em especial sobre o Candomblé, de acordo com os critérios do próprio *egbê*. O *Bàbálórìsà* ressalta ter sido uma oportunidade de demonstrar a relação do *Ilé Wopo Olojukan* com o meio ambiente enquanto presença viva dos *Òrìsà*, interagindo com a qualidade de vida das pessoas e do planeta, enquanto sistema. O *Bàbálórìsà* defende que, os participantes das oficinas tiveram a oportunidade de compreender que o Candomblé não se restringe apenas a dimensão religiosa como prática de fé, mas que o Candomblé permeia o cotidiano brasileiro mesmo que as pessoas alheias à religião não o percebam, seja na forma de se alimentar, seja no vocabulário com palavras de origem *Bantu*, *Yorùbà*, *Efon*, configurando a miscelânea cultural da diáspora brasileira.

Diante do depoimento do *Bàbálórìsà* entende-se que, o Candomblé não é só uma cerimônia, não é só ritual, não é só o *Òrìsà*, mas insere-se no contexto social brasileiro por meio da economia, cultura, educação, preservação do meio ambiente, no desenvolvimento e aplicação de tecnologias de sobrevivência de um povo.

Ao longo do ano de 2019, como desdobramento do projeto “*Ilé Wopo Olojukan* na Rede de Mobilização e Participação Sociocultural de Matriz Africana”, e visando comemorar os 55 anos de história do *Ilé* na capital mineira, foram realizadas oficinas de canto coral. A conscientização musical rítmica e a coordenação psicomotora, na perspectiva da matriz africana, foram trabalhadas nessas oficinas, aprimorando as práticas e o entendimento das cantigas e danças do terreiro, proporcionando a interação entre os integrantes da casa e o público externo à comunidade. As oficinas, realizadas ao longo do ano de 2019, apresentaram como resultado o primeiro álbum do *Ilé*, com o título “*Korin Iré*”, composto por cantigas de *siré* cantadas em *yorùbá*¹¹⁷ no *Ilé Wopo Olojukan*, reafirmando a proposta de educação dialógica defendida por Florêncio *et al* (2014), supracitado.

Ao longo de 2019 e 2020, ciente das políticas de proteção ao patrimônio cultural no Brasil — como a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial da UNESCO de 2003, aprovada pelo Decreto Legislativo 22/06 e promulgada por meio do Decreto 5.753/06 —, a comunidade do *Ilé Wopo Olojukan* articulou-se para pautar o processo de regulamentação do seu Comitê de Salvaguarda, visando à implementação do Plano de Salvaguarda, elaborado com propostas e projetos a serem executados em curto, médio e longo prazo, cujas demandas são provenientes de levantamentos dentro da própria comunidade. O plano de salvaguarda visa à preservação, à proteção, à valorização e, principalmente, à transmissão de seus conhecimentos e saberes, valendo-se tanto da educação

¹¹⁷ O CD *Korin Iré* está disponível no canal do Youtube: <https://www.youtube.com/channel/UCriF982IT4sbZySSLzBWhog/featured>.

formal por meio de ações externas, como não formal, por meio das ações desenvolvidas pela comunidade.

Segundo Borba, Melo Jr. e Machado (2019), o território é fundamental para as comunidades de Candomblé, pois se trata de um solo sagrado não somente pelo plantio do *àṣe*, mas por ser o local onde estão simbolicamente assentados os *Òrìṣà* de cada integrante do *egbè* e, também, onde essas energias vêm periodicamente se alimentar, dançar e cumprimentar seus filhos. Nos terreiros de Candomblé, ainda segundo a autora, é possível observar os salões onde é recebido o público, mas também os *Òrìṣà* que, como forma de agradecimento, recontam suas trajetórias e seus *itan* de forma dramatizada a partir do toque dos *ilú* e das cantigas interpretadas pelos participantes, como apresenta Sodré (1988). Ainda neste bojo, Borba, Melo Jr. e Machado (2019) localizam que há, ainda, em um terreiro: os assentamentos individuais ou coletivos dedicados aos *Òrìṣà* de devoção de cada integrante desse *egbè*; os *ilé Òrìṣà* construídos em lugar de destaque; os espaços destinados às consultas oraculares realizadas pelos sacerdotes; as cozinhas onde são preparados os banquetes de cada *Òrìṣà*; poços ou fontes imprescindíveis para a realização de rituais; e árvores paramentadas, que inclusive dão folhas, flores e frutos fundamentais para os rituais. Tudo isso, simbolicamente, são formas de se religar ao território africano que aqui, no Brasil, foi redimensionado nos terreiros de Candomblé. A esse respeito, O *Babalorià* Sidney (2020) destaca que é no território — dos *ilé-àṣe* — que os mundos visível e invisível — o *òrun* e *àyé* (Céu e Terra) — se encontram e que as histórias da prática de fé de Matrizes Africanas, da qual o Candomblé é integrante, se realizam. Dar “comida” à terra é alimentar Onílê aqui no *àyé*, equivalente ao mundo material/visível, e quando se alimenta a cumeeira simbolicamente alimenta-se o *òrun*. Alimentamos a ligação do *àyé* com o *òrun*. É um pedido para que *Olòdúmàré* abençoe e proteja todo o *egbè*. Não há como realizar um ritual completo sem restabelecer as relações entre o *òrun* e o *àyé*, entendidas como dimensões distintas, porém conectadas. Mesmo entendo que a divergência entre os sacerdotes do Candomblé e estudiosos da cultura de matriz sobre a tradução dos termos *òrun* e *àyé*, como céu e terra, conforme o depoimento do *Babalorià* Sidney (2020) é assim que o *egbè* do *Ilé Wopo Olojukan* entende e traduz.

Neste trabalho, as legislações de tombamento em âmbito nacional e municipal, o dossiê de tombamento e os projetos realizados pela comunidade, combinados com a bibliografia referente ao patrimônio cultural e a cultura de matriz africana, bem como o acesso ao conhecimento pautado na oralidade, foram compreendidos como instrumentos primordiais para que se fosse possível a interpretação das formas como a referida comunidade-terreiro se apropria do instrumento do tombamento de forma a assegurar sua permanência no espaço tempo.

Por fim, no que tange à linguagem utilizada, uma vez que a pesquisa trata da análise de como uma comunidade se apropria do instrumento do tombamento como possibilidade de proteger e difundir sua história e, sendo o *Ilé Wopo Olojukan* vinculado à tradição *yorùbá/Ketu*, optou-se pela grafia nesta língua para as palavras que lhes são próprias.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

Mesmo antes dos avanços legais da Constituição de 1988, que reconheceu a contribuição do contingente afro-brasileiro na formação da identidade nacional, o terreiro “Casa Branca do Engenho Velho/Ilé Axé Iyá Nassô Oká”, em Salvador, foi reconhecido como patrimônio cultural nacional pelo IPHAN. O *Ilé Axé Iyá Nassô Oká*, localizado no Engenho Velho, subúrbio soteropolitano, foi objeto de fortes debates por parte do Conselho Consultivo do IPHAN na época da proposição de salvaguarda do bem, por se avaliar o tombamento como instrumento inadequado a esse tipo de prática cultural, o que pode ser observado em Serra (2008). Após a oficialização do tombamento, a comunidade abriu precedentes para a salvaguarda de outros terreiros em várias regiões do país. Segundo Corrêa (2001), foi o tombamento do *Ilé Axé Iyá Nassô Oká* que possibilitou, a proteção de espaços religiosos vinculados à tradição afro-brasileira, em âmbito nacional, estadual e municipal.

Em nível nacional, até 1995 — quando o *Ilé Wopo Olojukan* foi tombado —, apenas a Serra da Barriga, em União dos Palmares-AL, *Ilé Axé Iyá Nassô Oká*, em Salvador-BA, e o monumento à *Yemoja* em Belo Horizonte-MG (PBH, 1995, no prelo) haviam sido patrimonializados pelo IPHAN. Em âmbito estadual, o *Axé Ilé Obá* levou o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico - CONDEPHAAT/SP a se referenciar no anterior tombamento do *Ilé Axé Iyá Nassô Oká* para reproduzir os parâmetros de proteção em São Paulo, onde esse território negro se situa (SÃO PAULO, 1990). Ainda assim, até meados dos anos de 1990, eram poucos os signos representativos do povo negro que haviam sido patrimonializados no Brasil, seja em âmbito nacional, estadual ou municipal.

Em Belo Horizonte, quando da realização do I Festival de Arte Negra/FAN, em 1995, ano em que se celebrou o tricentenário da imortalidade de Zumbi de Palmares — um marco para a população afro-brasileira —, as políticas públicas para a cultura na cidade refletiram, de forma inaugural, a importância de alguns dos marcos históricos da presença negra na capital mineira, ainda se valendo do instituto do tombamento (PBH, 1995, no prelo). O FAN/BH é um festival realizado em Belo Horizonte, com objetivos de valorizar e difundir a arte negra, articulando as raízes ancestrais da cultura africana às expressões contemporâneas, promovendo o fortalecimento das matrizes tradicionais ainda preservadas (BELO HORIZONTE, 2020).

Os diversos grupos negros, mobilizados para a organização e realização do I FAN, participaram da pesquisa e da discussão que culminaram no tombamento do Terreiro de Candomblé *Ilé Wopo Olojukan*, um dos mais antigos territórios¹¹⁸ onde se pratica a religião de matriz africana na capital mineira. Segundo o *Bàbàlòrìṣà* Sidney (2020), o contato da Prefeitura de Belo Horizonte com o

¹¹⁸ Cf. Sodré (1988). Para o autor, territórios são os espaços nos quais os laços de parentesco destruídos com a destribalização, a desterritorialização e a diáspora são reconstituídos simbolicamente pelas irmandades negras do catolicismo, pelos babalorixás e yalorixás (Zeladores de Orixás) do Candomblé, e entre outros novos vínculos de lealdade e associativismo estabelecidos na nova terra.

movimento negro e os representantes da cultura de matriz se deu em uma reunião, para a qual todos os representantes dessa vertente cultural foram convidados, a fim de discutirem como se daria a homenagem do I FAN aos afro-brasileiros em Belo Horizonte. Conforme explica o *Bàbálórìsà*, decidiu-se que seria tombado uma Guarda de Congado e um Terreiro de Candomblé, ambos os mais antigos da capital mineira. A identificação das referidas comunidades se deu por meio de trabalho de campo e pesquisa documental. O *Bàbálórìsà* destaca que para o patriarca do *Ilé Wopo Olojukan*, o tombamento do território era muito importante, pois à partir do registro o *Ilé* nunca deixaria de existir, afirmando ainda, que o Sr. Carlos *Olojukan*, o primeiro patriarca do *Ilé Wopo Olojukan* foi até São Paulo se encontrar com a *Iyá Silvia*, matriarca do *Axé Ilé Obá*, para entender como funcionava o processo de tombamento e o que ele deveria fazer para que seu *ilé àṣe* fosse tombado, demonstrando que seu desejo estava em consonância com as ações da PBH. Assim, uma vez que se tratava de reconhecer os marcos físicos e territoriais da presença negra em Belo Horizonte (PBH, 1995, no prelo), a opção foi a utilização do tombamento, o que naquele momento, parecia suficiente e eficaz considerando-se que não havia outro instrumento de proteção ao patrimônio cultural.

O tombamento do *Ilé Wopo Olojukan* consolidou a importância igualitária do território negro em relação aos signos da herança europeia, ao se valer de um mecanismo que sempre privilegiou, até então, a norma branca e cristã (BRASIL, 2000). O tombamento de espaços religiosos da resistência e de sobrevivência dos povos negros na diáspora mitiga o rompimento dessa lógica e coloca em evidência espaços, que ainda hoje são pouco reconhecidos pela herança colonial. O *Bàbálórìsà* Sidney (2020) afirma que o território é fundamental para a tradição, citando como exemplo, quando a *egbè* encontra-se com a energia do *Òrìṣà Onílè*, o dono da terra. Ele é alimentado quando se escolhe o terreno para edificação do templo sagrado, isso significa que o *egbè* está pedindo licença para utilização daquele chão para o culto e é entendido como o reconhecimento da terra como território ancestral, pedindo licença para ali permanecerem.

No entanto, a consolidação de ações permanentes de preservação e de valorização desse patrimônio esbarravam na não existência de outros mecanismos que fossem capazes de explicitar a ancestralidade como forma cultural de matriz africana recriada no Brasil: a sua dinâmica, o processo cotidiano de construção e reconstrução de identidades étnicas e a produção cultural relativa a tais grupos socioculturais, como destaca Oliveira (2012). O tombamento, por si só, revelou-se ineficiente para as comunidades terreiro, no sentido de proporcionar o estabelecimento de meios e formas de apropriação, divulgação e viabilização, bem como a produção de conhecimento acerca desse bem cultural.

Os elementos que dão significado à memória ancestral da África foram recriados e afirmados, aqui no Brasil, como um território mítico/religioso, aliado a práticas muitas vezes clandestinas, o que permitiu sua transmissão e preservação, como apresenta Sodré (1988). O autor destaca ainda que, nesse acervo cultural, as manifestações vinculadas ao culto aos *Òrìṣà*, às festas, às dramatizações dançadas e às suas respectivas células rítmicas, gastronômicas e rituais, são realizadas em substituição ao território físico do qual os africanos escravizados foram retirados à força.

As religiões de matriz africana, segundo Barros (2011), têm atuado, desde sua chegada ao novo mundo, como verdadeiros centros comunitários que zelam pelo equilíbrio psicoemocional e pela saúde dos membros de sua família por meio de sua medicina botânica milenar e espiritualidade. Igualmente notáveis têm sido as heranças culturais deixadas às novas gerações de artesãos e artistas, observadas as produções realizadas por meio do binômio indissociável arte-religião.

Visando quebrar preconceitos relativos aos diferentes sistemas religiosos vinculados à cultura de matriz africana, o *Ilé Wopo Olojukan* propôs, em parceria com a PBH, o desenvolvimento de seu primeiro projeto enquanto bem tombado. No contexto do projeto, o *Ilé* além de um bem cultural da capital mineira, é compreendido como um importante espaço de sociabilidade e de ancestralidade a ser conhecido pela comunidade em geral. Ancestralidade essa que, segundo Oliveira (2012), está além de uma condição de herança genética. Conforme o autor, trata-se da reunião das diversas experiências traduzidas na forma de um código de ética, que define as atitudes das comunidades de *candomblé*, mantendo sua conexão histórica e simbólica com todos os irmãos espalhados internacionalmente, nos mais diversos territórios.

Nesse contexto, a culinária representa um aspecto ímpar do legado dos ancestrais africanos que possibilita identificar, como se pode observar em Lody (2019), as semelhanças com a herança ancestral e as diferenças causadas pelas necessidades de adaptação aos ingredientes encontrados na diáspora sem que isso descaracterizasse a intenção de cada prato.

A comida, conforme localiza Vogel *et al.* (2001), é uma das principais oferendas aos *Òrìṣà* e tem como função intensificar o elo mágico entre o *àiyé* e o *òrun*. Cada divindade, segundo Lima (2010), tem seus próprios alimentos sagrados, preparados e servidos de forma ritual. Na cozinha dos *Òrìṣà*, não pode faltar afeto e energia positiva no ato da preparação de cada iguaria, o que também se aplica ao ato cotidiano de alimentar-se. É preciso saber combinar cores, sabores e decorar os pratos de forma especial. O visual dos pratos é fundamental para agradar aos *Òrìṣà* e satisfazer aos que os reverenciam, como destaca Souza Júnior (2009).

O *Ilé Wopo Olojukan*, assumindo sua condição de bem cultural da cidade de Belo Horizonte, tem procurado manter as parcerias já existentes, bem como construir novas mediações não só com o poder público, mas também com organizações da sociedade civil, visando assegurar a promoção do patrimônio físico e simbólico, entendendo que tradição não significa práticas imutáveis, mas que ela pode receber influências do presente e ser ressignificada conforme suas necessidades de forma a garantir sua continuidade como apresenta Sodr  (1988).

Nesse sentido, o projeto desenvolvido pelo *Ilé Wopo Olojukan* buscou enfocar os dispositivos de (re)semantiza o e (re)significa o — tais como rituais, modos de fazer, *itan*, *orin*, performances e representa es — que os bens culturais de natureza processual apresentam na sociedade contempor nea, como apresenta Sodr  (1988). Sob a forma de um estudo de caso, a realiza o de um curso da gastronomia inspirada no culto aos *Òrìṣà* foi um exerc cio de (re)interpreta o de

parte do patrimônio simbólico dos afrodescendentes. Um exercício de ancestralidade que, segundo Oliveira (2012), se tornou para além do conceito, uma categoria capaz de dialogar com a experiência africana em solo brasileiro. Assim, ela é uma categoria de relações, pois, segundo o autor, não há ancestralidade sem alteridade. Toda alteridade é, antes, uma relação com o outro. O outro é sempre alguém com o qual se confronta ou se estabelece contato.

O resultado foi bem-sucedido e serviu como orientador para módulos seguintes. A opção pelo trabalho de valorização do patrimônio cultural afrodescendente se deu apoiado nas pesquisas de Lody (1998), que apresenta o quanto as comidas ritualísticas nos terreiros são diversificadas: sempre têm como base carnes, peixes, farinhas, temperos, azeites, folhas, grãos e outros ingredientes especiais que são utilizados de acordo com a mitologia dos *Òrìṣà*. Nesse sentido, *Ilé Wopo Olojukan* estabeleceu parceria com a PBH, para que os espaços destinados aos rituais privados assim fossem mantidos e que os participantes acessem apenas os espaços públicos definidos de antemão pelo sacerdote do *Ilé*. A divulgação do evento, de responsabilidade da PBH, foi feita de forma cautelosa para se veicular uma imagem positiva das práticas culturais de matriz africana realizadas naquele território.

Em 2002, implementou-se o projeto como uma forma de divulgar a cultura de matriz africana, mostrando aos participantes como ela faz parte do nosso cotidiano sem que percebamos. A arte de se alimentar chama à coletividade e foi utilizada para mostrar como a culinária dos *Òrìṣà* é rica e, como destaca Lima (2010), os mesmos ingredientes utilizados na culinária civil também são usados nas oferendas. A simplicidade dos ingredientes da culinária afro-brasileira ressalta a criatividade de um povo que, a partir de ingredientes comuns, construiu um dos mais completos e nutritivos sistemas alimentares do mundo. Segundo Nascimento (2006), parte considerável do conhecimento brasileiro em várias áreas se deve às combinações e às adaptações feitas, considerando o Continente Africano como o berço da humanidade. O cardápio do curso “Sabores da África no Brasil” foi composto de iguarias relacionadas à tradição do culto aos *Òrìṣà* de tradição *Ketu*, partindo do princípio de que todos sabem apreciar uma boa comida e poderiam aprender a prepará-la.

O referido curso gerou dois produtos para a comunidade *Ilé Wopo Olojukan*: o livro “Sabores da África no Brasil”, que contou com lançamento em 29 de novembro de 2002 no evento Circuito Negro, realizado pela PBH, e teve como objetivo discutir a metodologia para a realização do II FAN (BELO HORIZONTE, 2002), e o videodocumentário “Sabores e Saberes da África no Brasil - *Ilé Wopo Olojukan*”¹¹⁹.

Nesse exercício de ancestralidade, conforme Souza Júnior (2009), a cozinha do Candomblé se revela peculiar e acometida de muitas regras, superstições, interdições e significados. O autor ressalta que há regras de comportamento para se trabalhar nas cozinhas de àse: as conversas devem ser evitadas; as cantigas

¹¹⁹ Disponível no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=M_Z0dPSsbfA>. Acesso em: 30 Ago. 2020.

devem ser apenas aquelas relativas aos *Òrisà*; para o preparo de determinados pratos, é permitida apenas a presença de iniciados. O autor afirma ainda que, nesse espaço sacralizado e de aprendizado que está para além de receitas de pratos, todos os elementos que compõem a cozinha de Candomblé ganham um sentido e nada é um acaso: a colher para o preparo da comida do *Òrisà* que deve ser de pau, a fumaça do fogo produzida pelo óleo, a colher que cai, tudo ganha sentido e para tudo há uma explicação que só se aprende com muita dedicação.

A cozinha é, portanto, muito mais do que um local de preparo das comidas. É local sagrado, pois é na cozinha onde ocorrem a maioria dos ensinamentos caracterizando-se como o local onde se escuta e se aprende, segundo o *Bábálórìsà* Sidney (2020). Aprende-se sobre as características dos *Òrisà* e seus *èwò*, aprende-se a lidar com o Candomblé, com a cultura de matriz africana e principalmente com os rituais.

Desde 2015 o *Ilé Wopo Olojukan* é integrante do GT (Grupo de Trabalho) Nacional de Participação Sociocultural de Povos de Terreiro. Este Grupo de Trabalho surgiu da necessidade de discutir e sistematizar ações e metas a serem executadas por meio de um plano de trabalho elaborado pelo GT de Matriz Africana no âmbito da Comissão Nacional de Pontos de Cultura/Programa Cultura Viva. O objetivo do projeto foi desenvolver ações a partir do indicativo da Assembleia Geral da UNESCO que, por meio de sua Resolução nº 68/237, de 23 de dezembro de 2013, proclamou a Década Internacional de Afrodescendentes, com início em 1º de janeiro de 2015 e fim em 31 de dezembro de 2024, com o tema: “Afrodescendentes: Reconhecimento, Justiça e Desenvolvimento”. O *Ilé Wopo Olojukan* acredita que o desenvolvimento ostensivo de atividades ligadas à cultura afrodescendente, em todo o território brasileiro, contribui com o combate às diferentes formas de discriminação contra a população afrodescendente.

Em 2017, uma vez que no Candomblé os sabores revelam saberes, fazeres, histórias e cultura, o curso de gastronomia foi repetido no âmbito do projeto “*Ilé Wopo Olojukan* na Rede de Mobilização e Participação Sociocultural de Matriz Africana”, sempre com o objetivo de apresentar o Candomblé de uma forma leve, didática e acessível aos praticantes e ao público de forma geral. Além desse importante viés da culinária, retomado neste projeto, também foram oferecidas a Oficina Cantando e Contando a História do Samba; a Oficina de Moda Afro/beleza negra/economia solidária; a Oficina de Tecnologias digitais; as Oficinas de Educação Afro-ambiental e as Oficinas de Canto Coral.

No ano de 2019, mais um dos projetos bem-sucedidos do *Ilé Wopo Olojukan* culminou no registro fonográfico “*Korin Iré*”, um álbum inédito de algumas cantigas de siré cantadas em *yorùbá*. *Korin Iré*, em português, de acordo com a tradução do historiador e escritor José Beniste¹²⁰, significa Cantigas Alegres. O produto foi construído no decorrer de oficinas de canto coral, com estudos e traduções das harmonias, ritmos e letras. É possível perceber que esse projeto é um

¹²⁰ José Beniste é historiador, escritor, conferencista e autor de diversos ensaios sobre os diversos cultos de matriz africana. No ano de 2019, no desenvolvimento do projeto CD *Korin Iré*, foi promovido o encontro entre a comunidade *Ilé Wopo Olojukan* e José Beniste que, no exercício de ancestralidade, traduziu e revisou letras de algumas cantigas registradas a partir desse projeto.

desdobramento orgânico da comunidade a partir das vivências obtidas durante o projeto implementado em 2017. Para o *Bàbálórisà* Sidney (2020), as *orín* são formas de ritualizar os *itan* de cada *Òrisà*, em que por meio das danças conta-se os *itan* que integram o conteúdo histórico-literário guardados e transmitidos pela tradição oral. Nesse exercício de reconexão ancestral, as oficinas de canto coral e musicalização cumpriram o papel de compreensão das letras das cantigas como uma das engrenagens fundamentais para a manutenção do Candomblé. Por ocasião do processo de produção do projeto, José Beniste, além de realizar a tradução *Yorùbá/Português* de algumas letras de cantigas registradas no CD, também chamou a atenção para a grafia correta do nome da casa *Ilé Wopo Olojukan*, que significa “Casa que vê com os olhos do coração”.

O *Ilé Wopo Olojukan* é uma comunidade em movimento, de constante vivência da ancestralidade, que compreende a importância de seu território e que se reconhece como Patrimônio Cultural de Belo Horizonte. A sua conquista mais recente foi a Deliberação nº 039/2020 (BELO HORIZONTE, 2020), resultado da somatória de forças do *egbé Olojukan* e da Prefeitura de Belo Horizonte. Através desta deliberação, diretrizes de proteção sobre o perímetro de entorno do terreiro foram firmadas, como a definição de altimetria máxima de 7,5 m para novas construções no perímetro; afastamento de 5 m dos limites do terreno; obrigatoriedade de vegetação arbórea nos terrenos adjacentes, criando um pano verde a fim de garantir privacidade; e estabelecimento da obrigatoriedade de aprovação prévia do DPCA sobre intervenções em todo perímetro.

A proteção dos bens culturais, segundo Amaral (1991), certamente não garante a proteção e a difusão de todo o conhecimento de que são portadores. Os tombamentos e todas as ações decorrentes dele — como restaurações e legislações de proteção — são importantes e garantem a sobrevivência física dos bens culturais, mas não promovem, necessariamente, a compreensão do seu significado ou sua valorização como marcos da história pessoal e coletiva das comunidades.

Para tanto, são necessárias ações e projetos capazes de estimular a difusão e a apropriação do conhecimento contido e gerado pelo patrimônio cultural. As propostas partem do viés que o tema da diversidade cultural assume no século 21, da importância da biodiversidade, como apresenta Sachs (2002), e aparece, cada vez mais, em estudos e formulações de políticas públicas como valor a ser compartilhado por todos, no entendimento de que as manifestações culturais comunitárias são palco primeiro não somente de valorização, mas de fortalecimento da autoestima e da memória social e coletiva. Nesse âmbito, o tombamento do *Ilé Wopo Olojukan* representa uma vitória das religiões afro-brasileiras, que veem reconhecidas como legítimas suas práticas na capital mineira. O I FAN conseguiu atingir a mudança efetiva do ponto de vista das políticas culturais na capital mineira por meio do tombamento do referido território, incorporando na prática, as discussões sobre as políticas de proteção adotadas no âmbito do município.

Assim, todas essas experiências citadas vêm se configurando, em Belo Horizonte, como alternativas possíveis para a proteção dos bens culturais em processo, garantindo condições básicas para a sua sobrevivência, bem como possibilidades de devolução dos mesmos às suas comunidades de referência e de

divulgação para a cidade, pois, de acordo com Abreu (2009), a partir do século XX, considerando as ações da UNESCO, o atributo da “cultura” ampliou a visão do Patrimônio, legitimando novas políticas e trazendo para o século XXI uma pluralidade de possibilidades entre as quais se destaca o diálogo com a sociedade de forma integral.

Nessa busca constante de se consolidar como um centro de referência da e para a cultura negra em Belo Horizonte, o *Ilé Wopo Olojukan* vem buscando diferentes formas de possibilitar, cada vez mais, o acesso a elementos da cultura de matriz africana que são usados nos rituais e na vida leiga de qualquer cidadão que se interesse pela saúde e pelo bem-estar individual e do planeta. A comunidade tem desenvolvido ações de proteção ambiental e de valorização da flora ritual no terreiro. Segundo Roncáglio (2009), o progresso e o crescimento das cidades alteraram a forma como a humanidade se relaciona com o meio ambiente. Com o passar dos anos, as comunidades-terreiro acabaram por incorporar valores que não se relacionam com a cultura de matriz africana, o que as afastam da tradição e, eventualmente, podem ser utilizadas para justificar as diversas formas de preconceitos e discriminação contra as religiões afro-brasileiras. Compreendendo esse contexto, o *Ilé Wopo Olojukan* pretende ser um núcleo de preservação do verde que, outrora, era tão comum em todos os terreiros e, atualmente, já não é realidade constante.

Ao analisar o Dossiê de Tombamento (PBH, 1995, no prelo), observa-se que o *egbè* do *Ilé Wopo Olojukan* entende que a população negra sofreu um afastamento compulsório em relação aos grandes centros urbanos, uma vez que, quando possível a aquisição de terra, os terrenos com o valor do metro quadrado mais acessíveis localizavam-se nas periferias ou circunvizinhanças¹²¹ do núcleo central devido à especulação imobiliária. Esse processo pode ser facilmente verificado no contexto urbano belorizontino, uma vez que dos 37 (trinta e sete) Terreiros de Candomblé catalogados, apenas um deles encontra-se na regional Centro-Sul, como evidenciado por Lourenço (2018, no prelo).

Entretanto, não só as variáveis mercadológicas interferiram na localização dos *ilé àṣe*, mas também, a íntima relação entre a natureza e as religiões afro-brasileiras, ao que Barros (2011), teorizando sobre o tema, defende que se trata da inclusão da floresta africana como fonte simbólica. Em consonância, Borba; Melo Jr. e Machado (2019) apontam que muitas vezes, a natureza se apresenta como o local iniciático onde as árvores são objetos de cultos e ritos, bem como de manutenção de uma memória na qual a natureza está contida de maneira indissociável.

Há um provérbio de origem *yorùbá* que retrata a simbiose entre o ritual e o reino vegetal: *Kò Si Ewé, Kò Si Òrìṣà* — que em tradução livre corresponde à máxima “Sem folha não há Òrìṣà”. Assim, na análise do corpo técnico da Prefeitura de Belo Horizonte (PBH, 1995, no prelo), o espaço “Mato” — conceito desenvolvido

¹²¹ Valor do metro quadrado em Belo Horizonte no ano de 2019. Cf. HANDAM, Ana Amélia. Imóvel encerra mais um ano desvalorizado na Capital. *Diário do Comércio*, Belo Horizonte, 05 de Janeiro de 2019. Economia. Disponível em: <<https://diariodocomercio.com.br/economia/bh-tem-queda-em-precos-de-moradias-em-2018/>>. Acesso em: 30 Ago. 2020.

por Santos (2008) — do *Ilé Wopo Olojukan* restringiu-se à parte posterior do lote, local em que se encontra a maior parte dos espécimes arbóreos cultivados, entre os quais se destacam Mangueira, Akoko, Peregum, Aroeira, Amoreira, Mariô e Obizeiro, entre outros que são essenciais para a prática ritual cotidiana.

Contudo, em uma abordagem orientada pela vivência de chão de terreiro, tomada a partir da experiência da família de *àse*, o espaço “Mato” envolve todo o complexo do *Ilé* e não apenas o espaço “Mato”, que foi delimitado apenas à parte posterior do bem cultural pelo corpo técnico da Prefeitura (PBH, 1995, no prelo). Isso se dá porque o paisagismo, que se optou por nomear de “Jardim Sagrado”, adquire sua identidade a partir da função desempenhada pelos espécimes no culto aos *Òrìṣà* e apresenta elementos de baixo, médio e grande porte, como é o caso das ervas, folhagens e arvoredos. Observa-se, portanto, que o espaço “Mato” se expande para além das delimitações formais definidas pelo corpo técnico institucional no momento em que se identifica o cultivo de plantas rituais entre os *Ilé Òrìṣà* inseridos no espaço “urbano”, o que resulta numa relação harmônica e complementar entre ambos os espaços derivando num efeito estético beneficiado pela presença ativa de folhas votivas.

No entanto, mesmo com o território assegurado pelo tombamento, nota-se que ele não deixa de ser alvo das investidas da especulação imobiliária, fazendo com que o *egbè* se mantenha em constante vigilância. Em meados de 2019, se viu ameaçado de ter sua privacidade invadida pela construção de um complexo habitacional, no lote ao lado do sítio. Por se tratar de um lote no entorno de um bem tombado, houve a necessidade de consulta aos órgãos de gestão do Patrimônio Cultural que, após análise do projeto de novas edificações e da realização de vistoria no local, decidiu por encaminhar a proposta ao Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural do Município de Belo Horizonte - CDPCM-BH. Após o estudo do caso, essa instância deliberou sobre as diretrizes para o entorno do bem cultural. No dia 17 de julho de 2020, a Secretária Municipal de Cultura – COMUC, representada pelo CDPCM-BH, aprovou a Deliberação nº 039/2020 (Belo Horizonte, 2020). A referida Deliberação dá publicidade à aprovação do perímetro de entorno do Terreiro de Candomblé *Ilé Wopo Olojukan* e às respectivas diretrizes de proteção propostas pela Diretoria de Patrimônio Cultural e Arquivo Público - DPCA.

A Deliberação nº 039/2020 (BELO HORIZONTE, 2020) dispõe sobre instrumentos jurídicos para a proteção do bem patrimonial, e as demais ações conduzidas em âmbito cultural, no qual se inscreve a dimensão alimentar, inerente à prática religiosa originária da diáspora afro brasileira. A supracitada Deliberação pode ter tido inspiração nas disposições preconizadas nos artigos 5º, inciso XXIII, e 170, inciso III, da Constituição Federal, que objetivam assegurar que a propriedade não perca o alcance de sua função social, em consonância com o que apresentam Pimenta e Rangel (2016), ao afirmarem que a defesa do patrimônio cultural, no âmbito jurídico, se vincula ao interesse geral da coletividade.

Devido a esse contexto e ainda em relação à Deliberação nº 039/2020¹²², pode-se afirmar que este instrumento se projeta enquanto ação de vanguarda para assegurar a permanência de territórios negros de forma sadia, evitando que sejam regulados pela especulação imobiliária, caracterizada pelos projetos de grande impacto urbano e natural. Portanto, é possível considerar que a Deliberação se configura como uma ferramenta modelo, abrindo precedentes para demais processos semelhantes em âmbito nacional.

No exercício de explorar as definições deliberadas, pode-se elencar a exigência de empenas cegas voltada para a propriedade do *Ilé Wopo Olojukan*, preconizada pela Deliberação nº 039/2020. Essa obrigatoriedade tem por objetivo assegurar a integridade e a privacidade dos filhos da casa que realizam diversas práticas litúrgicas a céu aberto, como assegura o *Bàbólórìsà* Sidney (2020) em entrevista concedida para o Jornal O Tempo (ALVES, 2020), em que afirma ser necessário para a ritualística tradicional o “banho no tempo”, com os pés no chão, e que os olhares externos poderiam comprometer a continuidade da prática. A Deliberação, ainda, dá seguimento a esse cuidado, impondo o distanciamento da edificação futura de 5 metros em relação ao limite do terreno do bem protegido, bem como o plantio de espécimes arbóreos na divisa, a fim de promover o que se chamou de “Pano Verde”, que constitui uma proteção natural das visadas ante aos olhares curiosos.

Outro fator importante a ser evidenciado é que o dito “Pano Verde” contribui, também, com o isolamento acústico das práticas litúrgicas desenvolvidas pela comunidade, uma vez que a madeira é um material isolante capaz de absorver e redirecionar ondas sonoras, Loschi Neto *et al* (2008).

Ainda foi estabelecida, na Deliberação nº 039/2020, a altimetria limítrofe, que passa a ser de 7,5 m em relação ao levantamento topográfico da PBH, o que resultará em edificações de baixa altimetria, não comprometendo a paisagem do observador que se encontra no sítio, uma vez que a mesma corresponderá à copa das árvores de grande porte presentes no território, a exemplo da mangueira localizada no espaço-mato, em diálogo com o dossiê de tombamento.

Para solucionar problemáticas que podem não ter sido contempladas até então, a resolução conclui, por fim, que todas as propostas de edificação a serem implementadas nos lotes adjacentes deverão ser submetidas à Diretoria de Patrimônio Cultural e Arquivo Público - DPCA da PBH, para a qual deverá ser apresentado tanto o projeto técnico quanto o material gráfico que simula a implantação do novo edifício no loteamento vizinho, cabendo ao Órgão aprovar ou não o projeto para construção.

Diante das ações implementadas em análise, depreende-se que a *egbè* do *Ilé Wopo Olojukan* se reconhece como bem cultural e detentor da dinâmica de produção e reprodução de suas práticas culturais vinculadas à matriz africana e, portanto, utiliza o seu valor referencial como parcela importante da expressão da

¹²² Cf. Deliberação nº 39/2020. Disponível em <http://portal6.pbh.gov.br/dom/iniciaEdicao.do?method=DetalheArtigo&pk=1231022>. Acesso em: 01 Ago. 2020.

história, da memória e da identidade afrodescendente na capital mineira. Como detentores de conhecimentos específicos relativos à sua prática cultural e guardiões de um saber ancestral, também se reconhecem como os substanciais responsáveis tanto pela sua transmissão às futuras gerações daqueles que se vinculam ao Candomblé, garantindo sua continuidade, como para com o público externo, que se interessa por sua prática cultural e por seus valores simbólicos ligados à matriz africana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo que os africanos e seus descendentes tenham uma presença marcante em Minas Gerais, o seu patrimônio cultural ainda carece do reconhecimento oficial. Como visto em Belo Horizonte, a oportunidade de começar a reparar a dívida histórica contraída por séculos de escravidão inaugurou-se às vésperas do primeiro centenário da capital mineira.

Nessa ocasião, o *Ilé Wopo Olojukan* foi caracterizado por meio de pesquisa histórica, sociocultural e registro fotográfico, como a mais antiga comunidade-terreiro exclusivamente de Candomblé do município de Belo Horizonte.

A importância política do tombamento de um território representativo da religião afro brasileira no ano em que se comemoraram os 300 anos de imortalidade de Zumbi dos Palmares é, para o *Ilé Wopo Olojukan*, motivo de orgulho e de responsabilidade com a comunidade negra da cidade. Esse compromisso é apresentado em todas as ações do referido *ilé* desde o tombamento.

A comunidade entende a importância do território como patrimônio cultural e desenvolve projetos que possam auxiliar na sua inclusão, valorizando a autoestima dos seus membros e consolidando o sentimento de cidadania e pertencimento perdido ao longo dos séculos de exclusão ao qual os afrodescendentes foram submetidos. Para tanto, o *egbê* concluiu que são necessários ações e projetos capazes de estimular a difusão e a apropriação do conhecimento contido e gerado pelo patrimônio cultural. É nesse sentido que hoje, o *Ilé Wopo Olojukan* propõe para a comunidade afrodescendente um chamado cotidiano à unidade, que é o que mantém a existência do território necessário à sua prática de fé.

Percebe-se de forma conclusiva que a comunidade *Ilé Wopo Olojukan* compreende a importância da proteção das diversas formas de vida existentes na natureza — os animais, as plantas, as águas, os biomas — para a sobrevivência humana no planeta, assim como a salvaguarda e a valorização das diferentes expressões de cultura que conferem identidade às sociedades e aos grupos humanos: as celebrações e rituais religiosos, as festividades e todas as múltiplas formas das quais o ser humano se utilizou, ao longo dos tempos, para expressar sentimentos, emoções, conhecimentos e sabedoria. São os saberes que nos ligam aos nossos antepassados e às gerações futuras.

No entanto, a movimentação política e as parcerias com o poder público fazem-se necessárias de forma permanente na manutenção dos territórios de matriz africana, pois o crescimento das cidades e a conseqüente especulação imobiliária fazem com que os *ilé* estejam, a cada dia, mais distantes dos núcleos urbanos. Com o *Ilé Wopo Olojukan* não é diferente. Contudo, o tombamento, a

parceria com o poder público e com instituições da sociedade têm possibilitado vitórias significativas no que se refere à integridade do território. Nesse escopo, o estabelecimento das diretrizes do entorno do bem tombado é o exemplo mais recente, assim como os projetos de difusão e valorização da cultura de matriz africana, os registros relativos à expressão musical em língua *yorùbá*, a elaboração de um Plano de Salvaguarda e a regulamentação do seu Comitê de Salvaguarda, e a recente constituição de um núcleo de elaboração de projetos capazes não só de registrar suas narrativas, seus saberes, fazeres, suas celebrações, mas também de comunicar tudo isso ao mundo externo.

Todos esses elementos constituem uma visão de mundo que estabelece o *Ilé Wopo Olojukan* de forma definitiva como um bem cultural plantado na cidade de Belo Horizonte/MG. No reconhecimento destas características próprias, muito já se foi pesquisado e publicado sobre essa comunidade-terreiro, por diversos acadêmicos e pesquisadores de diversas áreas. Nesse sentido, o presente artigo **Espaços da negrura: território negro em Belo Horizonte/MG** é uma das formas com que os pesquisadores e integrantes do *Ilé Wopo Olojukan*, de posse de sua voz e de suas vivências, encontram para comunicar ao mundo que o Candomblé é vivo, dinâmico e se compreende como um território de (re)existência contínua, para salvaguardar sua prática de fé.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Lara. O primeiro terreiro de BH será protegido por pano verde para garantir privacidade. **O Tempo**, Belo Horizonte, 27 de jul de 2020. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/cidades/primeiro-terreiro-de-bh-sera-protegido-por-pano-verde-para-garantir-privacidade-1.2364456>>. Acesso em: 09 de ago. de 2020.
- AMARAL, Rita de Cássia. O tombamento de um terreiro de candomblé em São Paulo. **Comunicações do ISER**, nº 41, ISER, Rio de Janeiro, 1991.
- BARRETO, Ana Cristina Teixeira. Igualdade entre sexos: carta de 1988 é um marco contra discriminação. Carta de 1988 é um marco contra discriminação. **Conjur**, [s/l], 2010. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2010-nov-05/constituicao-1988-marco-discriminacao-familia-contemporanea>>. Acesso em: 01 maio 2020.
- BARROS, José Flávio Pessoa de. **A floresta sagrada de Ossaim**: o segredo das folhas. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- BORBA, Denísia Martins; MELO JR., João Carlos Ferreira de; MACHADO, Gerson. Narrativas de fé: A força da palavra em comunidades de Candomblé. **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção**, v. 22, 2019, p. 149-168.
- BELO HORIZONTE. **Política de proteção**: O que é a política de proteção do patrimônio histórico em Belo Horizonte. Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <<https://prefeitura.pbh.gov.br/fundacao-municipal-de-cultura/patrimonio/politicadeprotecao>>. Acesso em: 09 de Ago. 2020
- BELO HORIZONTE. **Deliberação nº 039 de 2020**. Secretaria Municipal de Cultura - CDPCM. Diário Oficial do Município, ano XXVI, nº 6061, Belo Horizonte, 2020. Disponível em: <<http://portal6.pbh.gov.br/dom/iniciaEdicao.do?method=DetalheArtigo&pk=1231022>>. Acesso em: 09 Ago. 2020.
- BELO HORIZONTE. **Sobre o FAN**. Secretaria Municipal de Cultura. Belo Horizonte, [s/d]. Disponível em: <<https://prefeitura.pbh.gov.br/noticias/fan-bh-abre-inscricoes-para-oficinas-aulas-e-residencia#:~:text=Sobre%20o%20FAN%20DBH,%C3%A0%20difus%C3%A3o%20da%20arte%20negra>>. Acesso em: 09 Ago. 2020.
- BELO HORIZONTE. **Circuito Negro**. Secretaria Municipal de Cultura. Belo Horizonte, [s/d]. Disponível em: <<http://www.pbh.gov.br/cultura/destaques/circuito-negro.htm>>. Acesso em: 09 Ago. 2020.
- BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papyrus, 2010.
- BRASIL. **Decreto 5.753/2006**. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris, em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm>. Acesso em: 30 de Ago. 2020.
- BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico. **Registro do Patrimônio Imaterial**: Dossiê Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília, 2000.
- BRASIL. **Constituição Federal do Brasil. Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. **Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937**. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 6 dez.

1937. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 9 ago. 2020.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**: a era da informação: economia, sociedade e cultura. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CÂMARA MUNICIPAL DE BELO HORIZONTE. **Lei Ordinária nº 3802 de 6 de julho de 1984**. Organiza a proteção do patrimônio cultural do município de Belo Horizonte. Diário Oficial do Município, Belo Horizonte, 6 jul. 1984. Disponível em: <https://leismunicipais.com.br/a/mg/b/belo-horizonte/lei-ordinaria/1984/380/3802/lei-ordinaria-n-3802-1984-organiza-a-protecao-do-patrimonio-cultural-do-municipio-de-belo-horizonte>. Acesso em: 28 maio 2019.

CICONELLO, Alexandre. A participação social como processo de consolidação da democracia no Brasil. In *From Poverty to Power: How Active Citizens and Effective States Can Change the World*. Oxfam International, [s.l.], junho de 2008.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. **Vilas, Parques, Bairros e Terreiros**: Novos parâmetros na cena das políticas culturais em São Paulo e São Luís. Tese de doutorado, PUC São Paulo, MIMEO, 2001.

DE SALES JÚNIOR, Ronaldo Laurentino. O terreiro e a cidade: ancestralidade e territorialidade nas políticas de ação afirmativa. **Estudos de Sociologia**, [s.l.], v. 2, n. 20, jan. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235560/28527>. Acesso em: 01 maio 2020.

FLORÊNCIO, Sônia Rampim *et al.* **Educação patrimonial**: histórico, conceitos e processos. Brasília, DF: Iphan, 2014.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HANDAM, Ana Amélia. Imóvel encerra mais um ano desvalorizado na Capital. **Diário do Comércio**, Belo Horizonte, 05 de Janeiro de 2019. Economia. Disponível em: <https://diariodocomercio.com.br/economia/bh-tem-queda-em-precos-de-moradias-em-2018/>. Acesso em: 30 Ago. 2020.

ILÉ WOPO OLOJUKAN. Projeto Ilé Wopo Olojukan na Rede de Mobilização e Participação Sociocultural de Matriz Africana. Belo Horizonte, 2017. Disponível em: <http://projetoilewopoolojukan.blogspot.com/p/nossa-historia.html>. Acesso em: 28 mai. 2020.

IPHAN. **Bens tombados**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/126>. Acesso em 09 ago. 2020.

KILEURY, Odé; OXAGUIÃ, Vera de. **O candomblé bem explicado**: Nações Bantu, Iorubá e Fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LIMA, V. C. **A Anatomia do Acarajé e Outros Ensaios**. Salvador: Corrupio; 2010.

LODY, R. **Kitutu**: Histórias e receitas da África na formação das cozinhas do Brasil. São Paulo: Editora SENAC, 2019.

LODY, R. **Santo Também Come**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1998.

LOSCHI NETO, A.; Silva J. R. M; Lima, J. T. Efeito das Diferentes Madeiras no Isolamento Acústico. **Floresta**, Curitiba, v. 38, n. 4, out./dez. 2008, p. 673-682. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/floresta/article/download/13164/8909>. Acesso em 01 de Ago. 2020.

MURGUIA, Eduardo Ismael; YASSUDA, Silvia Nathaly. Patrimônio histórico-cultural: critérios para tombamento de bibliotecas pelo IPHAN. **Perspectivas em Ciência da Informação**, [S.l.], v. 12, n. 3, p. 65-82, dez. 2007. Disponível em: <<http://portaldeperiodicos.eci.ufmg.br/index.php/pci/article/view/148/15>>. Acesso em: 07 ago. 2020.

MORAIS, Hugo Arruda de. Território e territorialidades: dimensões constitutivas da relação homem e meio ambiente. **Revista Brasileira de Geografia Física**, [S.l.], v.11, n. 01, fev. 2018, p. 206-222. Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/rbgefe/article/view/234309>>. Acesso em: 09 Ago. 2020.

MOREIRA, Eliane Cristina Pinto; PORRO, Noemi Miyasaka; SILVA, Liana Amin Lima da. (orgs). **A “nova” Lei nº 13.123/2015 no velho marco legal da biodiversidade: entre retrocessos e violações de direitos socioambientais**. [S/l], 2017. Disponível em: <http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/51303552/LIVRO_a_nova_Lei_1312320>. Acesso em: 06 jun. 2020.

NAÇÕES UNIDAS. **Década Internacional de Afrodescendentes: Reconhecimento, Justiça, Desenvolvimento**. Departamento de Informação Pública da ONU; Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos. Tradução: Júlia Lins Franciotti. [S/l], 2015. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2016/05/WEB_BookletDecadaAfro_portugues.pdf>. Acesso em: 30 de Ago. 2020.

NASCIMENTO, Elisa Larkin em Introdução à história da África. In: **Educação africanidades Brasil**. MEC – SECAD – UnB – CEAD – Faculdade de Educação. Brasília. 2006, p. 33-51.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, nº 18, maio-out/2012, Brasília: Editora UNB, 2012.

PELEGRINI, Sandra C.A. A gestão do patrimônio imaterial brasileiro na contemporaneidade. **História**, Franca, v. 27, n. 2, p. 1, 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-90742008000200008&lng=pt&tlng=pt>. Acesso em: 9 ago. 2020.

PIMENTA, Felipe Alves; RANGEL, Tauã Lima Verdan. Os instrumentos de preservação e salvaguarda do patrimônio histórico-cultural brasileiro: uma análise do inventário, do tombamento e do registro. **Âmbito Jurídico**, São Paulo, n. 152, 2016. Disponível em: <<https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direito-administrativo/os-instrumentos-de-preservacao-e-salvaguarda-do-patrimonio-historico-cultural-brasileiro-uma-analise-do-inventario-do-tombamento-e-do-registro>>. Acesso em: 05 Ago. 2020

PREFEITURA DE BELO HORIZONTE. **Processo de Tombamento do Ilê Wopo Olojukan (Deus Mais Que Tudo)**. 1995. No prelo.

RONCÁGLIO, Cynthia. A ideia da natureza como patrimônio: um percurso histórico. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Editora UFPR, Curitiba, n. 19, p. 111-128, jan/jun. 2009.

SACHS, I. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Patrimônio cultural dos espaços religiosos afro-brasileiros: patrimônio subalterno? **RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, [S.l.], v. 5, maio 2019. Disponível em:

<<http://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1433>>. Acesso em: 09 ago. 2020.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, àsèsè e o Culto Ègun na Bahia**. Petrópolis: Vozes, 2008.

SÃO PAULO. CONDEPHAAT – Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico do Estado de São Paulo. **Resolução SC 22/90**. Disponível em: <<https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/cit/index.php?p=1157>>. Acesso em: 16 jun. 2020.

SERRA, Ordep. **Ilê Axé Iyá Nassô Oká, Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho: Laudo Antropológico**. 2008. Disponível em: <<https://ordep Serra.files.wordpress.com/2008/09/laudo-casa-branca.pdf>> e <<http://www.cronologiadourbanismo.ufba.br/arquivo.php?idVerbete=1594>>. Acesso em: 29 Jun. 2020.

SILVA, Sidney Ferreira da. Entrevista concedida a BORBA, Denísia Martins; REIS, Arthur F.S.; SILVA, Ana Paula P. S. da. em outubro de 2020.

SOUZA JÚNIOR, V. C. **O Banquete Sagrado** – Notas sobre os “de comer” nos terreiros de candomblé. Salvador: Atalho, 2009.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

UNESCO. **Portal da Convenção para Salvaguarda do patrimônio**. Disponível em <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=00475>. Acesso em: 30 de Ago. 2020

UNESCO. **Recomendação de Paris Paisagens e Sítios/1989**. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20de%20Paris%201962.pdf>. Acesso em: 06 jun. 2019.

VOGEL, A.; DA SILVA MELLO, M. A.; DE BARROS, J. F. P. **A galinha d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

VIANA, Rodrigo. Tombamento de terreiros protege práticas religiosas: já são oito espaços reconhecidos como patrimônio cultural. IPEA: **Desafios do desenvolvimento**. Ano 11, edição 82, 2014. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=3128&catid=53&Itemid=23#:~:text=Al%C3%A9m%20das%20pr%C3%A1ticas%20religiosas%20os,com%20outras%20matrizes%20no%20Brasil>. Acesso em: 09 Ago. 2020.

O PENSAMENTO DE GUERREIRO RAMOS SOBRE RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL: AS CONTRADIÇÕES DE UM PRECURSOR

Cristiane Maria Ribeiro¹²³

RESUMO: O objetivo deste estudo é refletir sobre o pensamento de Guerreiro Ramos, saber quais são os argumentos principais de algumas de suas obras no tocante às relações raciais no Brasil. Fez-se uma revisão de literatura de comentadores de sua obra, problematizando o que estudiosos apontam referente ao posicionamento de Guerreiro Ramos sobre as relações raciais no Brasil e os estudos sobre o negro. Os esforços empreendidos em uma releitura do seu pensamento podem evidenciar um intelectual controverso, contraditório, metamórfico e ao mesmo tempo fornece pistas para a compreensão das disputas teóricas no campo da sociologia brasileira dos meados do século XX, deixando entrever o quando a academia brasileira era um espaço restrito aos intelectuais negros.

PALAVRAS-CHAVE: Guerreiro Ramos; relações étnico-raciais; negro.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum189-200

¹²³ Doutora em Educação pela Universidade Federal de São Carlos (2005). Está vinculada ao Instituto Federal Goiano na condição de professora. Tem experiência na Educação Básica e em pesquisa principalmente os seguintes temas: Educação, Negros, Políticas Educacionais e História da Educação. É professora do quadro permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação Profissional e Tecnológica do Instituto Federal Goiano. e-mail: cristiane.maria@ifgoiano.edu.br

INTRODUÇÃO

Guerreiro Ramos apesar de não figurar entre os autores mais citados nos estudos sobre relações raciais no Brasil, quando é lido deixa uma inquietude, um desconforto, uma inconformidade, uma sensação de que ele é contraditório. Surge, então, a necessidade de o entender melhor, de saber quais são os argumentos principais de sua obra, qual seu posicionamento sobre relações raciais no Brasil, o que será o foco deste trabalho.

Entender Guerreiro Ramos é buscar compreender os percalços e contradições que um intelectual negro vive na academia, é lidar com o paradoxo de se afirmar intelectual negro em uma academia branca, é viver as mazelas de um país com um contingente enorme de negros cuja identidade se constrói em cima da estética da branquura.

Fomos seduzidos por posições do autor no início dos anos 2000¹²⁴, quando sua obra ainda passava por uma situação de ostracismo, contudo permaneceu em nós uma inquietude, algumas indagações e algumas dúvidas sobre a vida e a obra de um autor, ao nosso ver, tão intenso. Questões que vieram à tona, novamente, na esteira de um movimento de releitura da obra do autor que tem apontado para a atualidade de suas interpretações.

Contudo, desde pelo menos 1995, a obra sociopolítica de Guerreiro Ramos tem passado por uma reabilitação lenta, mas segura. Naquele ano, Wanderley Guilherme dos Santos e Clóvis Brigagão se encarregaram de republicar a *Introdução Crítica a Sociologia Brasileira e a Redução Sociológica*, ao passo que Lúcia Lippi Oliveira publicou a primeira tentativa de oferecer ao público um panorama geral, ainda que sintético, de sua obra: *A sociologia do Guerreiro*. Na década seguinte, foram produzidas pelo menos três teses de doutorado, no âmbito das ciências sociais, que versavam diretamente sobre a sua obra: *Nacionalismo e Democracia no Pensamento de Guerreiro Ramos*, de Aparecida Maria Abranches (antigo IUPERJ), atual IESP-UER, (2006) *A Sociologia Antropocêntrica de Guerreiro Ramos*, de Ariston Azevedo (UFSC, 2006) e *Guerreiro Ramos e a Redenção Sociológica: capitalismo e sociologia no Brasil*, de Edison Bariani (UNESP, 2008), além de várias outras teses que buscaram releituras das polêmicas do autor dentro dos debates e questões mais gerais das ciências sociais, como é o caso de Tatiana Gomes Martins em sua tese *Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos: para além de um debate* (Unicamp, 2008). Ademais, nos últimos dez anos, o interesse pela obra de Guerreiro Ramos parece ter aumentado sobremaneira, tendo sido publicados a seu respeito alguns livros e pelo menos trinta artigos em diversos periódicos (BRINGEL, 2015, p.11).

Aproveitamos esse movimento para buscar entender melhor as posições, concepções e contradições de Guerreiro Ramos sobre relações raciais no Brasil. Fez-se uma revisão de literatura de comentadores de sua obra, problematizando o que estudiosos apontam referente ao posicionamento de Guerreiro Ramos sobre as relações raciais no Brasil e os estudos sobre o negro. Os esforços empreendidos

¹²⁴ Escrevemos um capítulo sobre o pensamento de Guerreiro Ramos intitulado *Guerreiro Ramos, o negro desde dentro* na tese de doutorado *Pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil: uma análise de suas concepções e propostas* defendida pela Universidade Federal de São Carlos no ano de 2005.

em uma releitura do seu pensamento podem evidenciar um intelectual controverso, contraditório, metamórfico e ao mesmo tempo fornece pistas para a compreensão das disputas teóricas no campo da sociologia brasileira dos meados do século XX, deixando entrever o quando a academia brasileira era um espaço restrito aos intelectuais negros.

GUERREIRO RAMOS E AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL.

Alberto Guerreiro Ramos nasceu em 13 de setembro de 1915 em Santo Amaro da Purificação-BA, formou-se em Direito em 1942 na Faculdade Nacional do Rio de Janeiro. Os comentadores de sua obra o conceituam como um intelectual polêmico, controverso. Como exemplo, Bringel *et al.* (2015, p. 10), que o percebeu “como um personagem polêmico, um sociólogo inquieto, sendo um teórico de esquerda democrática trabalhista, defensor do desenvolvimentismo e da autodeterminação nacional, cultor da polêmica intelectual, crítico simultâneo do marxismo e do neoliberalismo”. Autores como Carvalho (2008), Bariani (2008) afirmam que ele era capaz de fazer crítica ácida e mordaz, e não poupava os adversários de ironias e de um humor cortante.

Como exemplo tem-se a crítica que Ramos fez a Nina Rodrigues quando afirmou que este “não teve espírito científico”, foi beato e copista.

(...) pois sustento que Nina Rodrigues é, no plano da ciência social, uma nulidade, mesmo considerando-se a época em que viveu. Não há exemplo, no seu tempo, de tanta basbaquice e ingenuidade. Sua apologia do branco nem maliciosa é, como fora a de Rosenber (na Alemanha). É sincera, o que torna mais insignificante, se se pretende considerá-lo sociólogo ou antropólogo. Há notícia de que ele foi homem bom, professor digno e criterioso, mas seus amigos, pretendo fazê-lo passar para a história como cientista, fizeram-lhe verdadeira maldade, pois sua obra, neste particular, é monumento de asneiras (RAMOS, 1995, p. 186).

Para Ramos a melhor homenagem que se poderia fazer a Nina Rodrigues no campo das Ciências Sociais seria fazer “silêncio a respeito de sua obra” (RAMOS, 1995, p.187).

Durante sua trajetória, Guerreiro Ramos promoveu uma particularíssima fusão de erudição, preocupação metodológica, engajamento e humor casuístico, valorizando o estilo e o efeito sem sacrificar a profundidade e sacrificando os adversários, talvez mesmo a ética, para manter a *blaque* (BARIANI, 2008).

Contudo, a academia também não foi um espaço aberto para Ramos, pois seu lugar de intelectual nacionalista de esquerda, que não era marxista, o distanciou da intelectualidade progressista que passou a se identificar quase toda com o marxismo, levando-o ao ostracismo já mencionado.

A leitura dos anais do seminário organizado pela FGV em sua homenagem, em 1983, deixa entrever o modo por que a maior parte da ciência social da época parecia vê-lo então: um intelectual brilhante e polêmico, que desafiara o *establishment* da academia com um ambicioso (e algo excêntrico) projeto intelectual nacionalista, que descambou pela política e perdeu o bonde da sociologia brasileira (BRINGEL; LYNCH; MAIO 2015, p. 11).

As contradições do pensamento de Ramos, inclusive o sentimento de não pertença, ao se entrar em um mundo que cuja construção não participa, é explicado por Gonçalves (2003, p. 18) usando a imagem tirada da sociologia de Karl Marx, segundo a qual a sociedade era composta em dois níveis: infraestrutura e superestrutura. No primeiro nível, os negros não teriam problemas quanto à sua aceitação, pois se assemelhavam a outros grupos étnicos. Contudo, os problemas de não aceitação e exclusão começariam para os negros no momento que ousam entrar no mundo da superestrutura, ou seja, no mundo dos brancos, feito pelos brancos. Guerreiro Ramos teria percebido que os negros seriam obrigados a conhecer a dolorosa experiência da discriminação racial, para viver no mundo acadêmico e aprender a manipular os mecanismos que regulam as relações de competição, estabelecidas por nossa sociedade desigual

Segundo Shiota (2014) a produção de Guerreiro Ramos entre a segunda metade dos anos de 1940 e início de 1950 de certa forma deixa entrever algumas contradições. Segundo o autor, Ramos desenvolve uma perspectiva peculiar que vai da negação ao reconhecimento da existência do “preconceito de cor” no Brasil.

No início, conforme Shiota, ressoaram nas questões postas por Guerreiro Ramos a insustentabilidade do racismo, concebendo um racismo à brasileira, sutil e vinculado a questão de classe, por isso desaconselhava todo tipo de organização política voltada contra o preconceito de cor. (SHIOTA, 2014).

Essas características do pensamento e posições sobre relações raciais do autor também são descritas por Carvalho (2008), quando pondera que: 1) há um posicionamento assimilacionista e de branqueamento cultural da população negra; 2) um destaque das diferenças entre a prática do racismo praticado no Brasil e o do praticado nos EUA e a defesa da existência da expressão mais branda desse preconceito em terras brasileiras; 3) uma defesa da existência de preconceito de cor e não de raça no Brasil; 4) uma negação, ao menos inicial, da necessidade de movimentos contra o racismo no Brasil, por acreditar que não era essa a solução para o problema brasileiro.

Segundo Shiota (2014), Guerreiro Ramos assume a partir de 1950, a negritude como perspectiva para pensar a questão racial. Com isso, Ramos procurou denunciar a reminiscência de padrões estéticos europeus, manifestada numa atitude alienada e subserviente desses estudos, que se fundamentavam, segundo ele, nos conceitos produzidos pelos colonizadores em seu contexto de origem, sem problematizá-los a luz da realidade nacional.

Shiota (2014) percebe um acirramento nas críticas do autor aos estudos sobre o negro a partir de sua participação no IBESP (Instituto Brasileiro de Economia e Sociologia Política). Guerreiro Ramos passa a denunciar as abordagens que concebia o negro como espetáculo, um ser estático imutável e dotado de uma essência “negra” (pejorativa), ou de estudos históricos puramente descritivos e explicativos.

Para Gonçalves (2003) a obra de Ramos pode ser caracterizada como uma crítica profunda em relação ao fazer das ciências sociais no Brasil. Pois ele condenara a antropologia e a sociologia praticada a sua época, porque no seu entender eles importavam uma ciência da Europa e dos Estados Unidos que nos

viam, os negros, com lentes deformadas. Ramos dizia incansavelmente que os problemas apontados pelos sociólogos brancos não eram especificamente um problema dos negros, mas sim um problema da civilização brasileira.

No fundo, a crítica maior de Guerreiro Ramos às ciências sociais é o fato de ela transformar os negros em “tema de estudo”, como se fôssemos de fato um “problema social”.

O que, na realidade, indica Guerreiro Ramos era postura dos antropólogos e sociólogos brasileiros. Segundo ele, esses cientistas viam os negros no Brasil, exatamente como os seus colegas europeus e estadunidenses. Guerreiro Ramos dizia ironicamente que os sociólogos brancos brasileiros, ao pesquisarem a situações dos negros, pareciam que estavam chegando de uma viagem do exterior, pois acentuavam apenas os aspectos exóticos e pitorescos dos temas raciais (GONÇALVES, 2003, p.20).

De fato, Ramos (1995) faz crítica aos trabalhos sociológicos no Brasil, observando que eles apresentam alguns defeitos, tais como: simetria e sincretismo; dogmatismo e alienação. Neste contexto, o autor inclui entre estes trabalhos a produção sobre o negro.

Para Ramos (1995) nossa socioantropologia do negro está viciada por um tratamento alienado ao tema. O negro no Brasil, cuja matriz demográfica mais importante é o contingente corado, era como algo estranho ou exótico na comunidade, o que só se explica na base de um equivocado etnocentrismo.

Um dos autores criticados por ele é Nina Rodrigues para o qual sua obra sobre o negro é caracterizada como sendo um ato de fé na santidade e veracidade da ciência social europeia.

De modo geral, a antropologia europeia e norte-americana tem sido, em larga margem, uma racionalização ou despistamento da espoliação colonial. Este fato marca nitidamente o seu início, pois ela começa fazendo dos povos ‘ primitivos’ o seu material de estudo. Entre outros, a noção de raça assinalou, durante muito tempo, as impregnadas de conotações depressivas, elaboram-se no Brasil alguns trabalhos considerados representativos de nossa antropologia, entre os quais incluem principalmente os de Nina Rodrigues e Raça Assimilação de Oliveira Vianna (RAMOS, 1995, p.165).

Por outro lado, Ramos (1995) afirma que conceitos igualmente equivocados como o de raça tornam-se basilares no trabalho antropológico, entre eles, os de estrutura social, o de aculturação, o de mudança social, os quais supõem uma concepção quietista da sociedade e, assim, contribuem para a aculturação, da terapêutica decisiva dos problemas humanos em países desenvolvidos.

O significado quietista, e imperialista desta tendência antropológica é perceptível ainda mais nos refulhos das noções de aculturação e mudança social. A aculturação supõe o valor mais de uma cultura em face de outra, do mesmo modo como a superioridade de outras raças em face de outros, suposta pela antropologia racista (RAMOS, 1995, p.166).

Nessa sua crítica aos estudos sobre o negro brasileiro, Ramos (1995, p. 197) afirma que o problema é colocado em termos de cultura e estima-se como positivo o processo de aculturação, mas para ele aculturação suporia uma espécie de defesa da brancura da nossa herança cultural, suporia o conceito de superioridade intrínseca do padrão estético social de origem europeia. Assim,

Os ipigonos de nossa sociotropologia do negro, desde Nina Rodrigues, glosam aqui, as atitudes (principalmente as atitudes) e as categorias dos estudiosos europeus e norte-americanos em face do assunto. Inicialmente Nina Rodrigues e Oscar Freyre, os modelos foram europeus, a partir de Arthur Ramos, até esta data, passam a ser preponderantemente inspirados em livros norte-americanos. Assim, em princípio, o contingente negro foi visto como raça inferior a ser erradicada do meio nacional. Desde 1934, porém os estudiosos passavam a distinguir raça e cultura e se orientavam, predominantemente, conforme o sistema de referência em que são capitais as noções de ‘aculturação’, ‘homem marginal’, o para conceitual ‘raça-classe’ e, ultimamente a categoria ecológica de ‘área’, e a de ‘estrutura’, a de ‘função’. Via de regra, é escassíssimo a originalidade metodológica e conceitual dos autores de tais estudos. Há perfeita simetria entre as produções dos autores nacionais e dos estrangeiros (RAMOS, 1995, p. 198).

Para Ramos (1995), no Brasil há, de um lado, um “problema do negro” tal como é colocado pelos profissionais da sociologia e, de outro lado, um problema do negro, tal como é efetivamente vivido. Para ele a sociologia do negro tal como tem sido feita à época, a luz da perspectiva que ele se colocava, era uma forma sutil de agressão aos brasileiros de cor e, como tal, constituía-se num obstáculo para a formação de uma consciência da realidade étnica do país.

É importante salientar que, diferentemente de outros teóricos, Guerreiro Ramos não tinha uma preocupação de encaixar o estudo do negro em esquemas teóricos, por mais avançados e abrangentes que fossem. Para ele, era importante considerar a necessidade de examinar as relações de raça no Brasil dentro de uma posição de autenticidade étnica, daí a necessidade de libertar-se de posturas alienadas e consulares.

Para Ramos “no que diz respeito às relações de raça, a sociologia no Brasil, para ganhar em autenticidade, terá de libertar-se de uma postura alienada ou consular que a tem marcado ” (RAMOS, 1995, p. 201). Neste sentido o autor afirma que

[...] há o tema do negro e a vida do negro. Como tema, o negro tem sido, entre nós objeto de escarpelação perpetuada por literatos e pelos chamados ‘antropólogos’. Como vida ou realidade efetiva, o negro, vem assumindo o seu destino, vem se fazendo a si próprio, segundo lhe têm permitindo as condições particulares da sociedade brasileira. Mas uma coisa é o negro tema; outra, o negro-vida (RAMOS, 1995, p. 215).

Concordamos com Ramos (1995) que é preciso superar esta postura dominante de investigar o negro como uma coisa a ser examinada, olhada, vista, ora como ser “mumificado”, ora como algo “curioso”, ou de qualquer modo como um risco, um traço da realidade nacional que chama a atenção.

Isso significa que qualquer visão que responsabilizar o negro totalmente por sua condição na sociedade brasileira é reducionista. Por outro lado, subtrair o preconceito e as discriminações dessa realidade responsabilizando tão somente as modificações nos modos de produção da vida material também se configura um reducionismo.

Entendamos o que afirma Ramos, “o negro-vida é, entretanto, algo que não deixa imobilizar; é despitador, protético, multiforme, do qual, na verdade, não se

pode dar a versão definitiva, pois é hoje o que não era ontem e será amanhã o que não é hoje” (RAMOS, 1995, p. 216).

Desse modo, a postura assumida é com o negro vida, desde dentro. Procura-se, portanto, transcender a preocupação com ortodoxias teóricas e preocupa-se em dar voz aos autênticos interessados com as questões do negro no Brasil. Não estamos aqui apregoando que os estudos sobre o negro devem ficar fora do campo da ciência, estamos ponderando que qualquer estudo que desconsidera os problemas vividos pelos negros em favor de quaisquer outros elementos é reducionista. Estamos partindo da premissa que

Trata-se de que até hoje, o negro tem sido um objeto de versões de cuja elaboração não participa. Em todas estas visões se reflete uma perspectiva de que se exclui o negro como sujeito autêntico. Autenticidade é a palavra que por fim, deve ser escrita. Autenticidade para o negro significa idoneidade consigo próprio, adesão e lealdade ao repertório de suas contingências existenciais, imediatas e específicas. E na medida em que ele se exprime de modo autêntico, as versões oficiais a seu respeito se desmascaram, e se revelam nos seus intuitos mistificadores, deliberados ou equivocados. O negro na visão de seus “amigos profissionais” e dos que, mesmo de boa fé, o veem de fora, é uma coisa. Outra é o negro desde dentro (RAMOS, 1996, p. 134-135).

Concordamos com Barbosa (1998) que não compreende a atitude daquele professor de pós-graduação que, como guardião de ciência (para ele dono da ciência) reage ferozmente a um projeto de pesquisa numa perspectiva diferente da sua e, portanto, charlatã, não ciência. Coaduna-se também com a perplexidade desse mesmo autor ao não entender como nós, estudantes e profissionais intelectuais, que aprofundam religiosamente e alienadamente nosso conhecimento e lemos sôfregos e ansiosos livros e mais livros, e conseguimos permanecer os mesmos sem alterar (no sentido de rever) a própria visão do mundo, sobre nós mesmos, sobre a relação entre homens e do homem com a natureza.

Em síntese consideramos que “a melhor maneira de fazer ciência é a partir da vida, ou ainda, a partir da necessidade de responder aos desafios da realidade” (RAMOS, 1995, p.103).

Em relação aos estudos sobre o negro brasileiro Maio (2015) considera que Guerreiro Ramos faz coro com alguns autores que desde o final dos anos de 1930 vinham fazendo críticas aos estudos que encaravam os negros como peça de museu tais como Fernando Goés, Luiz Bastos, Sérgio Buarque de Holanda, Roger Bastide, os quais criticaram os estudos centrados nos aspectos religiosos, culturais, que se pautavam na descrição de rituais religiosos e estudos da antropologia física do negro brasileiro.

Esses autores alertavam que era preciso dar protagonismo para o negro, para a vida do negro brasileiro moderno, com todas as suas dolorosas e intermináveis tragédias. Ressaltavam a necessidade de destacar a opressão racial e econômica, estar atento as imprecisões dos censos demográficos e da ideologia do branqueamento. Segundo Maio

Guerreiro Ramos se posicionou ao lado dos críticos dos estudos afro-brasileiros que apresentavam o negro como “peça de museu”, implicando

o abandono do caráter prático, político, das soluções dos problemas vivenciados pelos negros (MAIO, 2015, p. 81).

Ferez Junior (2015) também vê proximidade dos estudos de Guerreiros Ramos com o campo de estudos da atualidade denominado estudos sobre branquidade. Isso se expressou segundo o autor na crítica que Ramos faz aos estudos sobre o negro enfocados somente como objetos de estudos, de forma folclórica e que não consideravam suas condições de vida. Para o autor Ramos já havia ponderado em 1950 que a ideologia da superioridade racial dos brancos havia sido naturalizada, generalizada e consumida por brancos e não brancos.

Entre os subterfúgios, está a tematização do negro, ou seja, a transformação do negro, em objeto de estudo da antropologia e da sociologia. Por meio dessa manobra, os intelectuais norte-nordestinos afirmam sua branquidade, aproximando-se do padrão europeu almejado (FEREZ JUNIOR, 2015, p. 115).

O questionamento da forma de se estudar o negro brasileiro também é percebido por Maio (2015), pois ao encarar o negro como um elemento exótico, sendo incapaz de reconhecer o fato de que este constitui o perfil da própria população brasileira, a abordagem socioantropológica acadêmica seria alienada, operando com esquemas cognitivos europeus e tendo como referência o indivíduo branco, e não o brasileiro.

É muito adequada uma passagem escrita por Joel Rufino dos Santos para expressar a visão contraditória do pensamento de Guerreiro Ramos

Os estudos sobre o negro e a questão racial avançaram muito nos anos após a sua morte, é verdade, mas não o bastante para superar o duplo paradoxo em que Guerreiro Ramos se debateu: não há raças, mas há relações raciais; o negro é povo, mas há negrite e não povidade (SANTOS, 1995, p. 26).

Neste sentido, Guerreiro Ramos teria assumido uma postura de considerar que por meio da mobilidade econômica e da assimilação cultural, o negro poderia participar do mundo dos brancos e por isso desaconselhava qualquer proposta de organização política dos negros para combater o preconceito racial e propunha políticas sociais como o melhor caminho para a superação das desigualdades entre brancos e negros. Neste contexto, a presença do Estado seria de fundamental importância.

Para Maio (1997), a concepção de negritude de Guerreiro Ramos não se confunde com a retomada de valores africanos, mas passa pela eliminação de complexos e frustrações da população de cor. Desse modo, a sua agenda política compreende a necessidade da afirmação da singularidade dos negros com a eliminação dos recalques advindos do passado, ascensão social e econômica e constituição de uma *intelligentsia*.

Santos (1995) também reconhece a posição combativa de Guerreiro Ramos frente aos estudos e estudiosos sobre o negro brasileiro e, para ele, um dos grandes equívocos era a noção enlatada, biológica de raça, categoria fortemente impregnada de conotações depressivas. Santos (1995) considera que para Ramos o negro não é uma raça, nem exatamente uma condição fenotípica, mas um tipo

lógico, instituído simultaneamente pela cor, pela cultura popular nacional, pela consciência da negritude como valor e pela estética social negra.

Maio (1996), analisando o pensamento de Guerreiro Ramos sobre a questão racial, afirma que este inicialmente é influenciado pela sociologia americana, especialmente a de Donald Pierson e por isso considerava que o preconceito étnico no Brasil seria mais econômico e cultural do que racial. Porém a partir do engajamento no TEN o sociólogo começa a considerar que o “problema” do negro deveria ser visto a partir das diferenças regionais, de classe e de divisão rural/urbano. Neste sentido, aponta a extensão de uma “psicologia diferencial do negro brasileiro”, advindo de um “forte ressentimento” do negro das “classes inferiores” com relação a negros de “elevada categoria social”.

Segundo o autor, a agenda política de Ramos era composta pelos seguintes tópicos: afirmação da singularidade dos negros com a eliminação dos recalques advindos do passado, ascensão social e econômica, constituição de uma *intelligentsia*.

Na visão da sociologia, o Brasil deveria liberar a política de democracia racial em escala mundial pois seria o único país a oferecer, em escala matéria de relações raciais, uma solução adequada. Os negros no Brasil gozariam formalmente dos mesmos direitos políticos que os brancos, embora esses direitos não fossem exercidos em sua plenitude devido à desigualdade na distribuição de bens econômicos e culturais (MAIO, 1996, p. 183).

A partir dos anos 50, Ramos começa a fazer uma crítica às ciências sociais, entre elas aos estudos sobre o negro e, segundo Maio

A identificação dos limites da democracia racial no Brasil e a proposta de que os negros fizessem uma sociologia a partir de sua própria experiência converge para uma segunda linha de reflexão de Guerreiro sobre o ‘problema do negro’. Esta reflexão contemplaria os estreitos vínculos entre relações raciais, desenvolvimento e identidade nacional (MAIO, 1996, p. 189).

Analisando as reflexões de Guerreiro Ramos sobre o “problema do negro” no período entre 1946 e 1950, Maio (2015) aponta algumas marcas que ao nosso ver esboça uma contradição, pois fica claro para o autor que Ramos argumentava a “ausência de bases científicas do racismo”, no entanto, ponderava que a “discriminação racial persistia como instrumento de dominação política e social dos brancos. Para Ramos, o preconceito de classe se sobrepunha sobre o preconceito racial bem à maneira de Donald Pierson ao atribuir à classe social a chave explicativa do preconceito de cor.

Maio (2015) também sublinha outra contradição no pensamento do sociólogo, o qual concebia que a condição social do negro está relacionada à sua cultura, que seria ao seu ver sobrevivência do passado, do tempo da escravidão. Sendo assim, o peneiramento do homem de cor seria motivado pela sua cultura. Desse modo, com a mobilidade socioeconômica e a mudança de hábitos, costumes, atitudes, o negro poderia se inserir no mundo dos brancos.

Fica posto também na análise de Maio (2015) que Guerreiro Ramos se opunha à mobilização política dos negros brasileiros, devendo suas ações se

restringirem as atividades culturais, recreativas e filantrópicas, isto por crer que políticas sociais centradas nas classes populares, compostas por parcelas significativas de pessoas de cor resultaria na diminuição das desigualdades raciais entre negros e brancos.

O que fica claro é que as concepções de Guerreiro Ramos sobre relações raciais se transformam. Maio afirma que

Com o ingresso no TEN, sua perspectiva sobre a questão racial sofre uma inflexão: ao lado da doação de políticas de Estado, ele passa a destacar iniciativas de organização da sociedade civil voltados para a promoção da instrução básica e a inserção do negro no mercado de trabalho. Essa frente de ação, centrada na modificação das estruturas socioeconômicas, devia ser conjugada à outra que enfocando a dimensão subjetiva da mudança pretendia agir sobre a mentalidade da população negra, na remodelação de hábitos e comportamentos (MAIO, 2015, p. 81).

Para Maio (2015, p. 85), Guerreiro Ramos criticava os estudos com perspectivas culturalistas, que desconsideravam os aspectos pragmáticos das mudanças das relações sociorraciais. Isto é denotado quando: 1) o autor expressa seu posicionamento sobre os estudos da UNESCO, uma vez que ele sugeriu a necessidade de evitar estudos de ordem acadêmica ou meramente descritos; 2) ao sugerir a utilização do teatro como instrumento de integração social; 3) apontou os concursos de beleza racial como processo de recuperação da autoestima; 4) apresentou a contestação dos padrões estéticos brancos dominantes e a aplicação em massa da sociativa e grupoterapia.

Em síntese ele acreditava que os estudos sociológicos e a ação prática deveria ser, concomitante, que o problema do negro não seria resolvido caso medidas tópicas não viessem acompanhadas por transformações estruturais.

Essa forma de conceber as relações raciais no Brasil para alguns comentadores da obra de Guerreiro Ramos esboça uma similaridade com as visões de negritude defendidas na atualidade. Para Feres Junior

Em Guerreiro Ramos, a negritude parece não como um impulso de resgate de tradições africanas, mas como a rejeição dos padrões estéticos europeus que colonizam a mentalidade brasileira. Encontramos em seus escritos, argumentos em prol da positividade estética dos corpos negros, da libertação de padrões estéticos corporais europeus, mas não uma essencialização da cultura africana ou de um caráter africano que se oporia ao ocidental branco (FERES JUNIOR, 2015, p. 119).

A percepção de que existe uma atualidade no pensamento de Guerreiro Ramos está no fato, segundo Feres Junior (2015) de que o autor já antecipava vários elementos de uma abordagem da análise das relações raciais, que se consolida várias décadas depois sobre o nome de Estudos de Branquidade (whiteness). Naquele momento, ele já tinha detectado a invisibilização do negro e a normalização do padrão de brancura em nossa sociedade. Ou nos termos de Campos

Para o autor a afirmação de negritude é vista por Guerreiro, nesse período, como expediente tático para o expurgo da ideologia da brancura, abrindo possibilidades para a reposição da democracia racial como projeto político

autêntico, e não, apenas como pretexto para a aculturação (CAMPOS, 2015, p. 93).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não foi propósito deste texto esgotar a análise do pensamento de Guerreiro Ramos, mesmo porque este objetivo não caberia dentro de um artigo, contudo achamos salutar entender algumas nuances do pensamento de um sociólogo negro, principalmente no tocante às relações raciais. O que fascina em Guerreiro Ramos é a sua leitura de vanguarda sobre os estudos do negro brasileiro ao se posicionar de forma enfática, é impossível não perceber o tom de indignação quando ele escreve que “todos”, porém, veem o negro do mesmo ângulo. “Todos veem como algo estranho, exótico, problemático, como não-Brasil, ainda que alguns protestem o contrário” (RAMOS, 1995, p.189).

Os dados deixam entrever que além de uma mente inquieta Ramos metamorfoseou seu pensamento ao longo de sua de sua carreira, crítico do marxismo em um momento que a perspectiva era dominante nas leituras sociológicas no tocante as questões raciais chegou a negar a existência do preconceito, contudo deu uma quinada nessa forma de pensar, sendo inclusive considerado por alguns dos seus comentadores como precursor no Brasil de conceitos hoje caros aos estudos tais como negritude e estudos de branquidade.

Os esforços empreendidos em uma releitura do seu pensamento podem evidenciar um intelectual controverso, contraditório, metamórfico e ao mesmo tempo fornece pistas para a compreensão das disputas teóricas no campo da sociologia brasileira dos meados do século XX, deixando entrever também um intelectual negro que foi relegado ao ostracismo por sua condição.

REFERÊNCIAS

- BARIANI, E. Niger Sun: Guerreiro Ramos, o “problema do negro” e a sociologia do preconceito. **Perspectivas**, São Paulo, v. 34, p. 193-211, jul./dez. 2008.
- BARBOSA, J. G. A formação em profundidade do educador pesquisador. In: BARBOSA, J. G. **Reflexões em torno da abordagem multirreferencial**. São Carlos: Editora da UFSCAR, 1998. p. 73-87.
- BRINGEL, B; LYNCH, C. E. C.; MAIO, M. C. Sociologia Periférica e a questão racial: revisitando Guerreiro Ramos. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 9-13, jan/abril, 2015.
- CAMPOS, L. A. “O negro é povo no Brasil”: afirmação de negritude e democracia racial em Alberto Guerreiro Ramos (1948 -1955). **Cadernos CRH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 91-110, jan/abril, 2015.
- CARVALHO, L. D. P. **O equilíbrio de antagonismo e o niger sum**: relações raciais em Gilberto Freyre e Guerreiro Ramos. 2008. 200 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia). PPG-SOL/UnB, Brasília, 2008.
- CHEPTULIN, A. **A dialética materialista**: categorias e leis da dialética. São Paulo: Alfa-Omega, 1982.
- FERES JUNIOR, J. A atualidade do pensamento de Guerreiro Ramos: branquidade e nação. **Cadernos CRH**, Salvador, v 28, n. 73, p. 111-125, jan/abril, 2015.
- GONÇALVES, L. A. O. De preto a afro-descendente: da cor da pele a categoria científica. In: BARBOSA, L. M. A. (orgs.). **De preto a Afro-descendente**: trajetos de pesquisa sobre negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: Editora UFSCAR, 2003. p.15-24.
- MAIO, M. C. A questão racial no pensamento de Guerreiro Ramos. In: MAIO, M. C.; SANTOS, R. V. **Raça, Ciência e Sociedade**, Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- MAIO, M. C. Uma polêmica esquecida: Costa Pinto, Guerreiro Ramos e o tema das relações raciais. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 40, n.1, p. 127-163, 1997.
- MAIO, M. C. Guerreiro Ramos interpela a Unesco: ciências sociais, militância e antirracismo. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 28, n. 73, p. 77-89, jan/abril, 2015.
- RAMOS, A. G. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.
- RAMOS, A. G. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.
- SANTOS, J. R. O negro como lugar. In: RAMOS, A. G. **Introdução Crítica à Sociologia Brasileira**: Editora da UFRJ, 1995.
- SHIOTA, R. R. Guerreiro Ramos e a questão racial no Brasil. **Temáticas**, Campinas, v. 22 n. 43, p 73-102, fev./jun., 2014.
- SOARES, L. A. Guerreiro Ramos: a trajetória de um pensamento. **RAP**. n. 29 v. 2, p. 33-50, abr/jun., 1995.

RELIGIÃO E RAÇA: INTERSECCIONALIDADES DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA EM RONDÔNIA

Daylan Maykiele Denes¹²⁵

Fábio Rodrigues Carvalho¹²⁶

Iago Brillhante Souza¹²⁷

Leandro Aparecido Fonseca Missiatto¹²⁸

Raylane Luiz Martins¹²⁹

201

RESUMO: A intolerância religiosa é uma das principais causas de perseguições de minorias sociais no mundo. No caso das religiões afro-brasileiras, essa perseguição ganha uma particularidade que é específica de uma sociedade que se estruturou por meio de um regime escravagista. O racismo e a violência permeiam toda a história da população negra no Brasil, e com seus cultos religiosos não foi diferente. As religiões afro-brasileiras são as mais atingidas por casos de intolerância religiosa, segundo o balanço de discriminação religiosa feito pelo Ministério dos Direitos Humanos (MDH). Apesar disso, Rondônia mostrou várias lacunas ao longo dos anos, com poucos relatos oficiais de intolerância religiosa. Provavelmente existe um apagamento dos episódios de intolerância que praticantes de religiões afro-brasileiras possam sofrer no estado. A presente pesquisa qualitativa analisou trinta entrevistas semiestruturadas, em três terreiros de Umbanda, no município de Cacoal, Rondônia, por meio do método de Análise de Conteúdo de Bardin, tendo como hipótese a existência de intolerância religiosa interseccionada com o racismo estrutural. Com os resultados, concluiu-se que os participantes sofreram ou sofrem intolerância religiosa, com bases diretas no racismo estrutural, sendo relatados casos de violência verbal e física, afetando claramente a construção da autoestima e autoafirmação religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões afro-brasileiras; Intolerância religiosa; Análise de Conteúdo; Rondônia.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum201-227

¹²⁵ Graduanda em Psicologia pela Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal – Facimed. E-mail: dayland44@gmail.com;

¹²⁶ Graduando em Psicologia pela Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal – Facimed. E-mail: fabio.relativity@gmail.com;

¹²⁷ Graduando em Psicologia pela Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal – Facimed. E-mail: victgarcia1984@gmail.com;

¹²⁸ Doutorando em Desenvolvimento e Perturbações da Linguagem pela Universidade Fernando Pessoa-Portugal. Mestrado em Psicologia pela Universidade Federal de Rondônia. E-mail: leandro_afonseca@hotmail.com;

¹²⁹ Graduanda em Psicologia pela Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal – Facimed. E-mail: rayla.lui@gmail.com

INTRODUÇÃO

A intolerância religiosa está impressa na história do Brasil, e de igual modo insere-se na história da humanidade, não havendo sociedade que possa de alguma maneira afirmar-se livre desse câncer utilizado para dominação e colonização dos povos. Todavia, suas manifestações modificam-se no decurso do tempo em virtude da organização política, cultural e econômica de cada sociedade (NOGUEIRA, 2020). No Brasil, a opressão às religiões de matriz africana e às Comunidades Tradicionais de Terreiros (CTTro), reflete o histórico e complexo processo de colonização do país e das múltiplas violências a que o povo negro foi sujeito ao longo do tempo.

Quando fazemos o uso do termo religiões de matriz africana, estamos referindo-nos “às religiões que possuem, em sua formação, elementos das religiões tradicionais africanas” (MOTA, 2018, p. 24), ou seja, os candomblés, umbandas, omolokôs e outras mais que incorporam em suas práticas símbolos e ritos oriundos da cultura religiosa africana. Já o termo Comunidades Tradicionais de Terreiros diz respeito:

[...] àquelas famílias que possuem vínculo com casa de tradição de matriz africana – chamada casa de terreiro. Este espaço congrega comunidades que possuem características comuns, como a manutenção das tradições de matriz africana, o respeito aos ancestrais, os valores de generosidade e solidariedade, o conceito amplo de família e uma relação próxima com o meio ambiente. Dessa forma, essas comunidades possuem uma cultura diferenciada e uma organização social própria, que constituem patrimônio cultural afro-brasileiro (BRASIL, 2015).

A formação dessas religiões no Brasil é fruto da diáspora africana promovida pelo sistema escravagista, que culminou com a retirada forçada de mais de 12 milhões de pessoas do continente africano (GOMES, 2019) e sua organização possui raízes nas múltiplas formas de resistência do povo negro. Conforme Goldman (2005), as religiões de matriz africana permitiram às pessoas negras no Brasil reterritorializar os novos locais de vida e integrar as famílias fragmentadas pela venda de escravos. Assim, compreende-se que essas religiões são formas não exclusivas de experimentação da fé, mas, sobretudo, de resistência à dominação, exploração e violação das vidas negras.

Dessa forma, o ódio aos ritos e costumes afro-religiosos só pode ser bem compreendido se for considerado, como já mencionamos, como produto do processo de colonização e racialização do povo negro no Brasil, uma vez que a intolerância religiosa às religiões de matriz africana e aos CTTro integra o conjunto das ardilosas estratégias do racismo que consiste em negar o outro e significá-lo como um pária social (NASCIMENTO, G., 2019). Para Fanon (2008), a formação da identidade do negro colonizado é resultado de uma série de recursos utilizados pela branquitude para instituí-lo como uma vergonha, abominação e desprezível imagem humana. Para tanto, tudo que a ele se associa será chagado pela miséria em que a vida preta foi recolhida. Para Abdias do Nascimento (1978), a violência contra o povo negro do Brasil é uma violência disseminada contra seus corpos, seus valores, sua cultura, suas histórias, seus símbolos, sua religião, tudo que se refira ao universo da negritude não passa ileso da violência racial.

Nesse contexto, é sob o conjunto de inúmeras violências desferidas às vidas negras que a intolerância religiosa contra as religiões de matriz africana e aos CTTro é estabelecida em nosso país. A desvalorização dos ritos, dos símbolos, da linguagem, da sabedoria, da benevolência, da beleza e da cultura espiritual dessas religiões faz parte das políticas, bem estabelecidas, de estigmatização e violação das identidades negras do povo brasileiro.

Considerando esse contexto, realizou-se o presente estudo cujo objetivo foi investigar por meio das falas de participantes de três terreiros de Umbanda, no município de Cacoal, interior de Rondônia, a existência de intolerância religiosa e sua interseccionalidade com o racismo estrutural, o efeito disso nas experiências cotidianas, na autoafirmação religiosa, e como a percepção dessa intolerância tende a influenciar na autoestima desses participantes. Utilizamos como fundamento teórico-metodológico a noção de interseccionalidade emergente dos estudos antirraciais.

O DESENVOLVIMENTO DO CANDOMBLÉ E DA UMBANDA NO BRASIL

Se pudéssemos pelo artifício da lógica pensar uma religiosidade que abarcasse toda a identidade brasileira em sua essência, essa religiosidade não permitiria-se deixar de considerar os cultos afro-religiosos. O território brasileiro, apesar de sua história de colonização e exploração, é marcado por uma diversidade étnica única, tendo em vista que as manifestações religiosas dos povos mais explorados perpassam uma dinâmica de sincretismos¹³⁰ e estratégias de sobrevivência.

Na análise de Bastide (1971), muitos dos rituais e entidades afro-religiosos sobreviveram após a abolição da escravatura, apesar de que as abstrações da vida no campo fragmentaram a prática afro-religiosa, moldando-a às necessidades de um terreno específico e aos saberes de cada casa e de seus responsáveis. Os “trabalhos” e outras práticas comuns continuaram sendo realizados, misturando-se diversas vezes com o catolicismo popular, formando o que comumente os livros de história brasileiros chamam de sincretismo religioso.

Essa condição em que nascem as religiões afro-brasileiras, é a condição de catolicismo no século XIX, que como revela Prandi (2003), qualquer sujeito, mesmo na condição de escravo, só era tolerado como católico. E mesmo depois como “negro livre”, essa exigência destaca-se ainda mais, culminando nas declarações dos negros como católicos mesmo após a república, quando o catolicismo deixa de ser, em tese, a única religião tolerada. Tendo em vista essas condições, os cultos afro-brasileiros possuem o artifício do sincretismo desde os seus primórdios históricos, realizando paralelismos entre as entidades africanas e os santos católicos, entre outros aspectos.

¹³⁰ Ver: FERRETTI, Sérgio E.. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. *Horiz. antropol.*, Porto Alegre, v.4, n.8, p. 182-198, Junho 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831998000100182&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 18 de Out. de 2020.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 1955.

Tratando-se de origens afro-religiosas, o candomblé surgiu como uma proposta brasileira, na qual se incorporou um diversificado número de divindades transportadas pelos escravos africanos. Conforme Missiatto e Missiatto (2018, p. 112), o “Candomblé se faz como uma religião que agregou elementos distintos da rica diversidade africana e brasileira, sendo por isso um espaço de profundo manifestar histórico e cultural do povo brasileiro”.

Já a Umbanda nasceu apenas no século XX, no Rio de Janeiro, o que lhe permite ser identificada como uma religião tipicamente brasileira, tendo em vista que se desenvolve a partir de uma diversidade de crenças religiosas populares, perpassando o catolicismo popular, as entidades africanas e os símbolos e rituais de origens indígenas (PRANDI, 2004).

Esse encontro de crenças populares não se retém apenas ao artifício do sincrético, já que tanto no Candomblé quanto na Umbanda, há uma proposta sobre a ancestralidade que pressupõe o que é o sagrado. O termo “caboclo” refere-se diretamente aos espíritos indígenas, considerados pelos antigos africanos como os ancestrais essencialmente brasileiros, e que por isso deveriam ser cultuados em solo brasileiro, evidenciando a crença de religiosidade a partir da história de um povo e também do seu lugar de origem (PRANDI, 1996).

E é assim que a Umbanda surge como uma proposta de religiosidade universal, diferente das religiões negras tradicionais, incorporando também crenças do kardecismo francês, com o ideal de caridade ampliado aos dois planos, ou seja, entre vivos e mortos. A proposta cada vez mais universal da Umbanda inspirou também o Candomblé a ampliar a sua proposta religiosa aos outros povos, espalhando-se pelo Brasil, a partir dos anos 60, para além dos descendentes de escravos negros (PRANDI, 1996; 2004).

Com o desenvolver das religiões afro-brasileiras pelo território, os ritos e os símbolos tornaram-se cada vez mais libertos em relação aos saberes coloniais, embora ainda hoje em relação intrínseca com os aspectos que formam o imaginário popular do brasileiro, as crenças umbandistas e candomblecistas distanciaram-se e aproximaram-se diversas vezes do catolicismo e do kardecismo, assim como se identificavam cada vez mais como religiosidades de origem africana.

A partir da segunda metade do século XX, a cultura do povo negro da Bahia populariza-se por meio da arte, da literatura e da música. Escritores como Jorge Amado e sambistas populares como Dorival Caymmi passam a ganhar notoriedade artística e intelectual. A partir de vozes como a de Gal Costa e Maria Bethânia esses símbolos e crenças populares passam a ganhar publicidade, e apesar desse consumo não advir das comunidades mais pobres, e sim do branco cosmopolita, a proposta afro-religiosa passa a ser objeto da curiosidade intelectual e também da fé das classes média e alta brasileiras, incluindo, cada vez mais, as religiosidades afro-brasileiras no mercado religioso (PRANDI, 1996; 2004). A partir dessa publicidade artística e cultural, as propostas afro-religiosas passam a inserir-se também nas classes médias brasileiras.

É basicamente nessas condições que identificamos a popularização dos cultos afro-brasileiros no país. A partir das elites artísticas e intelectuais, os terreiros

espalham-se pelas metrópoles e cidades de todo o Brasil, conquistando e incorporando as diversas classes e culturas brasileiras.

RACISMO E INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

A relação intrínseca entre racismo e intolerância religiosa contra as religiões afro-brasileiras envolve diversos fatores. Desse modo, não é possível iniciar um debate sobre a temática sem apresentar o conceito de racismo estrutural. O racismo estrutural é um fenômeno histórico/político, complexo e dinâmico, que cria condições estruturais na sociedade para que indivíduos racialmente identificados sejam discriminados direta ou indiretamente. Nessa perspectiva, compõe-se uma normatização do racismo por meio da própria estrutura social em que se constituem as relações jurídicas, econômicas, políticas e socioculturais (ALMEIDA, 2018).

Nas palavras de Fanon (1968), o racismo constitui-se historicamente e em mudança constante, sempre se adequando ao desenvolvimento e refinamento dos meios de produção em uma sociedade capitalista. Nos tempos atuais, ele não se mostraria sem disfarces. Nessa perspectiva, em que o racismo é estrutural e raramente se mostra de forma aberta no capitalismo, podemos compreender as práticas de intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras como um dos sintomas dessa estrutura social racista.

A discriminação e a intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras envolvem outra forma de preconceito, que vai além da negação e não aceitação da religião do outro e abarca uma relação com o passado colonial, com a desvalorização da pessoa negra e de suas produções culturais, que influencia diretamente na compreensão da religiosidade afro-brasileira, assim, o termo racismo religioso é o mais adequado para nomear esses fatos. Nesse sentido, o que sustenta a hipótese de racismo religioso é justamente a afirmação de uma ancestralidade africana que a prática religiosa carrega, africanidade essa que transporta desde o período colonial o estigma da nulidade do africano como ser impossibilitado de criar e desenvolver cultura legítima (FERNANDES, N., 2017).

No contexto colonial de dominação escravista, as formas de cultura africana eram consideradas inferiores e primitivas, a religiosidade do africano era vista como uma manifestação cultural exótica e também perigosa. Essa visão estava relacionada ao monopólio de culto da igreja católica como única entidade detentora do saber religioso. Nesse contexto, além de explicar o sobrenatural, a igreja poderia explicar o natural. É por meio dessa perspectiva que a igreja começa um processo de desarticulação das crenças e cultos africanos, utilizando métodos como a catequese e o batismo coercitivo, que nada mais eram do que tentativas pela via da dominação de monopolizar o sagrado (NOGUEIRA, 2020). Por isso, esse denominado sincretismo de uma via era imposição do dominador sobre as crenças do dominado. Com esse tipo de sincretismo, acreditava-se que em pouco tempo a religiosidade africana desapareceria. Apesar disso, no período da escravidão, a população negra transformou sua religiosidade e sua cultura em uma forma de resistência social (MOURA, 1989).

Contudo, a resistência é um processo que deixa marcas. Embora o Candomblé e a Umbanda sejam as religiões afro-brasileiras mais difundidas no

país, o sincretismo de uma via, considerável estratégia de sobrevivência ao colonizador, estabeleceu paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festividades do catolicismo e uma valorização dos seus ritos religiosos, o que em última análise indica a força da aculturação dos saberes e crenças africanas no Brasil. O sincretismo de uma via é, nesse sentido, uma forma de dominação, uma vez que anula a possibilidade de troca e impõe, mesmo que indiretamente, que o outro vista a capa do dominador para enfim poder coabitar com ele no mesmo mundo.

Embora as religiões afro-brasileiras tenham incorporado santos e ritos católicos em sua agenda religiosa, isso não significou sua aceitação, uma vez que essas religiões não foram poupadas de perseguições por órgãos oficiais do Estado. Na atualidade, continuam a ser perseguidas, menos pelo Estado e mais por adeptos do pentecostalismo¹³¹ (PRANDI, 2004). Essas perseguições advindas hoje dos grupos chamados neopentecostais¹³² resultam de vários fatores, dos quais se destacam a disputa dos adeptos de uma mesma classe social e a forte influência da estrutura de crença dessas igrejas, que estabelecem uma visão dualista de bem e mal. Aliado a isso, tem-se o crescente investimento nos meios de comunicação em massa que ajudam a propagar preconceitos contra religiões afro-brasileiras. Diante disso, o panteão afro-brasileiro sofre diversos ataques, principalmente a categoria de Exu, associada ao diabo. São comuns nas igrejas neopentecostais sessões de exorcismo dessas entidades, tendo como libertação espiritual a expulsão de determinado Exu (SILVA, 2007).

É evidente que as religiões afro-brasileiras foram marcadas em sua história, pela necessidade de criar estratégias de sobrevivência e resistência perante a adversidade da realidade. Foram perseguidas pela igreja católica, pelo regime colonial, pelo Estado republicano e pelas elites sociais, em uma tentativa de deslegitimação e demonização das manifestações culturais dos povos africanos e dos seus descendentes. A partir da década de 60, cada vez mais essas religiões conquistam legitimidade nos centros urbanos por meio de movimentos de renovação cultural, política, aliança com a classe acadêmica e artística. Apesar disso, na atualidade, não há relatos de formação de grupos antagonistas tão empenhados na desqualificação dessas religiosidades, como os movimentos fundamentalistas neopentecostais (SILVA, 2007).

Por fim, seja por outras religiões, ou por políticas estatais, muitas vezes editadas por convicções judaico-cristãs, seja por ordem econômica ou racial, as

¹³¹ Segundo a definição de Albano (2013), o pentecostalismo é um movimento cristão derivado do protestantismo evangélico que afirma a importância da experiência com o Espírito Santo, iniciada pelo batismo no Espírito Santo e confirmada pelos dons de falar novas línguas. Entre suas principais características, destacam-se a ênfase nos dons espirituais, nova dinâmica litúrgica, intensa atividade de leigos no crescimento e administração das igrejas.

¹³² O neopentecostalismo caracteriza-se pelo abandono (ou abrandamento) do sectarismo e ascetismo, valorização do pragmatismo, utilização de gestão empresarial na condução dos templos, ênfase na teologia da prosperidade, utilização da mídia para o trabalho de proselitismo em massa e de propaganda religiosa (por isso chamadas de "igrejas eletrônicas") e centralidade da teologia da batalha espiritual contra as outras denominações religiosas (sua demonização), sobretudo as afro-brasileiras e o espiritismo (SILVA, 2007).

religiões afro-descendentes ainda hoje são alvos fáceis da violência e do preconceito. Portanto, compreender esse fenômeno exige uma visão interseccional sobre a intolerância religiosa. Por intersecção tomamos como referência a definição de Akotirene (2019) que trata a interseccionalidade como uma perspectiva, um instrumento heurístico e metodológico que reconhece a inseparabilidade entre racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado que expõe a população negra, mais que outros grupos, a essas estruturas de dominação e exploração. Esse conceito é fundamental para entender a dinâmica de violência a que estão sujeitas as religiões de matriz africana, uma vez que o preconceito a elas destinado possui estreito vínculo com toda a história de negação da cultura, humanidade e saberes dos povos negros, que em últimas instâncias tensionou essas populações para espaços de pobreza e miséria.

AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM RONDÔNIA: DESENVOLVIMENTO E O CENÁRIO DE INTOLERÂNCIA NO ESTADO

No estado de Rondônia, a intolerância às religiões de matriz africana e aos CTTro está intimamente associada aos processos colonialistas de formação do estado. Conforme estudo de Cardoso e Martins (2012), já na época da construção da estrada de ferro Madeira Mamoré, havia na região de Porto Velho manifestações afro-brasileiras riquíssimas trazidas pelas populações vindas de outras regiões do país. O primeiro terreiro da cidade de Porto Velho, Terreiro de Santa Bárbara, foi fundado por Esperança Rita da Silva e Raimundo Silva, casal de afrodescendentes vindo do Maranhão para trabalhar na construção da estrada de ferro Madeira Mamoré em 1912. Esperança e Raimundo fundaram assim, com o bispo da cidade, a capela de Santa Bárbara e, posteriormente, criou-se a “Irmandade de Santa Bárbara”. Nesse local, Esperança desempenhava um papel social importantíssimo e que faltava à sociedade naquela época: abrigava pessoas sem teto, fazia partos, orava sobre doentes. Esta foi a forma que encontrou para auxiliar as pessoas que, assim como ela, chegavam à cidade em busca de trabalho na estrada de ferro.

O terreiro de Santa Bárbara ou Recreio de Yemanjá, como foi batizado, continuou sendo influente por muitas décadas, mesmo após o surgimento de outros terreiros importantes, como o Centro de Umbanda de São Sebastião, dirigido pelo Pai Celso de Oxóssi, Terreiro de São Benedito de “Chica Macaxeira” e São José de Raimunda Paieira. O terreiro de Santa Bárbara e os demais que surgiram depois dele ajudaram a construir o imaginário da cidade e contribuíram para a formação de todo um patrimônio imaterial (CARDOSO; MARTINS, 2012). Segundo Lima (2012), a Umbanda começou a se expandir pelo estado de Rondônia na época da Ditadura militar e, ao mesmo tempo, ocorria a chegada de uma massa de imigrantes que trazia consigo religiões evangélicas e pentecostais que tentariam “converter” os adeptos dos terreiros na capital. De fato, muitos se tornaram fervorosos evangélicos e passaram a renegar sua antiga forma de espiritualidade (CARDOSO; MARTINS, 2012).

Na metade da década de 1970, com o início do processo de abertura política e o fim da ditadura na década de 1980, os grupos de culto afro-brasileiros passaram a ser alvo de interesse de políticos que prometiam defendê-los das violências das quais eram vítimas e representá-los nos poderes públicos. As políticas desenvolvidas para essa população geraram propaganda sobre os benefícios da

institucionalização e unificação das religiões afro-brasileiras. Com isso, ocorreu a fundação da Federação Espírita Umbandista de Rondônia (FEUR), em janeiro de 1977, meses antes das eleições municipais e estaduais. Essa ação foi conduzida pelo então MDB (Movimento Democrático Brasileiro), que oferecia “proteção” em troca de alguns favores políticos (LIMA, 2012).

Uma das estratégias para colocar a Umbanda em evidência na sociedade foi a aproximação com autoridades governamentais de níveis municipal, estadual e federal, os quais eram convidados para participarem das festas e eventos. Quando os convites eram aceitos, começava um processo de comprometimento com a Umbanda. Além disso, alguns adeptos da religião tentaram inserção na política partidária. Dentre as candidaturas às câmaras legislativas municipais, estaduais e federais, os dois principais nomes foram Enjolras de Araújo Veloso e Carlos Alberto dos Santos, fundadores da FEUR (Federação Espírita Umbandista de Rondônia) e membros do MDB (Movimento Democrático Brasileiro). Ambos tiveram papel crucial na legitimação da Umbanda no estado de Rondônia (LIMA, 2012).

Destarte, os anos 1970 e 1980 marcaram um processo de inserção da Umbanda na política a fim de conseguir legitimação perante a sociedade. Este foi um movimento nacional, de modo que, em Rondônia, não poderia ser de outra forma. Ademais, constatou-se que os povos afros e suas religiões desempenharam desde muito tempo um papel ímpar na formação cultural do estado, que necessita ser resgatada e lembrada, uma vez que todas as suas contribuições sofrem constantemente um processo de apagamento e deslegitimação.

A negação e invisibilidade impostas às religiões de matriz africana no estado de Rondônia fazem parte de uma conjuntura nacional de intolerância à diversidade religiosa, em especial a negra. Conforme base de dados do antigo Ministério dos Direitos Humanos (MDH), atualmente nomeado pelo governo Bolsonaro como Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, nos anos de 2011 a junho de 2014, em todo o território nacional por meio do Disque 100, canal do governo federal para denúncias contra violências direitos humanos, 18,25% das denúncias de discriminação religiosa no Brasil foram contra as religiões de matriz africana (BRASIL, 2018). Já entre 2015 a 2018, o número de denúncias oferecidas no mesmo órgão de ouvidoria subiu para 23,6% do total de denúncias, o que representou um aumento de 29,31%.

A partir dos dados demonstrados, notou-se um avanço nos últimos anos de registros de intolerância religiosa às religiões afro-brasileiras. Todavia, no mesmo período, o número de denúncias sem a catalogação da denominação religiosa foi de 60%, o que sugere a possibilidade de ser ainda mais expressiva a violência contra as religiões de matrizes africanas e os CTTro.

No estado de Rondônia, entre os anos de 2011 a 2018 (BRASIL, 2018), foram realizadas apenas seis denúncias pelo Disque 100 quanto à intolerância religiosa, três delas feitas por vítimas de religião evangélica. As outras três denúncias entraram na categoria de religião não informada. Diante desses dados, é essencial considerar que o estado de Rondônia, conforme Censo do IBGE

(2010)¹³³ e Ximenes (2012)¹³⁴, era composto, em sua maioria, por católicos (47,6%) e evangélicos (33,8%), sendo o estado com maior número de evangélicos do país. Segundo Freston (1993), a grande quantidade de evangélicos no estado está correlacionada aos processos de colonização entre os anos 1970 e 1980, com altas taxas de imigrantes vindos do Sul ligados ao luteranismo. Rondônia seria um caso único no país de superposição de dois tipos de protestantismo popular: o Pentecostalismo e o Luteranismo.

A predominância cristã, em especial o grande percentual de evangélicos, pode ser um fator de explicação do baixo número de dados sobre os praticantes de religiões afro-brasileiras no estado. Seguindo a hipótese de Mariano (2013), a demonização pentecostal contra as religiões afro-brasileiras pode ter relação direta com a pouca expansão dessas religiões no país, até sobre a autoidentificação religiosa dos seus adeptos.

Mesmo que as religiões afro-brasileiras sejam amplamente atingidas no país por práticas discriminatórias, a sistematização dessas denúncias no estado de Rondônia é praticamente nula. Por meio de pesquisas feitas em mídias digitais, foram encontrados dois relatos de intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras no estado. Os dois casos envolveram adeptos da Umbanda. O primeiro relato ocorreu no município de Porto Velho (RO): um homem de 42 anos teria agredido a cunhada de 23 anos. Segundo a jovem, eles discutiam por ela ser umbandista, o acusado também não gostou de ver a jovem acendendo velas na casa e por isso deu um tapa no rosto da vítima (RONDONIAOVIVO, 2018)¹³⁵. O segundo caso aconteceu no município de Cacoal (RO), envolvendo um homem de 35 anos, que foi conduzido até a delegacia, após interromper um culto de Umbanda e chutar a vasilha de pipoca que estava sendo entregue como oferenda em uma mata. Um jovem segurava a oferenda na hora do ataque, surgindo alguns hematomas em consequência do golpe. O suspeito ainda ameaçou os fiéis com um pedaço de madeira e colocou fogo no mato para queimar a oferenda. Segundo relato do próprio suspeito, ele teria mesmo chutado a oferenda, pois o grupo estaria fazendo “macumba” na frente da sua casa e isso o teria irritado (ADERBAL, 2016)¹³⁶.

¹³³ IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010 das religiões de Rondônia. Rio de Janeiro: **IBGE**. 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ro/pesquisa/23/22107>. Acesso em 30 jun. 2020.

¹³⁴ XIMENES, M. População evangélica em Rondônia cresceu 6,6% em 10 anos. **G1 Rondônia**. Rondônia. 29 de jun. 2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2012/06/populacao-evangelica-em-rondonia-cresceu-66-em-10-anos.html>. Acesso em 02 de mai. 2020.

¹³⁵ RONDONIAOVIVO. Intolerância: Por causa de religião, mulher apanha do cunhado enquanto acendia velas. **Rondoniaovivo**. Rondônia, 06 de jul. 2018. Disponível em: <https://rondoniaovivo.com/policia/noticia/2018/07/06/intolerancia-por-cao-de-religio-mulher-apanha-do-cunhado-enquanto-acendia-velas-na-madruogada.html>. Acesso em: 02 de mai. 2020.

¹³⁶ ADERBAL, R. Homem invade culto de umbanda em RO, chuta oferenda e coloca fogo. **G1 Cacoal e Zona da Mata**, Cacoal, 11 jul. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/ro/cacoal-e-zona-da-mata/noticia/2016/07/homem-invade-culto-de-umbandistas-chuta-oferenda-e-coloca-fogo-em-ro.html>. Acesso em: 02 de mai. 2020.

Independentemente dos casos noticiados, a baixa quantidade de relatos na mídia do estado surpreende. Isso pode levar a várias conclusões: ou os casos não chegam à esfera pública e aos órgãos competentes ou quando chegam são tomados como questões de menor importância. Da parte da imprensa, existe ainda um baixo interesse pela temática e a dificuldade de promover pensamento crítico e transformador (BRASIL, 2016).

ASPECTOS AFRO-RELIGIOSOS DO MUNICÍPIO DE CACOAL/RO

210

No município de Cacoal, cidade localizada a 480 km de Porto Velho/RO, de sua população de aproximadamente 80 mil habitantes, cerca de 75 mil declaram-se cristãos, católicos ou evangélicos (IBGE, 2010). Dados como esse são importantes para pensar como a predominância do cristianismo ocorre nos interiores de Rondônia e como essa predominância, somada ao racismo e ao antagonismo cristão, leva ao silenciamento de expressividades religiosas afro-brasileiras (NOGUEIRA, 2020). Segundo Silva (2007), percebe-se que a dinâmica do cristianismo neopentecostal com seu antagonismo pressupõe uma luta simbólica e material com a diferença. Seguindo essa lógica dualista, o imaginário popular e os espaços afro-religiosos funcionam como campo de livre ação de “demônios” ou “espíritos ruins”.

Em Cacoal, o primeiro terreiro umbandista foi oficializado em 1982, intitulado Tenda de Umbanda Caboclo Pena Verde e localiza-se na região central da cidade mantendo-se ainda hoje como o terreiro mais popular da cidade, surgindo a partir dele a Casa de Iemanjá. Dentre as dificuldades enfrentadas na abertura do Terreiro Pena Verde, a Mãe de Santo responsável revelou que a oficialização da casa como um templo enfrentou imensa resistência, além dos diversos ataques sofridos de grupos cristãos com a abertura do local, dilema esse que, quase 30 anos depois, não foi tão problemático na abertura da Casa de Iemanjá, a qual o pai de santo responsável tomou a liberdade de abrir assim que concretizou o sacerdócio.

Em torno de 2012, o terreiro Ilê Axé Xangô Alafin Obalubé foi formado por uma Mãe de Santo com um longo histórico familiar na Umbanda. E assim como a Casa de Iemanjá, esta casa localiza-se em uma região periférica da cidade, e é frequentada por diversos moradores do seu bairro. Apesar desse arco temporal entre as fundações dos terreiros, os relatos sobre o preconceito religioso sofrido pelas casas são semelhantes, a hostilidade das vizinhanças e os ataques das comunidades evangélicas têm espaço importante de obstáculo na história das casas de Umbanda cacoalenses. O município de Cacoal conta hoje com quatro terreiros de Umbanda, um na região central e três mais aproximados das periferias. Estes terreiros, até o momento, não foram explorados de maneira a compreender as particularidades dos processos de preconceito que os frequentadores desses centros religiosos vivenciam.

METODOLOGIA

Esta pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Ciências Biomédicas de Cacoal e aprovada sob parecer CAAE18181319.3.0000.5298. Trata-se de um estudo de natureza qualitativa de caráter exploratório, com entrevistas semiestruturadas, realizado na cidade de Cacoal, município localizado no centro-sul de Rondônia, à distância de 480 km da capital Porto Velho.

O processo de recrutamento dos participantes se deu por meio de uma amostra não probabilística do tipo bola de neve, na qual indivíduos já selecionados indicam outros para participarem. No presente estudo, os líderes religiosos dos respectivos CTTro indicaram pessoas para participar do estudo e estas indicaram outras pessoas, e assim sucessivamente. A amostra da pesquisa foi composta por 30 indivíduos de três diferentes terreiros da cidade, que foram selecionados a partir dos critérios de inclusão; 1) ter idade igual ou superior a 16 anos, 2) frequentarem o terreiro a seis meses ou mais. Os critérios de exclusão foram; 1) apresentar prejuízo cognitivo que impeça a compreensão do estudo e seus objetivos e processo, 2) não presença no local da entrevista no horário marcado.

A coleta de dados ocorreu entre os meses de setembro de 2019 a março de 2020. Sucedendo em uma única fase, que consistiu na explicação dos objetivos do estudo, assinatura de Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE), aplicação de questionário sociodemográfico, e por fim a entrevista semiestruturada. As entrevistas foram realizadas nos terreiros, em dia e horário previamente acordados com as lideranças de cada terreiro e em espaço cedido por cada líder religioso, a fim de serem realizadas de forma privada e individual, levando em consideração o conforto do entrevistado e o sigilo. Cada entrevista durou em média 40 minutos, em que foram feitas as seguintes perguntas disparadoras; 1) O que você entende por intolerância religiosa? 2) Você já presenciou alguma prática de intolerância religiosa? 3) Você alguma vez já sentiu que foi tratado(a) com preconceito ou discriminação por causa de sua religião? 4) Você convive em um contexto onde você sente receio de falar que é praticante de uma Religião de Matriz Africana? 5) Você se sente representado(a) por alguma área da mídia? 6) Em algum momento ou evento você se sentiu impedido(a) ou ameaçado(a) por fazer parte dessa religião? 7) Por que você acha que as pessoas se sentem desconfortáveis com a religião?

Todas as entrevistas foram gravadas e salvas em uma pasta do *Google Drive*. Posteriormente foram transcritas e analisadas por meio da Análise de conteúdo de Bardin. A de Análise de Conteúdo (AC) é um método de estudo das comunicações que analisa o que foi dito nas entrevistas ou observado pelo pesquisador, podendo ocorrer por classificações de ordem temática, semântica, verbal, entre outras, que auxiliam na compreensão do que está por trás dos discursos (SILVA; FOSSÁ, 2015). Utilizaram-se como referência as fases de AC propostas por Bardin (2010): a) organização da análise; b) codificação; c) categorização; d) tratamento dos resultados, inferência e a interpretação dos resultados. A categorização foi de natureza temática. Segundo Bardin (2010) esse tipo de categoria diz respeito a uma regra de recorte de sentido, que consiste em

descobrir os núcleos de sentido que compõem a narrativa e cuja presença pode significar alguma coisa para o objetivo escolhido.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

A amostra desta pesquisa foi composta por membros ativos de três dos quatro terreiros de Umbanda de Cacoal, sendo entrevistados 30 indivíduos, 50% do sexo feminino e 50% do sexo masculino. Quando entrevistados, 40% declararam-se como brancos, 36,7% pardos e 23,3% negros, revelando uma diversidade étnica dentre os adeptos dessa religião, o que coaduna com os estudos de Prandi (2003). Em relação à renda mensal, 13,3% dos entrevistados recebiam até um salário mínimo, 43,3% declararam renda de um a três salários mínimos, 16,7% de três a seis salários, 3,3% de seis a nove salários, 3,3% de nove a doze salários e 20% não declararam. Tais dados corroboram com o que Prandi (2003) aponta como sendo umas das mais profundas mudanças nos seguidores de religiões afro-brasileiras, que são os adeptos de classe média e de origem não africana.

As discussões propostas neste trabalho foram feitas por meio de categorias extraídas da Análise de Conteúdo das entrevistas com os participantes dos três terreiros de Umbanda em Cacoal conforme apresentado abaixo.

Quadro 1- Categoria: Intolerância religiosa/racismo religioso.

DESCRÇÃO: A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA CONTRA AS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS ENVOLVE DIRETAMENTE O RACISMO, O PRECONCEITO DE CLASSE E A DESINFORMAÇÃO		
Subcategoria	Descrição	Segmentos de fala
Percepção de intolerância religiosa	Aquilo que se entende por intolerância religiosa	<p>“[...] Olha eu acredito que essa intolerância que eles falam é uma falta de conhecimento do outro, né [...]” - L, 51 anos, fem.</p> <p>“[...] É o preconceito e a falta de informação das pessoas com as religiões afro[...]” - R, 47 anos, fem.</p> <p>“[...] Intolerância religiosa é mais um preconceito estabelecido pelo ser humano [...] esse preconceito não vem de agora, mas vem desde os africanos [...]” - K, 23 anos, fem.</p>

<p>Percepção de racismo e preconceito de classe</p>	<p>Compreensão de que o racismo e o preconceito de classe social se relacionam a intolerância religiosa contra religiões afro brasileiras</p>	<p>“[...] Em primeiro lugar, a turma fala que não tem preconceito. Mas tem preconceito. Questão da minha cor é preconceito, questão financeira tem preconceito, e a questão da religião [...]” - M, 46 anos, fem.</p> <p>“[...] Então, o problema nosso é o racismo, porque hoje é bonitinho (falar) ‘intolerância’, né? Porque ela vem pra encobrir o racismo [...]” - C, 55 anos, masc.</p> <p>“[...] então a Umbanda ela vem com uma carga histórica muito grande de preconceito, tanto de classe, quanto de raça, infelizmente é um padrão que se estabeleceu no Brasil [...] e tudo que era diferente tem uma visão negativa, então tem uma carga preconceituosa muito grande, em relação à raça, etnia e afins [...]” - K, 23 anos, fem.</p>
<p>Evidências de intolerância religiosa</p>	<p>Experiências diretas de preconceito, discriminação, violência física ou verbal</p>	<p>“[...] Por exemplo, eu tinha muitos clientes e quando eles descobriram que sou de Umbanda metade se afastou [...]” - M, 46 anos, fem.</p> <p>“[...] A pior intolerância que passei em minha vida foram duas, a primeira ser chamado de negro nojento macumbeiro, e a segunda foi o ‘bonde de Jesus’ entrar no meu terreiro e quebrar todos os meus santos [...]” - C, 55 anos, masc.</p> <p>“[...] quando eu comecei a frequentar a Umbanda eu tinha muitos amigos, e nesse período, começaram a se afastar, quase todos né, os que ficaram foram amigos mesmo [...]” - E. 34 anos, masc.</p>

A categoria “Intolerância religiosa/racismo religioso” foi formada a partir de três subcategorias que envolvem a interpretação dos participantes sobre o que é intolerância religiosa, relação do racismo nas práticas de intolerância contra religiões afro-brasileiras e experiências de preconceito, discriminação, violência física e/ou verbal.

A primeira subcategoria, “Percepção de intolerância religiosa”, demonstra que 90% dos entrevistados mencionam a desinformação sobre outras religiões afro-brasileiras como um dos fatores principais para a intolerância religiosa:

“É o preconceito e a falta de informação das pessoas com as religiões afro [...]” - C, 47 anos, fem.

Amaral (2018) pontua que a falta de informações, mesmo que as mais básicas, sobre as religiões afro-brasileiras, aliadas a informações falsas e a preconceitos estabelecidos por outras religiões, principalmente religiões cristãs

(católicos e evangélicos), contribui para a intolerância contra religiões afro-brasileiras. Outro aspecto levantado por Nathalia Fernandes (2017) é que esse preconceito gerado pela desinformação sobre as religiões afro-brasileiras tem sua gênese no passado colonial escravista, com extenso domínio da igreja católica e demonização de qualquer prática religiosa de origem africana. Os ritos africanos eram vistos como rituais de magia, feitiçaria e afins, sendo majoritariamente proibidos. Com a Constituição da República, pouco se muda nesse cenário, são criados mecanismos de regulação criminalizando práticas religiosas que envolvessem algum tipo de “curandeirismo” ou “magia”.

Silva (2007) ainda assinala que a intolerância e o preconceito atual são muito influenciados pela propagação e consolidação de igrejas pentecostais e neopentecostais no século XX, a partir dos anos 50. As práticas de incorporação na Umbanda e Candomblé são rotuladas como possessões demoníacas, sofrendo um processo massivo de desinformação que apaga os reais significados dessas práticas.

Nesse contexto, as práticas de desinformação que fomentam a intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras têm suas raízes histórico-sociais determinadas, nascendo em um contexto de opressão colonial pelo regime escravista, desenvolvendo-se por meio da ação no próprio estado e na contemporaneidade, sendo amplamente influenciadas pela demonização de igrejas pentecostais e neopentecostais.

Na segunda subcategoria, “Percepção racismo e preconceito de classe”, 76,66% dos participantes responderam que a intolerância religiosa contra religiões afro-brasileiras está diretamente relacionada ao racismo e ao preconceito de classe social em nossa sociedade:

“Em primeiro lugar a turma fala que não tem preconceito. Mas tem sim preconceito. Questão da minha cor é preconceito, questão financeira tem preconceito, e questão da religião.” - M, 46 anos, fem.

Para Florestan Fernandes (2008), nossa sociedade de contexto de capitalismo dependente não superou as relações étnico-raciais do escravismo para circunscrevê-las em relações estritamente classistas, dado que os vínculos tradicionais, marcados pelo papel do “senhor branco” perante o “negro submisso”, permanecem presentes mesmo com a passagem da abolição para o apogeu do “trabalho livre”. Nesse sentido, o que se mostra como um fenômeno de rejeição às religiões de matriz africana relaciona-se à negação da identidade negra no Brasil.

Fator importante também levantado por Nathalia Fernandes (2017) é que o processo de intolerância contra religiões afro-brasileiras tem como base o racismo sócio-historicamente construído, que se forma na colônia com o regime escravista. Essa estrutura colonial vai determinar por meio de relações de dominação o apagamento e demonização da cultura africana.

Souza (1983) justifica que em sociedades multirraciais como o Brasil a raça tende a exercer funções simbólicas de valoração ou estratificação social. A categoria racial possibilita a distribuição dos sujeitos em diferentes posições de classe, conforme sua relação com o padrão racial da classe/raça dominante. Sendo assim, pensar raça é pensar um critério ideológico que engendra posições na

estrutura de classes. A estrutura escravocrata vai representar o negro como inferior, utilizando seus aparelhos de dominação para isso. Com o fim desse sistema econômico e social, essa representação torna-se obsoleta, sendo necessárias novas justificativas que legitimam os processos de espoliação social em que a população negra se mantém.

Aqui vão ser isolados certos comportamentos, produzidos pela própria condição de opressão, e também aspectos culturais e religiosos. É nessa dinâmica social, de exploração e inferiorização cultural, que se criam as possibilidades socio-históricas de demonização e negação do sujeito negro, e isso vai se evidenciar no processo de racismo religioso.

Assim sendo, percebe-se que as violências percebidas pelos membros dos terreiros estão perfeitamente unidas à violência racial. As considerações dos filhos de terreiro expressam as formas de negação da alteridade negra, da violação dos saberes, culturas e espiritualidade afrodescendentes que ao longo do tempo se veem submetidas a um projeto nacional de genocídio da pessoa e da cultura negra (NASCIMENTO, 1978, GONZALEZ; HAZENBALG, 1982).

Conforme relato de 'M', a violência contra a religião afrodescendente encontra-se sobreposta a uma série de outras violações, como raça e classe. Nesse sentido, a participante da Umbanda demonstra consciência da interseccionalidade das violências a que sua vida está subjugada. A configuração entre raça, gênero e classe é uma forma de tornar a vida das pessoas negras, em especial das mulheres, ainda mais vulneráveis às truculências dos sistemas de dominação e poder (DAVIS, 2016).

Os discursos evidenciados por essas subcategorias indicam que a religião é espaço para consideração das vivências de seus membros e de representação de suas dores, favorecendo a compreensão política e social da situação de desigualdades que afligem a população negra. Os entrevistados manifestaram de modo coeso o entendimento das intersecções sociais a que estão atrelados. Logo, suas falas mostraram-se ecoar conscientemente a partir das experiências de múltiplas vivências de desumanização impostas pela posição social a que foram determinadas as suas vidas (RIBEIRO, 2017).

Na terceira subcategoria, “Evidências de intolerância religiosa”, 80% dos participantes entrevistados afirmaram que já sofreram algum tipo de preconceito, discriminação e até mesmo violência física ou verbal:

“A pior intolerância que passei em minha vida foram duas, a primeira ser chamado de negro nojento macumbeiro, e a segunda foi o bonde de Jesus entrar no meu terreiro e quebrar todos os meus santos.” - C, 55 anos, masc.

Para Oliveira (2011), as práticas de preconceito, discriminação e violência contra as religiões afro-brasileiras têm sua gênese no próprio contexto colonial escravista, tendo o próprio sujeito negro como objeto de violência desse sistema. A religiosidade negra foi depreciada, seus participantes transformados em feiticeiros, seus lugares de cultos invadidos, destruídos, seus símbolos ridicularizados e ignorados. Todas essas atitudes são carregadas de violência verbal e física contra

o praticante de religião afro e seu espaço de culto, o que gera diretamente baixa autoestima, insegurança e desvalorização cultural.

As narrativas transcritas expõem a natureza interseccional entre o racismo e o preconceito religioso, já que estas categorias, no tocante às religiões afro-descendentes, não operam de modo separado, há uma interação para produção e reprodução das desigualdades sociais (BILGE, 2008). Na fala de M, 46 anos, fem. e C, 55 anos, masc. percebe-se a intimidade estabelecida entre o racismo, as desigualdades de classe e a violência religiosa, nesse sentido, a discriminação religiosa se apropria da história de marginalização e inferiorização de tudo aquilo que pertence ao povo negro para reduzir sua religião à dimensão do “nojo”, da heresia, da pecaminosidade. É importante considerar que a inferiorização às religiões afro-brasileiras refletem o peso da cultura da animalização do negro que ao longo da história social do Brasil foi reduzido a um ser bestial (CÉSAIRE, 1978). Tornar o povo negro em algo não humano produz consequência não apenas à sua identidade mas a tudo que ele é, produz, ou faz (FANON, 1968).

Para tanto, as religiões afro-brasileiras, tratadas com asco por seus algozes, reflete uma longa história que fez do povo negro um ser miserável, animal e primitivo. Logo, a lógica que fomenta este preconceito é aquela que deriva da concepção que um ser primitivo não poderia produzir uma consciência objetiva e elevada. Assim, a demonização de religiões como o Candomblé e a Umbanda dizem respeito a força do pensamento colonial que entendia a pessoa negra como um ser despossuído de intelectualidade, sabedoria e espiritualidade (FANON, 1968).

Ainda nesse sentido, Silva (2007) afirma que, insuflados por essa crença de representação demoníaca das religiões afro-brasileiras, praticantes de religiões pentecostais e neopentecostais invadem terreiros com a intenção de destruir altares, quebrar imagens e exorcizar os frequentadores. Na periferia do Rio de Janeiro, práticas de destruição de terreiros e ameaças a seus participantes acontecem cada vez com mais frequência pelos integrantes do chamado “Bonde de Jesus”, grupo formado por traficantes evangélicos, altamente influenciados pelas crenças pentecostais e neopentecostais de demonização das religiosidades afro-brasileiras (PINEZI, 2019)¹³⁷.

Como podemos perceber, as práticas de intolerância religiosa contra as denominações de origem afro-brasileiras, tem raízes em práticas históricas de demonização, violação e discriminação dos saberes religiosos afrodescendentes. Na contemporaneidade, igrejas pentecostais e neopentecostais são grandes responsáveis pela manutenção de crenças que demonizam as religiões afro-brasileiras. Tais crenças emergem do cânone viciado e corrompido da lógica racial que tornou o negro um sujeito ínfimo e primitivo, a ponto de ser ele mesmo a ordem do mal, o inimigo social que deve ser exterminado, não devendo sobrar nada que dele se possa fazer menção (FOUCAULT, 1968). É nesse sentido que reafirmamos

¹³⁷ PINEZI, Ana Keila Mosca. O Bonde de Jesus e o “narcopentecostalismo”: racismo e intolerância religiosa no Brasil da Era Bolsonaro. *Diário do Centro do Mundo, S.I.*, 30 de ago. 2019. Disponível em: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/o-bonde-de-jesus-e-o-narcopentecostalismo-racismo-e-intolerancia-religiosa-no-brasil-da-era-bolsonaro/>. Acesso em: 29 de mai. 2020.

que a prática de intolerância religiosa surge no contexto das violências raciais que tornaram o povo negro como um verdadeiro inimigo social a ser execrado da sociedade, ou seja, a violência praticada contra as religiões afro-brasileiras se desenvolve no campo das produções de desigualdades sociais que se alimentam do racismo para pôr nas periferias da humanidade as populações negras, interseccionando, desse modo o racismo, as classes e os gêneros para a construção da exclusão das religiões de matriz africana.

217

Nesse contexto, as falas dos entrevistados expõem de modo concreto a truculência com que são tratadas as religiões de matriz africana no Brasil. Trata-se da desvalorização que ocorre pela linguagem do desrespeito e destruição de seus símbolos e espaços sagrados, tais práticas são alimentadas pela crença resiliente da figura negra desespiritualizada, animalizada, agressiva e hostil. Em livro publicado em 1988, com o título “*Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios?*”, o bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, já na introdução afirma:

Há muito tempo venho orando por pessoas, as quais na sua grande maioria tiveram ligações com o espiritismo nas suas diversas facetas. Milhares de pais-de-santo e mães-de-santo se transformaram em cristãos sinceros e tementes a Deus, após participarem de reuniões em nossas igrejas. [...] Sempre desejei colocar em um livro toda a verdade sobre os orixás, caboclos e os mais diversos guias, os quais vivem enganando as pessoas e fazendo delas “*cavalos*”, “*burrinhos*” ou “*aparelhos*”, quando Deus as criou para serem a Sua imagem e semelhança (MACEDO, 2002, p. 05, grifos nossos).

Discursos como o de Edir Macedo ilustram claramente a desvalorização e degradação com que as religiões de origem africana são abordadas. A linguagem zoológica e inferiorizante com que os intolerantes ao Candomblé, Umbanda, Omolokô, entre outras, utilizam para referir-se aos seus praticantes serve para justificar os atos de violências, uma vez que os fazem para “*livrar-lhes*” do engano e dos demônios despertados pelos seus ritos espirituais. Em um estado como o de Rondônia, em que as religiões de matrizes africanas são de fato uma minoria, religiões dominantes acabam por promover uma verdadeira “*teologia de aniquilamento da diversidade*” por incitar, por meio dos seus discursos, a negação das existências negras como outras vidas repletas de direitos, afetos, sensibilidades e espiritualidade.

Quadro 2- Categoria: Expressividade e identidade religiosa

Descrição: A identidade afro-religiosa, em decorrência das vivências sociais e discursos midiáticos, é formada a princípio pela vergonha e medo

Subcategoria	Descrição	Segmentos de fala
<p>As expressões de afro religiosidade em contato com a sociedade</p>	<p>Vivências envolvendo aceitação e assimilação da religiosidade</p>	<p>“[...] eu tinha muita vergonha de falar, não vergonha por ser da religião, mas vergonha, por medo de ser, sei lá discriminada, os caras falando assim sabe, tava fazendo brincadeira, e eu ficava me sentindo ofendida, então falava que era católica, eu fui falar (da Umbanda) mais no ensino médio, onde eu não me importava muito, mas eu tinha muito medo de não ser aceita pelas pessoas, pelas minhas amigas, ainda mais que todas elas eram da igreja, então eu tinha bastante medo [...]” - S, 17 anos, fem.</p> <p>“[...] eu cresci numa igreja evangélica né, então pra gente lá dentro, isso aqui sempre foi do demônio, sempre foi uma coisa que te atrasaria, sabe? Até mesmo, tipo, até doce de Cosme e Damião a gente não podia comer porque iria atrasar a nossa vida. [...]” - D, 20 anos, fem.</p> <p>“[...] meu filho de 5 anos tava indo pra capoeira eu fui lá, aí chegou lá eu fui e falei assim para o professor né, o tutor deles, perguntei assim: ‘você sabe alguma música do mestre Zé Pretinho?’ aí respondeu assim: ‘eu sei mas eu não posso nem cantar porque aqueles meninos ali é filho de pastor da Batista’, eu falei, ‘sério?’ ele falou, ‘sério’, falei, ‘você tá brincando?’ aí ele falou ‘uma vez eu cantei aí o pastor ouviu e disse que se eu cantasse de novo ia tirar os meninos da capoeira’ [...]” - B, 37 anos, fem.</p>

<p>O papel da mídia e da arte para o fortalecimento da identidade religiosa</p>	<p>Experiências subjetivas sobre representatividade artística ou midiática</p>	<p>[...] No caso, a umbanda... o candomblé, ele é muito representado no samba, no pagode, até mesmo hoje no rap, sabe? É muito cantado e... é uma área que a gente vê bastante representatividade [...]” - D, 20 anos, fem.</p> <p>“[...] sobre o meu caso né, dessa agressão, foi televisionado, quando a gente chegou, e assim o apresentador passou uma reportagem, e o apresentador debochou no dia! Ele falou” é, gente... a gente sabe que não é certo, mas também não é errado, e esse tipo de coisa a gente só não vai falar nada entendeu? foram essas palavras, eu estou parafraseando ele... [...]” - P, 20 anos, masc.</p> <p>“[...] mas acho que nos anos 80 meio que era um assunto interessante, assim como nos anos 90, as novelas tratavam de espiritismo, a própria Manchete tinha uma minissérie chamada “mãe-de-santo”, com uns 30 episódios, e o enredo era a vida dentro do Candomblé, então ela explicava e às vezes naturalizava isso, e hoje você não vê isso sem várias notas de repúdio de político ou pastor, ou de um político pastor, às vezes até quando mostra, mostra algo completamente controverso [...]” - Z, 39 anos, masc.</p>
---	--	--

A categoria “Expressividade e identidade religiosa” foi formada a partir de duas subcategorias que se concentram em abarcar as vivências, percepções e crenças a respeito da própria religiosidade e dos obstáculos que a sociabilidade pode desenvolver ao longo da vida.

A primeira subcategoria concentrou-se nas vivências em que a autoafirmação da identidade e das expressões religiosas foi questionada ou sofreu represálias. Dentre os entrevistados, 93% mencionaram ter ou já ter tido receio de falar da própria religiosidade em algum momento da vida, principalmente no contexto de trabalho ou espaço escolar:

“[...] mas eu tinha muito medo de não ser aceita pelas pessoas, pelas minhas amigas, ainda mais que todas elas eram da igreja, então eu tinha bastante medo [...]” - S, 17 anos, fem.

Os entrevistados mais jovens, inclusive, referiram, em sua maioria, definir-se para os outros como católico, fenômeno esse não tão incomum. Jensen (2001) e Prandi (2004) formulam esse processo como uma característica comum entre os terreiros afro- religiosos, onde era necessário camuflar seus ritos, santos e títulos como manifestações católicas, tendo em vista os ataques e proibições que poderiam sofrer inclusive de polícias.

O *déficit* do ensino religioso escolar soma-se aos preconceitos e racismos religiosos da sociedade brasileira, fator contribuinte para os constantes relatos de

bullying escolar, e a escola torna-se um espaço de normatividade branca. Silva Jr. (2002) e Trindade (1994) discutem esse caráter punidor das instituições educacionais, que pressupõe a diferença como inimiga de uma proposta normativa. Como Trindade (1994) argumenta, esperar que o sistema econômico de capitalismo dependente possa preocupar-se com uma educação pautada nas diferenças culturais e raciais é impensável, de modo que tanto as estruturas socioeconômicas quanto os sistemas educacionais jamais verão isso como uma prioridade, enfraquecendo as tentativas de inserção de culturas diferentes da normativa, normativa essa descrita por Pinheiro (2014) como “o espelho quebrado da branquidade”. E tendo em vista que não podemos resumir esse fator ao contexto escolar nem às instituições brasileiras, como já abordamos aqui, Silva Jr. (2002) argumenta que, embora as políticas de promoção da igualdade racial possam sim diminuir as taxas de preconceito e discriminação, precisamos lembrar de que é preciso concentrar-se também nas raízes estruturais desse problema, que apenas por meios educacionais e pedagógicos é possível transformar.

Pensar então as propostas educacionais de descolonização pressupõe a transformação de regimes de verdade em regimes de diferença. Se levarmos em conta que os moldes estruturais e culturais os quais instituímos normativamente, chegamos à conclusão que forçamos e construímos indivíduos a partir de um eurocentrismo que Pinheiro (2014) discute como branquidade, uma identidade racial e cultural que jamais foi olhada como identidade racial e cultural por ter sido vista desde os primórdios racistas do Brasil colonial como uma norma para o sujeito ideal.

As discussões de Pinheiro (2014) mostram que o não lugar do negro pressupõe o lugar de alguém, a demonização dos ritos africanos terá como alicerce também as bases do antagonismo e do dualismo cristão, que parte do ponto dicotômico de “bem e mal”, logo “tudo que não é bom (meu ideal de bom) é mau e, assim, meu inimigo”, concepção que, como já pontuado neste artigo, nunca se encerra em aspectos isolados. Esse “inimigo” nunca é apenas um rito religioso, mas uma série de aspectos de uma cultura. A igreja neopentecostal como instituição do capitalismo dependente não demoniza os ritos africanos por serem diferentes, mas por serem africanos, por serem “o oposto” do sujeito branco e ideal. Essa frustração da identidade religiosa institui o medo como um afeto central de qualquer tentativa de expressividade religiosa.

A segunda subcategoria deste tópico concentrou-se em colher discursos que envolvessem o empoderamento e fortalecimento da identidade afro-religiosa a partir da mídia ou da arte. Verificou-se que 88% dos entrevistados disseram que raramente se sentiam representados pela mídia em geral, mas guardavam grande admiração por artistas que expressavam a afro-religiosidade por meio da sua arte:

[...] a própria Manchete tinha uma minissérie chamada “mãe-de-santo”, com uns 30 episódios, e o enredo era a vida dentro do Candomblé, então ela explicava e às vezes naturalizava isso, e hoje você não vê isso sem várias notas de repúdio de político ou pastor, ou de um político pastor, às vezes até quando mostra, mostra algo completamente controverso [...] - Z, 39 anos, masc.

A expressividade afro-religiosa é muito característica do samba e da música negra brasileira, como expressividade artística de caráter popular evidencia um

empoderamento peculiar de uma identidade negra por se manifestar como arte da mais alta qualidade. Prandi (2004) argumentou bastante sobre o papel engrandecedor da música brasileira e da arte em geral para o fortalecimento dessa identidade. Essa qualidade fortalecedora do samba talvez seja, na contemporaneidade, um papel adequado ao *rap* brasileiro, também de raiz periférica e negra. Diversos *rappers* reafirmam suas origens afro-religiosas em suas canções, assim como fizeram antigos sambistas brasileiros, e atingem, como é de seu caráter, um público jovem e adolescente que tem cada vez menos medo de expressar sua religiosidade.

Nos últimos 30 anos, apesar das diversas medidas tomadas quanto à proteção do estado laico, no âmbito da mídia, verifica-se um tremendo pudor para tratar as questões afro-religiosas. Prandi e Santos (2017) discutem como fator o surgimento expressivo da bancada evangélica que, criada em 1986, tem ganhado forma e força crescente nos últimos anos, conservadora em um sentido geral, a bancada evangélica constitui quase que um ativismo para a aprovação de projetos conservadores. Um ativismo que trabalha incansavelmente em criticar discursividades inclusivas tanto na política quanto na mídia e na arte. Tendo em vista que entre as décadas de 80 e 90 foi possível observar diversos trabalhos nas televisões que expressavam as culturas umbandistas e candomblecistas, entre adaptações das obras de Jorge Amado e Dias Gomes para minisséries de sucesso, como *O pagador de Promessas*, que foi triunfo internacional e abordava diretamente o preconceito religioso, até entrevistas com babalorixás famosos sobre a própria fé transmitidas em horário nobre. Ao olharmos para a mídia hoje, identifica-se uma resistência e um repúdio bem maior dessa comunidade político-evangélica. Mas, é claro que esse papel não cabe apenas ao contexto da mídia nacional, essa estética conservadora estende-se aos setores mais locais e regionais da mídia e desestimula cada vez mais as expressividades e resistências afro-religiosas.

A frustração em se autoafirmar e ser vítima de chacotas e piadas, o que se mostrou comum nos contextos escolares, transfigura-se ainda mais agressiva nesses espaços midiáticos, que deveriam funcionar como espaço de denúncia das camadas mais inaudíveis das classes populares e tornam-se repetição de um discurso hegemônico, preconceituoso e elitista. Mesmo que no âmbito nacional os discursos preconceituosos e de chacota dos seus agentes sejam por diversas vezes reprimidos pelas instituições, o domínio da mídia local acaba falhando nessa fiscalização, atingindo as camadas mais regionais da população, ou seja, em seu próprio território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo apresenta uma tentativa de compreender e pôr em evidência a realidade de intolerância, racismo e discriminação vivenciada pela comunidade afro-religiosa de um município no interior de Rondônia e as consequências disso na subjetividade e identidade dessas pessoas. O estado de Rondônia é marcado pela predominância de grupos evangélicos e católicos, nos quais o fundamentalismo religioso somado ao racismo forma uma problemática única.

Desse modo, não se pode falar apenas em “intolerância religiosa”, o termo mais adequado seria “racismo religioso”, como aponta Nathalia Fernandes (2017), visto que essa intolerância é um reflexo do racismo que estrutura a sociedade brasileira e que somado ao fundamentalismo religioso pode causar danos graves aos indivíduos afro-religiosos. Destarte, diante da escassez de estudos sobre a temática, na região da Amazônia ocidental, que visem explicitar a realidade da comunidade afro-religiosa perante o racismo religioso, este é um passo importante para a compreensão desse fenômeno e possíveis aprofundamentos.

A pesquisa objetivou investigar a existência da intolerância e sua interseccionalidade com o racismo estrutural em nosso país. Por meio da análise de conteúdo das entrevistas de 30 adeptos de diferentes terreiros de Umbanda de Cacoal/RO. Os resultados obtidos confirmaram a nossa hipótese de que esses participantes já sofreram ou sofrem episódios marcados pela intolerância religiosa e que isso se encontra presente nas vivências diárias dos indivíduos, afetando sua identidade, percepções, crenças, em intersecção com o racismo estrutural. Os relatos de violência verbal e física mostram-se comuns na vivência da maioria dos participantes, demonstrando a cotidianidade da violência a que esses grupos são submetidos.

Além disso, as mídias locais em seus sensacionalismos mostraram-se fortes instrumentos para o fortalecimento desses estigmas, propagando discursos conservadores e fundamentalistas a partir desse tema. Os programas e eventos evangélicos presentes nas mídias foram mencionados também como uma amostra explícita do preconceito religioso. Apesar disso, a arte mostra-se um instrumento forte do fortalecimento de uma identidade afro-religiosa, as novelas noventistas, o samba e o *rap* constroem-se como uma expressividade autêntica e orgulhosa das religiões de matriz africana.

O atual trabalho foi uma tentativa de investigação de uma problemática pouco discutida em nossa realidade no estado. Entretanto, existem limitações na pesquisa que podem ser observadas no tamanho pequeno da amostra, não sendo possível traçar as diferenças socioeconômicas entre os terreiros pesquisados. Além disso, um dos quatro terreiros da cidade de Cacoal ficou fora da amostra, pois não permitiu que os pesquisadores realizassem as entrevistas. Houve também certa dificuldade na comunicação com alguns entrevistados, que não conseguiram compreender o que havia sido perguntado, de modo que o entrevistador pode não ter sido suficientemente acessível em sua fala.

Com o presente estudo, então, não pretendemos esgotar a temática em questão, visto que este é um trabalho de primeira aproximação com uma realidade que até o momento não havia sido estudada, de modo que há questões em aberto,

como as estratégias de resistência dessas comunidades perante o racismo religioso e, ainda, questões que podem ser abordadas em estudos distintos, que envolvam outras perspectivas da mesma problemática; estudos que trabalhem, por exemplo, como a escola lida com a questão religiosa ou ainda qual a concepção das comunidades evangélicas sobre o racismo religioso que as religiões afro-brasileiras vivenciam.

Ademais, este trabalho teve como objetivo principal lançar luz sobre o problema do racismo religioso e espera-se que a partir disso seja possível o aprofundamento da questão, que é ampla, complexa e urgente.

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ALBANO, F. A justificação pela fé no pentecostalismo clássico/neopentecostalismo. Azusa - **Revista de Estudos Pentecostais**, v. 4, p. 63-80, 2013. Disponível em: <<http://azusa.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/33/32>>. Acesso em: 4 de ago. de 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- AMARAL, Carolina Pereira da Costa. **A construção do ódio através da desinformação e a luta pela garantia da liberdade religiosa**: a situação da umbanda frente aos ataques às religiões afro-brasileiras no Rio de Janeiro. 2018. p. 54. TCC (Graduação) - Curso de Biblioteconomia e Gestão de Unidade de Informação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <<https://pantheon.ufrj.br/bitstream/11422/11875/1/CPCamaral.pdf>>. Acesso em: 25 de jul. de 2020.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. 4. ed. Lisboa: Edições70, 2010.
- BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BILGE, Sirma. Théorisations féministes de l'intersectionnalité. **Signs**, v. 25, n. 04. 2008. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/251061656_Theorisations_feministes_de_l'intersectionnalite>. Acesso em 19 de out. de 2020.
- BRASIL. **Comunidades de terreiro**. Ministério da Cidadania - Secretaria especial do desenvolvimento social. Brasília, 31 jul. 2015. Disponível em: <<http://mds.gov.br/assuntos/seguranca-alimentar/direito-a-alimentacao/povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-terreiro#:~:text=Povos%20e%20Comunidades%20de%20terreiro,africana%20%E2%80%93%20chamada%20casa%20de%20terreiro.&text=Dessa%20forma%20essas%20comunidades%20possuem,constituem%20patrim%C3%B4nio%20cultural%20afro%20brasileiro>>. Acesso em: 05 de jul. de 2020.
- BRASIL. Relatório sobre intolerância e violência religiosa no Brasil (2011-2015): resultados preliminares. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos; organização: Alexandre Fonseca e Clara Jane Adad - Brasília: Secretaria Especial de Direitos Humanos, **SDH/PR**, 2016, p. 146. Disponível em: <<http://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/RelatorioIntoleranciaViolenciaReligiosaBrasil.pdf>>. Acesso em: 02 de mai. de 2020.
- BRASIL. Equipe da Ouvidoria Nacional dos Direitos Humanos (MDH) - DISQUE 100. Ministério dos Direitos Humanos (MDH) (Comp.). **Balanco Geral 2011 a 1º sem de 2018 - Discriminação Religiosa**. Brasília/DF: S.I., 2018. Disponível em: <<https://www.gov.br/mdh/pt-br/aceso-a-informacao/ouvidoria/balanco-disque-100>>. Acesso em: 04 de mai. de 2020.
- CARDOSO, Hiago de Paiva; MARTINS, Marcelo Sabino. Tradições afro-religiosas em porto velho: legado cultural e patrimônio imaterial a partir da construção da ferrovia madeira mamoré. **Labirinto**, Porto Velho, v. 17, p. 7-22, dez. 2012. Semestral. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/959>. Acesso em: 06 de mai. de 2020.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Sá da Costa, 1978.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira. 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes (1º vol.)**. São Paulo: Globo, 2008.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra religiões de matriz africana. **Revista Calundu**, Brasília, v. 1, n. 1, p.117-136, maio 2017. Semestral. Disponível em: <<https://calundublog.files.wordpress.com/2017/07/nathc3a1lia-a-raiz1.pdf>>. Acesso em: 28 de abr. de 2019.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da Liberdade**. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

FRESTON, Paul. **Protestantismo e política no Brasil: da constituinte ao impeachment**. 1993. p. 307. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279821>>. Acesso em: 02 de mai. de 2020.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser: Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. **Religião & Sociedade**, v. 25, n.2, 2005, p.102-120. Disponível em: <https://www.academia.edu/13333033/Formas_do_Saber_e_Modos_do_Ser_Observa%C3%A7%C3%B5es_Sobre_Multiplicidade_e_Ontologia_no_Candombl%C3%A9>. Acesso em: 15 de jun. de 2020.

GONZALEZ, Lélia; HANZENBALG, Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1982.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares**. Volume I. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2019.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010 das religiões de Cacoal. Rio de Janeiro: **IBGE**. 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ro/cacoal/pesquisa/23/22107?detalhes=true>>. Acesso em: 30 de jun. de 2020.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Revista de Estudos da Religião**: REVER, PUC - São Paulo, v. 1, n. 1, p. 1-21, jan. 2001. Semestral. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_jensen.pdf>. Acesso em: 29 de maio de 2020.

LIMA, Marta Valéria de. Uma introdução à história política das religiões afro-brasileiras de Rondônia. **Revista Labirinto**, Porto Velho, v.16, p. 182-199, jun. 2012. Semestral. Disponível em: <<http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/979>>. Acesso em: 03 de mai. de 2020.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias: deuses ou demônios**. 15. ed. Rio de Janeiro: Universal Produções, 2002.

MARIANO, Ricardo. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. **Debates do Ner**, [s.l.], v. 2, n. 24, p. 119-137, 18 nov. 2013. Universidade Federal do Rio Grande do

Sul. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/43696/27488>>.
 Acesso em: 02 de mai. de 2020.

MISSIATTO, Leandro Aparecido Fonseca; MISSIATTO, Heverton Magno. Oxum e Nossa Senhora Aparecida: considerações de mito, gênero e religião. **Cadernos de Gênero e Diversidade**, v. 4, n. 3, 2018, p. 104-126. Disponível em:
 <<https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv/article/view/26061/16635>>. Acesso em: 06 de jun. de 2020.

MOTA, Emília Guimarães. Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: racismo religioso e história. **Revista Calundu**, v. 2, n.1, jan-jun 2018, p. 23-48. Disponível em:
 <<https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/9543/8434>>. Acesso em: 05 jul. de 2020.

MOURA, Clóvis. **História do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1989.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do povo negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Irene Dias de. Religiões afro-brasileiras e violência. **Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura**, São Paulo, v. 35, n. 7, p. 16-23, fev. 2011. Disponível em:
 <https://ciberteologia.com.br/images/edicoes/pdf/edicao_20200709223956.pdf>. Acesso em: 27 de jul. 2020.

PINHEIRO, Adevanir Aparecida. **O espelho quebrado da branquidade: aspectos de um debate intelectual, acadêmico e militante**. – São Leopoldo, Casa Leiria, 2014. v.1. (Coleção NEABI digital: refazendo laços e desatando nós). Disponível em:
 <http://repositorio.unisinos.br/neabi/espelho/o_espelho/assets/basic-html/page-1.html#>. Acesso em: 11 de jun. de 2020.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estud. av.**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, Dez. 2004. Disponível em:
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 de abr. de 2020.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 3, n. 1, p. 15-33, maio 2003. ISSN 1984-7289. Disponível em:
 <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/108>>. Acesso em: 02 de mai. de 2020.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras no Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros, Povo Negro, **Revista USP**, São Paulo (28): 64 - 83, Dezembro /Fevereiro, 95/96. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365/30223>>. Acesso em: 02 de mai. de 2020.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 187-214, Mai. 2017. Disponível em:
 <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702017000200187&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 10 de Jun. de 2020.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

SILVA, Andressa Hennig; FOSSÁ, Maria Ivete Trevisan. Análise de conteúdo: exemplo de aplicação da técnica para análise de dados qualitativos. **Qualitas Revista Eletrônica**, [S.l.], v. 16, n. 1, may 2015. ISSN 1677-4280. Disponível em: <<http://revista.uepb.edu.br/index.php/qualitas/article/view/2113/1403>>. Acesso em: 29 de mai. de 2020.

SILVA Jr., Hédio, **Discriminação racial nas escolas: entre a lei e as práticas sociais** – Brasília: UNESCO, 2002. 96 p. Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000129721>>. Acesso em: 23 de mai. de 2020.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-236, abr. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132007000100008&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 27 de mai. de 2020.

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

TRINDADE, Azeilta Loretto da. **O racismo no cotidiano escolar**. 1994. 249 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Educação, Departamento de Psicologia da Educação, Instituto de Estudos Avançados em Educação, Rio de Janeiro, 1994. Disponível em: <<https://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/bitstream/handle/10438/8948/000304120.pdf>>. Acesso em: 10 de jun. de 2020.

ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E RESISTÊNCIAS PLURAIS: MULHERES NEGRAS EM MOVIMENTO NO MUNICÍPIO DE FORTALEZA/CE

Drielly Nascimento Holanda¹³⁸
Maria Zelma de Araújo Madeira¹³⁹

228

RESUMO: Historicamente, as mulheres negras têm tecido trajetórias de resistências frente ao lugar social ao qual estão posicionadas, em razão da intersecção das relações entre raça, gênero e classe social. Nesse sentido, é salutar dar visibilidade aos percursos construídos por meio das ações organizativas, as quais considera-se fundamentais para movimentar as estruturas sociais, a fim de romper com os lugares subalternizados as quais estão posicionadas. Em vista disso, o presente trabalho dá enfoque às trajetórias organizativas traçadas por mulheres negras. Este trabalho é de natureza qualitativa, cujo objetivo central foi analisar o protagonismo feminino e negro nas organizações políticas negras no município de Fortaleza- Ceará, destacando com ênfase às formas organizativas, principais pautas e estratégias políticas no enfrentamento ao racismo e sexismo. Em síntese, verificou-se uma efervescência nas organizações políticas negras as quais as mulheres negras, jovens e periféricas tem tecido trajetórias significativas em busca de uma nova civilidade.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo; Mulheres Negras; Movimento de Mulheres Negras.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum228-243

¹³⁸ Assistente Social. Graduada em Serviço Social. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Afrobrasilidades, gênero e família (NUAFRO) da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Email: drica24holanda@gmail.com.

¹³⁹ Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará, Brasil. Professora do curso de Serviço Social da UECE, Brasil. Coordenadora da Coordenadoria Especial de Políticas Públicas para a Promoção da Igualdade Racial do Ceará. E-mail: zelmadeira@yahoo.com.br.

INTRODUÇÃO

O entrecruzamento entre raça, gênero e classe, produzem opressões na estrutura societária. Considera-se assim, que são as mulheres negras que sentem de forma mais incisiva a combinação entre esses marcadores. As brasileiras negras são 49 milhões, o que representa 25,5% da população do país, porém é a parcela mais atingida com os piores índices de direitos básicos, como acesso à educação, saúde, emprego, média salarial e moradia (IBGE, 2019)

A respeito disso, o Instituto Brasileiro de Geografia Estatística -IBGE (2019), em seu informativo no qual retrata os dados referentes às desigualdades raciais, pondera que as condições de vida da população negra, se equiparada ao da população branca, apresentam diferenças expressivas no que concerne ao mercado de trabalho, às condições de moradia, acesso à educação, taxas de homicídio e representação política. Denunciando o que Madeira e Gomes (2018) qualificam como persistentes desigualdades raciais que apresentam raízes históricas alicerçadas em um racismo estrutural.

Em vista disso, são urgentes ações efetivas de enfrentamento a esse racismo estrutural que posicionam negros e negras nas piores condições sociais, e que definem os lugares ocupados por esta população. Nesse sentido, são necessárias intervenções que produzam mudanças nas condições de vida da população negra. Por conseguinte, considera-se o quão são urgentes as reivindicações empreendidas pelo Movimento Negro e Movimento de Mulheres Negras.

Verifica-se que estes movimentos se constituem como atores imprescindíveis para alcançar mudanças efetivas para a população negra, ademais são as mulheres negras que têm tecido uma trajetória significativa no interior dessas organizações. Dessa maneira, o objetivo central deste artigo é analisar o protagonismo feminino e negro nas organizações políticas negras em Fortaleza, com ênfase nas formas organizativas, principais pautas e estratégias políticas no enfrentamento ao racismo e sexismo.

ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE AS CONDIÇÕES DE VIDA DAS MULHERES NEGRAS

Para uma compressão a respeito das condições de vida das mulheres negras, é importante pontuarmos as categorias estruturais que posicionam estas mulheres no substrato da exploração. Inicialmente destacamos que o racismo no Brasil é um elemento estrutural e estruturante das relações sociais. Estando presente na forma como se produz e reproduz na sociedade, afetando tanto as subjetividades, quanto o campo das relações sociais e institucionais. O racismo opera como um elemento que desqualifica a população negra, que por sua vez, denota-se como uma ferramenta que impede negros e negras de ascenderem socialmente, posicionando-os nos lugares de desprestígio social

Para Almeida (2018, p. 25), racismo “é uma forma sistemática de discriminação que tem a raça como fundamento, e que se manifesta por meio de práticas conscientes ou inconscientes que culminam em desvantagens ou privilégios, a depender ao grupo racial ao qual pertençam”. Assim, afirmamos que

o racismo se estrutura e atravessa diversos âmbitos sociais, em linhas gerais, como revela Moraes (2013), o racismo no Brasil se dá por um efeito cascata. Pois, apresenta suas raízes no sistema escravagista, demarcado com o impedimento ao trabalho no pós-escravidão, ocasionando em uma intensificação na marginalização de negros e negras, que por sua vez, irá dar margens para uma exclusão dos direitos deste grupo. Por conseguinte, atrela-se a um discurso de desracialização, com o forjamento de uma identidade nacional, por meio da miscigenação e isso tudo vai sustentar o mito da democracia racial.

É importante destacar que o sexismo como um sistema de dominação que limita e condiciona o comportamento feminino, interseccionado ao racismo, vai produzir um gênero racializado, ou seja, as mulheres negras irão sempre carregar em si uma dupla opressão em razão da condição do sexo e da raça. Dessa maneira, podemos refletir que ora esparramado na estrutura social, o racismo e o sexismo se entrelaçam e possuem uma incidência pertinente na sociabilidade destas mulheres, configurando-se em um grau de opressão e exploração em todas as possibilidades.

Dessa maneira, é possível considerar inicialmente uma dupla opressão, em razão da raça e do sexo, a qual demarca as mulheres negras, observa-se ainda outro fator recorrente, que é a classe social. Compreende-se que estas mulheres são componentes da base da pirâmide social de acordo com Hooks (2015) pertencendo, em sua grande maioria, ao estrato social da classe trabalhadora. Acerca desses aspectos a antropóloga Lélia Gonzalez (2011) evidencia que

O duplo caráter da sua condição biológica- racial e sexual- faz com que elas sejam as mulheres mais oprimidas e exploradas de uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Justamente porque este sistema transforma as diferenças em desigualdade, a discriminação que elas sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe, ameríndias e americanas fazem parte na sua grande maioria do proletariado afrolatinoamericano. (p. 17)

Verifica-se que esta estrutura social baseada na raça, classe e gênero, posicionam a mulher negra na égide da produção das desigualdades e exploração. Em consequência disso, arditamente, estes fatores incidem em todos os âmbitos sociais, seja no acesso ao trabalho, à saúde, à educação ou nas escolhas afetivas. Estes fatores imbricados, posicionam as mulheres negras no lugar do subalterno, daquele que está afastado duplamente da figura do “ser universal” como o outro do outro. (RIBEIRO :2011).

Em uma sociedade visivelmente racista, sexista e classista, é salutar compreender que estas categorias produzem sujeitos subordinados a um grupo social. Esta dominação ultrapassa a barreira do simbólico, causando a produção de desigualdade sociais. Estar abaixo dos demais grupos sociais não significa afirmar que a mulheres negras são inferiores aos outros, mas que suas condições de vida, suas possibilidades de existência, estão posicionadas neste lugar de inferioridade do não acesso e da negação.

Outrossim, a conjugação desses eixos estruturantes da formação social brasileira tem se constituído como grande impedimento para o desenvolvimento de potencialidades das mulheres negras, no que diz respeito ao acesso aos direitos e

justiça social. Essa afirmativa torna-se visível ao observar os dados contidos no “*Dossiê: Mulheres Negras, retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil*”, o qual explana e denuncia as situações que as mulheres negras se encontram. A maneira na qual essa conjugação incide sobre a vida dessas mulheres evidenciam quanto estas categorias são estruturantes no que tange às relações sociais.

Segundo os indicadores sociais lançados pelo IBGE (2019), a pobreza no Brasil possui majoritariamente uma cor e um gênero específico, o instituto afirma que, “A pobreza atinge sobretudo a população preta ou parda, que representa 72,7% dos pobres, em números absolutos 38,1 milhões de pessoas.” Em relação a situação das mulheres negras (pretas e pardas) “compõem o maior contingente, 27,2 milhões de pessoas abaixo da linha da pobreza.” No Brasil 63% das casas chefiadas por mulheres negras estão abaixo da linha de pobreza. Em 2018 mulheres pretas e pardas receberam, em média, menos da metade dos salários dos homens brancos (44,4%). É importante destacar que, embora as mulheres apresentem melhores indicadores educacionais que os homens de mesma cor ou raça, a taxa de conclusão do ensino médio dos homens brancos (72,0%) era maior que a das mulheres pretas ou pardas (67,6%).

No que se refere aos índices de violência, houve um crescimento dos homicídios femininos no Brasil em 2017, com cerca de 13 assassinatos por dia. 4.936 mulheres foram mortas. Verificou-se o crescimento expressivo de 30,7% no número de homicídios de mulheres no país durante a década em análise (2007-2017). Nesse período decenal, o estado do Rio Grande do Norte apresentou o maior crescimento, com variação de 214,4% entre 2007 e 2017, seguido por **Ceará** (176,9%) e Sergipe (107,0%). Onde houve mais violência letal contra as mulheres: Roraima (10,6) Acre(8,3) Rio Grande do Norte(8,3) **Ceará**(8,1) Goiás(7,6) Pará e Espírito Santo(7,5). Diferença Brutal - Enquanto a taxa de homicídios de mulheres não negras teve crescimento de 1,6% entre 2007 e 2017, a taxa de homicídios de mulheres negras cresceu **29,9%**. Em 2017 a taxa de homicídios de mulheres não negras foi de 3,2 a cada 100 mil mulheres não negras, ao passo que entre as mulheres negras a taxa foi de **5,6** para cada 100 mil mulheres neste grupo. Mulheres negras entre as vítimas da **violência letal: 66%** de todas as mulheres assassinadas no país em 2017.

Essas históricas desvantagens para as mulheres negras estão no campo da participação política, pois, apesar de constituir 55,8% da população, esse grupo representa 24,4% dos deputados federais e 28,9% dos deputados estaduais eleitos em 2018 e por 42,1% dos vereadores eleitos em 2016 no País. O papel da mulher negra nos processos de trabalho, a exploração, a opressão desde a escravidão e a desumanização têm funcionado como mecanismo de controle e dominação. Historicamente, essas mulheres sentem dificuldade de ocupar espaços de poder, tendo baixa representatividade política. Em 2018, as mulheres pretas ou pardas constituíram 2,5% dos deputados federais e 4,8% dos deputados estaduais eleitos, e, em 2016, 5,0% dos vereadores. Consideradas apenas as mulheres eleitas, foram 16,9%, 31,1% e 36,8%, respectivamente.

É preciso compreender que a presença de mulheres negras no parlamento demonstra a presença de setores não tradicionais na política, além de mostrar

caminhos e alternativas para maior efetividade da igualdade racial. Representam mais um passo dado por esse grupo para fortalecer o sistema político democrático recente e tão ameaçado. As eleitas aspiram combater o feminicídio e romper com as lógicas opressoras, ao tempo que oferecem a sociedade brasileira as possibilidades de edificação de um novo pacto civilizatório rumo a uma sociedade capaz de dismantelar o racismo estrutural e desnaturalizar as históricas hierarquias raciais nesse país campeão em desigualdades.

Essas questões produzem tensionamentos sobre as mulheres negras. Objetivando formular um novo pacto civilizatório para a sociedade brasileira, as mulheres negras têm se articulado a fim de propor outras formas civilizacionais a partir de suas organizações. Dessa maneira, objetivando focalizar as discussões sobre o Movimento de Mulheres Negras, o próximo tópico, debruça-se sobre as trajetórias organizativas políticas das mulheres negras brasileiras que denota-se como Movimento de Mulheres Negras.

AS TRAJETÓRIAS ORGANIZATIVAS DAS MULHERES NEGRAS NO BRASIL

A luta das mulheres negras no Brasil, antecede ao que comumente é denotado como luta das mulheres no feminismo. As ações e organizações políticas dada a uma resistência para a manutenção da vida do povo negro, em especial das mulheres negras, são remetidas a uma luta ancestral, no entanto, há pouca visibilidade destas formas organizativas (WERNECK, 2016).

A participação das mulheres negras dentro dos movimentos negros e feministas, ocasionou a tomada de consciência destas mulheres em uma não contemplação de suas questões, como por exemplo, no movimento feminista o qual suas primeiras reivindicações se firmavam na luta pelo direito ao trabalho, denotava-se como uma realidade já vivenciada por mulheres negras. Ademais, a antropóloga Lélia Gonzalez (2011) infere sobre o espaço importante para a participação das mulheres negras dentro dessas organizações de mulheres, considerando que

Mas é exatamente essa participação que nos leva a consciência da discriminação sexual. Nossos companheiros de movimentos reproduzem as práticas sexistas do patriarcado dominante e tratam de excluir-nos dos espaços de decisão do movimento. (p.18)

As mulheres negras no Brasil, têm se organizado e construindo suas formas de resistência trazendo para centralidade a intersecção entre racismo e o sexismo, promovendo o que Carneiro (2003) aponta como uma síntese das bandeiras de luta levantadas pelo movimento negro e pelo movimento de mulheres, evidenciando uma maior representatividade e protagonismo para as mulheres negras. A autora reitera que “(...) a luta das mulheres negras contra a opressão de gênero e de raça vem desenhando novos contornos para ação política feminista e anti-racista, enriquecendo tanto a discussão da questão racial, como a questão de gênero na sociedade brasileira. (s/p)”.

É oportuno salientar alguns marcos importantes acerca do percurso do Movimento de Mulheres Negras (MMN), a fim de pôr em evidência a trajetória significativa que o movimento tem tecido no cenário das lutas sociais. As primeiras articulações políticas criadas por mulheres negras no período republicano, dizem

respeito à dimensão do trabalho doméstico, como aponta Werneck (2016) “um exemplo é a fundação da primeira associação de trabalhadoras domésticas, que inaugura a organização de mulheres trabalhadoras no estado de São Paulo na década de 30 do século XX.” (p. 159). Este trabalho possui um caráter de reedição do servilismo, e que atualmente é ocupado majoritariamente por mulheres negras¹⁴⁰.

Destaca-se a fundação do Conselho Nacional das Mulheres Negras em 1950, que se constitui um marco importante no qual as mulheres negras componentes se reúnem em torno das formas plurais de resistência, como aponta Werneck (2016). Estas estavam ligadas às artes, cultura e política. A autora salienta que há uma escassez de documentos referentes a este conselho, ainda menciona que somente em 1985 foi criado um Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, este teve a participação de apenas uma mulher negra.

Por conseguinte, destacam-se alguns marcos conforme Rodrigues e Prado (2010, p. 450) como os encontros organizados pelo Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), que por sua vez era organizado pela historiadora e ativista Beatriz Nascimento¹⁴¹, em 1973. Em 1988, ocorreu o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, ocorrido em Valença, Rio de Janeiro, que é fruto de um processo de consolidação e legitimidade das mulheres negras quanto sujeitos políticos.

É importante situar a constituição das ONGs como forma de organização das mulheres negras, principalmente, a partir da década de 1990. Destacam-se duas grandes ONG's de mulheres negras como a Geledés: Instituto da Mulher Negra, uma das maiores organizações de mulheres negras do Brasil, fundada em 1988, tem como uma de suas fundadoras Sueli Carneiro, e a ONG Criola, do Rio de Janeiro, fundada em 1992, estas possuem uma trajetória significativa para a promoção dos direitos das mulheres negras.

Também se destaca a Articulação de Mulheres Negras Brasileiras que visa promover uma articulação entre grupo, associações e ONG's de mulheres negras no Brasil, de acordo com Carvalho (2016, p.14) a “AMNB é composta por 27 grupos de mulheres e feministas de 16 unidades federativas, Considerando a luta das mulheres negras, a AMNB traz novos termos para o debate sobre organização de mulheres e busca de políticas públicas”. A autora menciona que a AMNB foi fundada em 2000 com vistas a articular as mulheres negras para a Conferência de Durban.

¹⁴⁰ A categoria dos trabalhadores domésticos é formada por aproximadamente sete milhões de profissionais, sendo que, entre as mulheres, 61,7% são negras. Historicamente, o trabalho doméstico é a principal porta de entrada das mulheres negras no mercado de trabalho e é onde a violação de direitos é mais evidente: praticamente 75% das trabalhadoras não têm carteira assinada. (ONU, 2011, p. 7).

¹⁴¹ Maria Beatriz Nascimento nasce em Sergipe, em 12 de julho de 1942 (...) Enquanto estudiosa, pesquisadora, ativista e autora, Beatriz pode ser focalizada, sobretudo, entre 1968 e 1971, quando cursa História na Universidade Federal do Rio de Janeiro. No mesmo período, faz estágio em Pesquisa no Arquivo Nacional. Membro e posteriormente orientadora do grupo de ativistas negras(os) GTAR. (Portal GELEDÉS disponível em: < <https://www.geledes.org.br/a-trajetoria-intelectual-ativista-de-beatriz-nascimento/> > . Acesso em 26 de Agosto de 2020.

Portanto, consideramos que esta articulação foi fundamental para a participação expressiva das mulheres negras na III Conferência Mundial Contra o Racismo Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, ocorrida em Durban na África do sul, em 2001. Na qual destaca-se uma sólida presença das mulheres negras, Carneiro (2011) assinala que foi um momento de grande visibilidade e protagonismo dessas mulheres, afirmando que

A atuação política da Articulação e Mulheres Negras nessa conferência mereceu da alta comissária das Nações Unidas, Mary Robinson, o seguinte comentário “As mulheres negras fizeram toda a diferença”. E isso é fruto da estratégia adotada: trabalho, informação, transparência e participação coletiva nas decisões. (p. 120-121).

Cabe salientar ainda dois grandes marcos organizativos que foi a Marcha das Mulheres Negras: Contra o Racismo e a Violência e Pelo Bem-Viver, ocorrida em 13 de maio 2015, em Brasília, para a ocasião foi-se produzido um manifesto no qual as mulheres negras denunciam as ações sistêmicas do racismo e sexismo, bem como, objetivou-se traçar estratégias de sobrevivência, muitas foram as motivações da marcha, mas é oportuno salientar que estas mulheres buscavam o protagonismo político feminino e negro como questão central. E o Encontro Nacional de Mulheres Negras: Contra o Racismo e a Violência e Pelo Bem- Viver- Mulheres Negras Movem o Brasil, um momento histórico da luta das mulheres negras, objetivando destacar as mulheres negras quanto sujeito políticos, a fim de rememorar o primeiro encontro, pois este ocorreu após 30 anos do primeiro encontro nacional, mencionado anteriormente, ocorrido em Brasília do dia 6 ao dia 9 de dezembro de 2018.

Nessa pluralidade organizativa vem se destacando nas últimas décadas a organização das mulheres negras por meio de Redes. Salienta-se a Rede de Mulheres Negras do Nordeste, fundada em 2012, é composto pela participação dos 9 estados do nordeste. No estado do Ceará contamos com a atuação da Rede de Mulheres Negras do Ceará, que teve seu lançamento no dia 25 de julho de 2019, com dois centros organizativos, um na região do Cariri (interior do Estado) e outro na capital Fortaleza.

Enfatizamos que as mulheres negras são heterogêneas e se organizam de formas plurais, assumindo diferentes formatos: as associações, as marchas, as ONGs e mais recentemente em Rede. Estar em rede significa juntar-se para constantes mobilizações, como um “aquilombar-se”, objetivando uma unidade. Uma rede é formada por punhos que dão sustentação e um tecido que da firmeza, juntos vão produzir um balanço, uma movimentação. Como bem enfatizado por Angela Davis em uma conferência na UFRB, “quando uma mulher negra se movimenta toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”. Acreditamos que esses novos contornos organizativos traçados pelas mulheres negras são caminhos reivindicatórios e propositivos para uma nova ordem societária.

Assim, por meio dessa breve análise considera-se que o MMN tem tecido práticas políticas incisivas e construído fluxos estratégicos de organização das lutas sociais. As mulheres negras se denotam no campo político como sujeitas protagonistas dos mais variados ativismos. Contudo, é evidente a ascendência e a

expertise de organização destas mulheres. Reforçando esta afirmativa, à luz de Carneiro (2003) evidenciamos que

(...) as mulheres negras brasileiras encontraram seu caminho de autodeterminação política, soltaram a suas vozes, brigaram por espaço e representação e se fizeram presentes em todos os espaços de importância para o avanço da questão da mulher brasileira hoje. (s/p).

Este lugar de produção de estratégias de lutas e protagonismo nos ativismos, também é perceptível nos movimentos sociais de Fortaleza, o lócus desta pesquisa. Dessa maneira, o tópico que sucede dará enfoque aos processos históricos das particularidades de algumas organizações negras situadas no município, bem como, será apontada uma perspectiva da atuação das mulheres negras no interior dos coletivos que as interlocutoras desta pesquisa pertencem.

ORGANIZAÇÕES POLÍTICAS DAS MULHERES NEGRAS NO MUNICÍPIO DE FORTALEZA/CE.

No tocante a atuação política das mulheres negras integrantes das organizações políticas que as interlocutoras¹⁴² estão inseridas, foi preferível ordenar as considerações versadas pelas mesmas a fim de sistematizar com mais afinco as representações e o desempenho que as mulheres negras exercem em cada coletivo. Primeiramente as considerações trazidas pela interlocutora 1, que aponta uma atividade muito importante executada pelas mulheres negras da entidade que é integrante, o Enegrecer, e é um evento que ocorre no mês julho, em alusão ao dia 25 de julho, Dia Internacional da Mulher Negra Latino Americana e Caribenha. A entrevistada afirma que a realização deste evento, nomeado de prêmio Tereza de Benguela, veio com o intuito de formar uma agenda própria das mulheres dentro do coletivo. A criação evento, o qual já ocorreram duas edições, e proporcionou às mulheres do coletivo um momento de desenvolvimento pessoal, como por exemplo ultrapassar as dificuldades de lidar com o público, evidenciando que:

Então assim, não é um espaço totalmente masculino não é “masculinizado”, mas as meninas elas tem assim, todas né, além do enegrecer, as mulheres negras têm muitas dificuldades do público (...) falar em público do intervir do organizar e dizer: olha isso aqui é pra mim eu vou e faço (...), e tem mulheres negras que tem maior facilidade com o tempo vai (...) se desenvolver (...).(Entrevistada 1. sic.)

O intuito foi promover um prêmio para homenagear as mulheres negras que teceram trajetórias importantes, e por vezes, são esquecidas, como uma questão que ela aponta: muitas não têm um reconhecimento devido sobre nossas ações, as vezes o reconhecimento quando é dado, só acontece quando estão com idade mais avançada, ou de forma póstuma. A entrevistada 1 destaca que essas mulheres são integrantes de movimentos mistos, compostos por negros e brancos, homens e mulheres, e que por vezes, são esquecidos dentro das suas próprias organizações, ou que não têm um reconhecimento devido. Uma questão interessante que ela aponta “é um nome feminino você entende que é uma mulher, mas se você não

¹⁴² Nessa parte do artigo utilizarei os depoimentos das mulheres entrevistada na pesquisa que deu base a esse artigo enumerando-as em 1, 2, 3

fala que é uma mulher negra quem não sabe vai dizer (...) ah, massa (...) (Entrevistada 1 sic.)”

Outro grupo que foi entrevistado – o coletivo Afro Raízes, é composto em sua maioria por mulheres negras. A interlocutora 2, afirma que elas estão sempre à frente de tudo, das questões financeiras, organizando os encontros, promovendo os debates, protagonizando as ações do coletivo, ela acentua que isso se dá pelo fato dos homens ainda estarem muito desarticulados e perdidos dentro movimento e por isso não conseguem tomar a frente.

Essa questão não é considerada como totalmente positiva. Para ela, é importante que os homens também passem a integrar e a tecer as trajetórias juntamente com as mulheres. Apontando alguns fatores que impedem com que os homens negros exerçam esse papel de tomar a frente, como por exemplo: a escolaridade. Ela menciona que os meninos sofrem com essa questão da evasão escolar, e que as meninas em sua maioria já são universitárias. Evidenciando que os meninos também são acometidos pelo uso excessivo de drogas, outro fator mencionado é a reprodução de uma masculinidade tóxica, como pode-se verificar

eles quererem reproduzir algumas coisas que são muito colonizadoras que são muito brancas sabe é muito o posicionamento de dominação do homem branco (...) que o homem negro quer reproduzir ainda (...) (Entrevistada 2 sic.)

Esses pontos mencionados, acabam sendo negativos para o desenvolver-se enquanto coletivo, porém reforçamos que a partir da articulação das mulheres negras, o coletivo tem conseguido promover seus debates, denúncias e enfrentamento às desigualdades socio raciais.

A respeito do coletivo Formação, a interlocutora 3 destaca que a visão das mulheres negras é sempre vista como importantes, evidenciando que por ser um coletivo afrocentrado elas constituem uma maior aproximação das questões trazidas pelos homens negros, e que há uma relação de compreensão maior enquanto grupo negro.

(...) então eu acho que na formação o nosso papel é muito de acolhimento e de compreensão, eu tô usando muito essa palavra mas nesse contexto ... e aí a gente conseguir pensar e moldar uma saída mais eficaz das questões que eles trazem(...). (Entrevistada 3 sic.)

Ela ressalta a importância de estar com outras mulheres negras dentro do coletivo, pois, segundo ela, as questões inerentes às mulheres negras são facilmente debatidas e compreendidas, se referindo a uma dificuldade de promover esta pauta com outras mulheres, de coletivos feministas. Isso decorre do autoconhecimento, e do se reconhecer no outro, que é uma questão fortemente mencionada pela Entrevistada 3.

A interlocutora 4 evidencia que seu coletivo é composto em sua maioria por mulheres negras, e que estas estão também mais à frente promovendo as discussões, os encontros e palestras. Estas representam o Negragem em todos os espaços os quais são convidados e possuem uma altivez de se organizarem enquanto coletivo. Ela relata que apesar do coletivo ter sido fruto de um curso o qual ela esteve à frente, isso não a coloca nesse papel central, e que são as

integrantes que tomam vez e que toda a construção e o desenvolver-se do coletivo é dado de forma grupal e com o princípio da horizontalidade.

Os aspectos relacionados às mulheres negras têm sido tratados e trabalhados com prioridade na Associação Mulheres em Movimento (AMEM), de acordo com a interlocutora 5, buscando a partir da estratégia de colocar as mulheres negras em destaque quanto a participação nos projetos que elas elaboram, principalmente abordando questões relacionadas ao reconhecimento e ao pertencimento quanto mulher negra. Destacando que uma das formas de dar lugar às mulheres negras, é promovendo a participação delas nas formações onde as vagas são destinadas primeiramente às mulheres negras, caso não haja o preenchimento de todas as vagas, o restante é destinado às mulheres não-negras. Ela relata que estas pequenas ações trazem um impacto sob a escolhas das mulheres negras, tendo em vista a vivência em espaços de nos quais cotidianamente sofrem com o preterimento, a associação tem sido um lugar no qual elas buscam se afastar disso.

Uma questão levantada pela interlocutora 5, é de que ela compreende as periferias como quilombos urbanos, como espaços de organizações negras, mas que infelizmente a periferia ainda carece desse reconhecimento e desse pertencimento com relação a questão racial, nas palavras dela, “mas que quando se compreender nesse processo, não tem lugar no mundo que segure”(sic.), e que em razão disso, torna-se necessário estar pautando e dando prioridade às mulheres negras periféricas.

Em meio a esse cenário diversificado, característico dos movimentos negros, elencou-se algumas percepções, a fim de tornar visível a atuação dos coletivos e organizações de Fortaleza. A entrevistada 5 destaca que há um forte crescimento de coletivos que integram os movimentos negros, denotando-se como um grande avanço nas organizações, como um desses progressos ela exemplifica a retomada da organização do MNU. Ela aponta que esses avanços sucedem a uma baixa organizativa que os movimentos sociais de um modo mais geral passaram, ela compreende que isso ocorreu em razão de alguns integrantes terem ido compor a esfera institucional do estado. Contudo reforça que

(...) em Fortaleza a gente precisa avançar mais termos muito mais força de organização de enfrentamento, porque nós fomos diluídos nessa corrente de movimento social e aí o movimento negro em si, nos temo que ta articulados em todos esses processos, mas muito mais fortemente prontos pra esse enfrentamento.(Entrevistada 5 sic.)

O que a direciona a falar sobre essa questão de fortalecer o enfrentamento? Ela evidencia que algumas pautas são englobadas pelos demais movimentos sociais, mas que os ganhos não chegam efetivamente para o povo negro. Demarcando assim, a importância de negros e negras estarem demarcando seus lugares e pautar a questão racial seja em qual movimento social estiver. Acreditando que a população negra pode ingressar em outros movimentos mistos e que pautem outras temáticas, seja luta pela terra, ou sindical, mas atenta ao fato de estarmos vigilantes para “não sermos engolidos” (Entrevistada 5 sic.). Ela acredita que a partir da consciência do papel político que negros e negras têm

nesses espaços podemos construir espaços de diálogos com os demais movimentos sociais.

Da mesma maneira, entrevistada 1 acredita que estão passando por uma “ascensão muito boa” (Entrevistada 1 sic.) e que isso é espelho de um contexto nacional. E que após a baixa de força política das organizações, na qual os coletivos negros só se reuniam em torno de algum caso de racismo que tivesse visibilidade. Ela delinea que esse crescimento se dá a partir das articulações do Fórum Social Mundial, que foi construída a Marcha Contra o Racismo, por volta de 2017, em suas palavras, “E essa marcha, a construção dela aqui fez ela aglutinar os movimentos negros, como eu nunca tinha visto em toda minha militância (...)” (Entrevistada 1 sic.). Evidenciando um potente protagonismo da professora Sandra Petit¹⁴³, uma das articuladoras da Marcha Contra o Racismo, que mobilizou os mais variados movimentos negros, a exemplo do MNU, Movimento de Mulheres, movimento das juventudes, UNEGRO, movimento das religiões de matriz africana, enfim, para que todos somassem nas plenárias de construção da marcha.

Outra questão apresentada pela Entrevistada 1 é a organização das juventudes nas periferias, trazendo rodas de conversa, promovendo saraus, a realização dos *reggaes*, bibliotecas populares e que de acordo com ela, essas questões também se constituem como integrantes do movimento negro, em razão de uma maioria negra estar traçando esses projetos.

Ela aponta que o acesso à informação se constitui como um elemento significativo no que diz respeito ao avanço destas pautas, a juventude negra tem conseguido tecer debates em torno das identidades negras, mobilizado as comunidades e construído uma organização diferente dos modos organizativos mais tradicionais. Evidenciando ainda que esse fator é um “movimento negro não tradicional”(sic.) e que isso representa uma nova forma de se fazer movimento, de se organizar, de tecer os embates, mas que carregam o mesmo conteúdo que os movimentos mais tradicionais carregam/carregavam, e que são buscadas outras linguagens que se acrescentam a esse novo fazer político. A exemplo dos clubes e associações negras que promoviam os bailes *blacks*, e que hoje temos os saraus e também a retomada dos bailes *blacks*, como já mencionado anteriormente.

A entrevistada 4 dá esse mesmo enfoque aos movimentos periféricos, os intitula de “movimento negro independente”, pois são coletivos que não são institucionalizados, mas que vêm construindo o cenário de movimentos negros de Fortaleza. Contudo, a entrevistada 2 traz uma perspectiva de que o movimento negro está “muito fragmentado: “a gente tá muito na ideia de quilombos que não se articulam” (entrevistada 2 sic.). Afirma que somos plurais, que em alguns momento

¹⁴³ “De origem caribenha, é mãe de Kanyin (quem traz a benção). Seus estudos universitários foram na Universidade Paris VIII de onde possui graduação em Línguas Estrangeiras Aplicadas bem como Mestrado e Doutorado (1995) em Ciências da Educação. Professora da Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na área de Educação, com ênfase na Educação Popular e nas relações etnicorraciais, dedicada essencialmente aos temas: pretagogia, cosmovisão africana, filosofia africana, pedagogias afrorreferenciadas, tradição oral africana, relações comunitárias, sociopoética. É coordenadora do NACE- Núcleo das Africanidades Cearenses.” Escavador, acesso em 26 de agosto de 2020. <<https://www.escavador.com/sobre/496039/sandra-haydee-petit>>

de “picos” o movimento negro consegue se juntar, mas que ainda não são tecidos diálogos efetivos entre os coletivos, complementando que “a gente não consegue ter essa comunicação mais amplo tanto conosco como quanto as pessoas que não estão dentro dos movimentos”(sic.) o que apontamos como algumas das fragilidades elencadas a respeito dos movimentos negros.

Há uma necessidade de fortalecimento do movimento negro, mesmo dada a pluralidade de atuação, há uma carência de diálogos e trocas entre os movimentos, denotando o que Domingues (2007) irá constatar como um dos dilemas para o movimento negro. Esses avanços também são verificados pela entrevistada 6, com relação a toda essa movimentação, evidenciando o fortalecimento dos saraus nas periferias e o quanto que a juventude tem proposto nesse contexto, que ela explana que é um “novo modo de fazer política, que não é o tradicional, que não é o dos partidos, que não é o da hierarquia, e que (...) é super organizado e faz coisas muito efetivas”(Entrevistada 6 sic.)

A exemplo de alguns coletivos periféricos da juventude negra, e a própria reorganização do MNU-Ceará, que vem tecendo atividades expressivas, e que estas organizações têm constituído uma movimentação expressiva no que concerne a identificação do povo negro. Ela anuncia que “de alguns anos pra cá tem sido muito bonito ver isso (...)” (Entrevistada 6 sic.).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Verificamos uma intensificação de uma organização da juventude negra, fomentando o debate da pauta racial dentro das periferias de Fortaleza. As ações destes coletivos têm sido organizadas em sua maioria pelas mulheres. Assim, considera-se que são as jovens negras que têm exercido um papel incisivo no interior das organizações políticas negras estudadas. Em vista disso, observou-se a urgência das organizações periféricas postas pelos coletivos juvenis, os quais têm efetuado um debate expressivo no que concerne ao fortalecimento das identidades negras. Pois, nas periferias se encontram um maior índice da população negra (pretos e pardos), o que torna este debate fundamental, tendo em vista que, acreditamos que a partir da tomada de uma consciência racial pode-se criar ferramentas e ações de reivindicação por parte na população negra, trazendo este debate racial, que por vezes é camuflado com a perspectiva das classes sociais.

Assim, acredita-se que é imprescindível aliar as discussões raciais e sociais para que se construam mecanismos que incidam e que tenham efetividade para o povo negro e periférico. Em razão dos crescentes índices de pobreza, evasão escolar, as múltiplas formas de criminalidade, violência, baixa expectativa de vida, dentre outras questões, que configuram a periferia como um lugar que carece de políticas públicas eficazes e que atinjam a população negra. Identificou-se que estas intervenções serão efetivas, a partir do entendimento de que a questão racial se constitui como um nó na questão social, nesse sentido, consideramos que é urgente desatá-lo para que se constitua uma sociedade livre de todas as formas de exploração (GONÇALVES, 2018).

Destarte, considera-se que o povo negro no Brasil sempre resistiu, em meio a uma história alicerçada em um projeto de nação anti-negro, ou seja, a busca pela

aniquilação de um povo preto, que por sua vez, não se encerra com a abolição da escravatura e tampouco com a denúncia do mito da democracia racial. Ainda são necessárias uma maior mobilização contestatória e reivindicatória por parte dos Movimentos Negros, tencionando a garantia das políticas de promoção da igualdade racial conquistadas até aqui.

Nesse sentido, é salutar essa organização da juventude no estímulo a pauta da questão racial nesses territórios que são atingidos com maior coerção social. A efervescência da juventude negra organizada, a partir da compreensão de que o racismo é uma pauta estrutural denota-se como uma promissora forma de tensionamento a esse cenário. Assim, verificou-se uma força organizativa política das mulheres negras na construção de estratégias de enfrentamento ao racismo estrutural.

Em vista disso, considera-se oportuno salientar a intensificação das reivindicações por parte do Movimento Negro e Movimento de Mulheres Negras sobre mecanismos de enfrentamento ao racismo e ao sexismo. Pode-se inferir que ações estratégicas, por parte destas organizações, têm sido tecidas no município de Fortaleza de forma valorativas e combativas. De modo que, abarca esse fortalecimento identitário, por meio do acesso à informação com as rodas de conversas e debates, bem como contestando, com denúncias de casos de racismo.

Nesse sentido, essa crescente movimentação feminina e negra no município de Fortaleza, cujo, destaca-se a criação de uma Rede de Mulheres Negras do Ceará é imprescindível para o fomento do debate das questões das mulheres negras bem como do fortalecimento organizativo entre elas. Ademais, lançou-se um olhar para o movimento negro contemporâneo de fortaleza que tem apresentado um crescimento organizativo e político, reforçamos a urgência em dar relevância para as vicissitudes das mulheres negras.

Assim, considera-se que a heterogeneidade do movimento negro se configura como um elemento imprescindível para se constituam ferramentas necessárias para o enfrentamento ao racismo em todos os âmbitos. Por conseguinte, a busca pelo bem-viver e para a manutenção da vida de negros e negras, que vai de encontro a esse projeto arquitetado para a não-existência se configura como uma das questões urgentes, que por sua vez, é reforçada pelas interlocutoras.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade**. São Paulo: Ed. Letramento 2019 (Coleção Feminismos Plurais)

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

_____,. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In:_____. **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003.

CARVALHO. Layla Pedreira Carvalho. “Porque estamos fartas de estarmos cansadas de esperar”. In: **Saúde das mulheres negras: mudam as políticas, mas não os problemas de acesso e a luta**. Universidade de São Paulo. 2016.

GIL, A. C. Entrevista in: **Métodos e técnica da pesquisa social**. ed São Paulo, Atlas, 2008

_____,. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo. Atlas,2002.

GONÇALVES, Renata. Quando a questão racial é o nó da questão social. **Revista Katálysis**, Florianópolis, v. 21, n. 3, p. 514-522, set./dez. 2018

GONZALEZ. Lélia. Por um feminismo Afro-latino-americano. **Caderno de Formação Política do Círculo Pamarino Batalha de Ideias**, n.1, 2011

HOOKS, Bell: Mulheres negras: moldando a teoria feminista. **Revista Brasileira de ciência política**, nº 16 p.193-210, Disponível: acesso em 17 de maio de 2017, 2015

MADEIRA, Zelma e GOMES, Daiane Daine de Oliveira. Persistentes desigualdades raciais e resistências negras no Brasil contemporâneo. **Serv. Soc. Soc.** [online]. 2018, n.133, pp.463-479. ISSN 2317-6318. <https://doi.org/10.1590/0101-6628.154>

_____, Maria Zelma de Araújo. Desigualdades raciais como expressão da questão social. In: CUNHA, Aurineida Maria; SILVEIRA, Irma Martins Moroni (Org.). **Expressões da Questão Social no Ceará**. Fortaleza: EdUece, 2014.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**. Teoria, método e criatividade. Petrópolis. Vozes.2008

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. **Revista Internacional de Direitos Humanos**. SUR 24 - v.13 nº 24 • 99 – 104, 2016

RODRIGUES, Cristiano Santos e PRADO, Marco Aurélio Maximo. Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o Estado brasileiro. **Psicol. Soc.** [online]. 2010, vol.22, n.3, p.445-456

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação.– 1. Ed.– 20. Reimpr.– São Paulo: Atlas, 2011.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo in: **Vents d'Est, vents d'Ouest: Mouvements de femmes et féminismes anticoloniaux** [en línea]. Genève: Graduate Institute Publications, 2009.

O ENSINO DA DIVERSIDADE CULTURAL NA ESCOLA: UMA ABORDAGEM A LUZ DA LEGISLAÇÃO EDUCACIONAL

Ismael Júnior Santos Borges¹⁴⁴
 Patrícia Santana Duarte Alves¹⁴⁵
 João Paulo Almeida da Silva¹⁴⁶
 Ana Karoline Sousa Ramos¹⁴⁷
 Nara Vitória Santiago da Silva¹⁴⁸
 Izidorio Paz Fernandes Neto¹⁴⁹
 Zilma Cardoso Barros Soares¹⁵⁰
 João Leandro Neto¹⁵¹
 Tayronne de Almeida Rodrigues¹⁵²
 Aluísio Vasconcelos de Carvalho¹⁵³

242

RESUMO: A cultura é uma expressão emancipada pela coletividade ou individualmente, transplantada ao longo da vida do indivíduo em contato com o meio social. O artigo aqui exposto trata da importância de se trabalhar com as diferenças culturais no ambiente escolar, um espaço que há um longo histórico de preconceitos, racismo e violências. A discussão do trabalho remete aos parâmetros e diretrizes curriculares nacionais, a legislação brasileira denotando a importância de trabalhar conteúdos e valorização da cultura nos espaços escolares. Neste intuito, aborda-se a relevância do aluno como parte do processo de incorporação de sua cultura local, do processo educativo para construção do currículo pautado na problemática e na identidade cultural da sociedade na qual o aluno e escola convivem.

PALAVRAS-CHAVE: cultura; escola; educação; diversidade cultural.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum242-255

¹⁴⁴ Aluno do curso de graduação em Pedagogia, IESC/Faculdade Guaraf. ismaelborges212001@gmail.com

¹⁴⁵ Aluna do curso de graduação em Pedagogia, IESC/Faculdade Guaraf. Pattyduarttee@gmail.com

¹⁴⁶ Aluno do curso de graduação em Pedagogia, IESC/Faculdade Guaraf. jpaulo12345almeidasilva@gmail.com

¹⁴⁷ Aluna do curso de graduação em Pedagogia, IESC/Faculdade Guaraf. ana_karol_souza@hotmail.com

¹⁴⁸ Aluna do curso de graduação em Pedagogia, IESC/Faculdade Guaraf. naravitoriasantiago3@gmail.com

¹⁴⁹ Graduação em Pedagogia, Mestrando do PPGE- Ensino da Universidade do Vale do Taquari-UNIVATES/RS. Professor do IESC/Faculdade Guaraf. izidorio.paz@hotmail.com

¹⁵⁰ Graduação em Pedagogia, Mestranda em Planejamento e Desenvolvimento Regional pela Universidade de Taubaté - UNITAU, SP. Professora e coordenadora do curso de pedagogia do IESC/Faculdade Guaraf. zilma_pedagoga@hotmail.com

¹⁵¹ Graduação em pedagogia, professor da Escola Quilombola Santa Verônica em Araripe-CE, SEMEC, joaleandro@gmail.com

¹⁵² Mestrando em Desenvolvimento Regional Sustentável (Proder/UFCA), Universidade Federal do Cariri, tayronnealmeid@gmail.com

¹⁵³ Graduação em Biologia. Mestre em Ciências do Ambiente. Professor do IESC/Faculdade Guaraf. aluisiovasconcelos@gmail.com

INTRODUÇÃO

Cultura é uma expressão existente na vida das pessoas desde o nascimento até o fim de suas vidas, podendo ser individual ou coletiva, pois cada família, grupo ou cidade tem a sua própria cultura. Porém é necessário se compreender o conceito de cultura para discutir justamente sua existência nos mais variados momentos da vida humana.

O termo cultura (colere, cultivar ou instruir; cultus, cultivo, instrução) não se restringe ao campo da Antropologia. Várias áreas do saber humano – Agronomia, Biologia, Artes, Literatura, Sociologia, História etc. – valem-se dele, embora seja outra a conotação. Muitas vezes, a palavra cultura é empregada para indicar o desenvolvimento do indivíduo por meio da educação, da instrução. Nesse caso, uma pessoa “cultu” seria aquela que adquiriu domínio no campo intelectual ou artístico. Seria “inculta” a que não obteve instrução. (PRESSOTO, 2019).

Já para Ralph Linton, a cultura de qualquer sociedade “consiste na soma total de ideias, reações emocionais condicionadas a padrões de comportamento habitual que seus membros adquiriram por meio da instrução ou imitação e de que todos, em maior ou menor grau, participam” (1959, p. 316). E para (KOTTAK, 2010) A cultura é totalizante: está profundamente enraizada na sociedade e configura completamente as nossas vidas: personalidade, valores e forma de viver. Assim, podemos associar essas ideias e padrões que estão enraizados na sociedade com as práticas existentes nas instituições escolares já que são elas que reproduzem determinados pensamentos e comportamentos sociais, silenciando e negando a diversidade que se faz presente em seu ambiente. Essa pluralidade cultural está presente no âmbito escolar, e tais diferenças possuem suma importância a serem trabalhadas com os alunos desde os anos iniciais, pois deve-se ensinar as crianças a respeitar todas as diferenças e expressões culturais, e aceitá-las, para que assim aprenda sobre os valores que cada ser detém, e então possa constituir os seus próprios valores.

Nesse sentido cabe pensar nos mecanismos legais criados afim de criar na escola um ambiente de debate e de acolhimento as diferentes expressões culturais, dessa forma em 1996 foi criada a Lei Nº 9.394 que cria as Diretrizes e Bases da Educação Nacional, que é responsável por reger os currículos escolares, e ela tornou obrigatório a aplicação de culturas nas escolas, complementando o currículo para trabalhar a diversidade. De acordo com Medeiros e Almeida (2007) essa Lei causou grande alvoroço nas universidades com os acadêmicos e até mesmo para professores já formados, pois para que a lei fosse cumprida seria necessário mudar a grade curricular e a formação continuada, que já era incompleta, adotando na época livros, artigos, publicações e cursos para cumprir as exigências. Ainda segundo os autores, foi de fundamental importância o reconhecimento dessa Lei, contribuindo na conscientização das diferenças e para acabar com o preconceito e racismo evidente no Brasil. em um de seus artigos as diretrizes alertam para a necessidade ter uma base para a educação, e com isso surgiram algumas orientações nesse sentido.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais lançados em 1997 tinham em um de seus objetivos gerais para o ensino fundamental “conhecer e valorizar a pluralidade

do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características individuais e sociais;” ou seja caberia a escola possibilitar ao aluno conhecer a diversidade de formação da sociedade brasileira, criando um olhar de alteridade e de reconhecimento sobre as matrizes que constituíram nossa sociedade, mudando um quadro de preconceito e aculturação presente nos ambientes escolares, porém sua publicação não alterou de forma consistente a realidade da escolas, assim por meio de pressões do movimento negro em 2003 publica-se a lei n°. 10.639 que estabelece alterações na LDB, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira".

A resolução do CNE/CP 01/2004 e o Parecer CNE/CP 03/2004 instituiu Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a implementação da lei e da resolução do Conselho Nacional de Educação foi alcançada pela incorporação dessas discussões em projetos escolares, disciplinas como História, Artes e Geografia na educação básica e pela criação de disciplinas que discutiam a educação e as relações étnicos raciais nas universidades e faculdades país afora, porém a abordagem dada as discussões muitas vezes foram superficiais ou tendenciosas demais, o que acabou ainda não alterando em grandes proporções o pensamento e ações dos estudantes e demais profissionais da educação em relação a diversidade étnico racial presente nos ambientes escolares, e os discursos continuaram a tentar desacreditar o alcance da referida lei, o que de certa forma inviabilizou o sucesso da mesma.

Buscando atender os dispositivos presentes na Constituição Federal e na própria LBD em 2017 cria-se a Base Nacional Comum Curricular -BNCC, que afirma em uma de suas competências que as vivências culturais e a diversidade de saberes devem ser valorizadas, assim cada indivíduo será capaz de externar um pouco de sua cultura e posteriormente, com os conhecimentos e experiências adquiridas, perceberá as relações próprias de vivências concretas com a sociedade e realizará escolhas estruturadas ao modo como exerce sua cidadania, e ao projeto de vida, com autonomia, pensamento crítico e responsabilidade.

Ainda conforme a BNCC (2017), é preciso exercitar a compreensão, o diálogo, a solidariedade e a resolução de conflitos, fazendo-se respeitar e proporcionar o respeito as outras pessoas e aos direitos de cada um, através de aceitação e reconhecimento da heterogeneidade tanto dos indivíduos quanto dos grupos sociais da qual eles pertencem. Da mesma maneira, deve-se prezar pelos seus saberes, suas capacidades, as culturas e identidades de cada um, sem que haja preconceitos de qualquer espécie.

A pesquisa foi pensada a partir dos questionamentos, “qual o objetivo de abordar diversidade cultural dentro das escolas? ”Então surgiu a necessidade de mostrar a importância de se trabalhar diversidade cultural nas escolas, contribuindo dessa forma para uma melhor qualidade educacional, ajudando pais e professores compreender a importância desses conteúdos.

O presente artigo tem como intuito analisar o que é cultura e entender sua importância e aplicação na área da educação, pois atualmente mesmo diante de tantas leis que garantem os direitos das manifestações culturais e que considera crime o preconceito e racismo, ainda tem-se uma grande quantidade de pessoas que não aceitam e que praticam atos desrespeitosos, e alguns as vezes nem percebem, e devido a isso um dos caminhos mais viáveis para mudar essa realidade é trabalhar de forma coerente essa diversidade nas escolas. E para isso foi necessário analisá-la através de três vertentes, as definições de cultura, como ela é aplicada nas escolas e com o objetivo de trabalhar a importância desse tema com as crianças.

METODOLOGIA

A pesquisa foi realizada através de uma revisão bibliográfica, a qual se desenvolveu através de pesquisa física e virtual de livros e artigos acadêmicos publicados entre os anos 1972 a 2018, dos quais foram coletados dados e informações relevantes que externou-se relação com o tema deste artigo através das palavras-chaves “cultura”, “educação” e “diversidade cultural”.

Fundamentando-se aos dados e informações estas previamente coletadas, buscou-se o aprimoramento de ideias e posteriormente a construção de hipóteses. Em prossecução foi realizada uma condensação a partir da ideia central da pesquisa, tornando-a mais exploratória possível com a análise dos principais dados qualitativos conforme a Lei Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, a DCNs (Diretrizes Curriculares Nacionais), Dayrell (1996) e PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais).

REVISÃO TEÓRICA

CONCEITOS DE CULTURA

Essa discussão não podia ser iniciada sem uma definição de cultura, e para isso, foi pontuado alguns conceitos da palavra cultura, tendo em vista autores que debatem esse assunto em suas obras. Entender o significado de cultura é fundamental para uma melhor reflexão da importância de aplicá-la nas escolas.

Segundo Santos (1987) a palavra cultura vem do verbo latino “*colere*”, que significa cultivar, e está ligada as atividades agrícolas. No entanto, para ele a cultura não se resume apenas as atividades agrícolas, ela tem um sentido bem mais amplo, pois ela não é um evento natural, não é um resultado das leis físicas ou biológicas, na verdade a cultura é continuidade por um longo processo histórico, tanto em concepção como em dimensão do processo social, surge da vivência coletiva da vida humana.

Ribeiro (1972) conceitua cultura como uma sequência individual de acontecimentos que se caracteriza de acordo com sua natureza, ela é o reflexo dos conceitos da realidade, assim como é entendida, e passada simbolicamente de seus ancestrais para as novas gerações. Em outras palavras, cultura é o resultado de acontecimentos históricos, que são responsáveis por criar normas e valores morais, que constituem cada sociedade, e que é passada de uma geração para outra.

Silva (2015) defende a ideia de cultura como um conjunto de atividades e maneira de se comportar, de costumes e regras de uma sociedade. Para ela, o ser humano adapta-se às condições de existência através de esforços coletivos e aperfeiçoamento de princípios espirituais e materiais, o que resulta na transformação da realidade, desenvolvendo uma sociedade, nação, comunidade ou grupo social. Ou seja, a cultura é uma herança histórica que com aperfeiçoamentos por meio de trabalho em grupo, pode gerar grandes mudanças sociais.

Conforme Cuche (2002) a cultura não é imutável e tão pouco responsável por adaptar o ser humano totalmente ao seu meio, é o meio pelo qual o homem se adequa ao ambiente, mas também molda esse ambiente ao próprio ser humano, de acordo com suas necessidades e os seus projetos. Ele ainda afirma que a cultura ao longo de sua história foi vista como uma totalidade, a partir da soma dos conhecimentos acumulados e passados pela humanidade.

Em conformidade com Santos (1987) cada cultura vai ser o resultado de acontecimentos históricos individuais, o que pode incluir também a interação e até o relacionamento com outras culturas que podem ser diferentes. Ou seja, a construção da cultura individual acontece por meio das experiências pessoais, sendo essas individuais ou coletivas, envolvendo também o contato com outras culturas com características bem diferentes da que está inserido. Tendo em vista que a cultura é uma compreensão das demandas sociais, da vida de uma sociedade.

De acordo com Batista (2010) a cultura é responsável por diferenciar os povos de um Estado, de um país, de um território para o outro, isso é o que nos torna autênticos, cada um com suas peculiaridades, em razão de sermos consequências do meio e produto para o meio, dessa forma fazemos parte de um processo coletivo, e não individual, visto que as nossas vivências consolidadas vão confrontar as novas experiências fazendo com que não sejamos isentos de mudanças e evoluções.

Com isso podemos definir cultura como, um conjunto de normas e valores, que são constituídos pelos ancestrais, sendo passado para as novas gerações, que podem continuar com os mesmos costumes que seus antepassados ou fazer alterações, pois como citado anteriormente a cultura não é algo imutável, o que é fundamental para a sociedade pois a mesma está em constantes mudanças. Ou seja, a cultura vai depender de um longo contexto histórico com a influência de novas informações, e como cada sociedade tem a sua história cada uma também tem as suas peculiaridades, e é esse o motivo de tantas diversidades culturais.

ABORDAGENS E APLICAÇÕES DA TEMÁTICA CULTURA NAS ESCOLAS

Por muitos anos os negros e indígenas lutaram para ter os seus direitos, e se libertar da visão preconceituosa e estereotipada que as pessoas tinham em relação a eles e a suas culturas, e essa ainda está sendo uma batalha constantes, pois até hoje não conseguiram erradicar totalmente essa opinião formada sobre eles. No entanto, com todos esses esforços, conseguiram incluir o estudo da sua cultura no currículo escolar, tornando obrigatória a transmissão da história e cultura dos seus ancestrais, nas escolas.

A Lei nº 9.394 (1996), no Art. 26, parágrafo (§) 4º afirma que ao desenvolver os conteúdos relacionados a história do Brasil, deve-se considerar as bases da formação dos povos brasileiros, sendo elas os europeus, indígenas e africanos, e tendo em vista suas tradições culturais, as quais tem suas significativas contribuições na história brasileira. O que se fortaleceu ainda mais com a criação da Lei Nº 10.639 de 9 janeiro de 2003, que trata de assuntos relacionados aos direitos dos afro-brasileiros e a inclusão de suas culturas no currículo escolar, assim como a Lei Nº 11.645 de 10 março de 2008 que vai assegurar os direitos dos povos indígenas.

Como um ambiente sociocultural, a escola deve trabalhar de forma a incluir toda essa diversidade, fazendo com que os discentes tenham uma relação positiva com a sua cultura e com as que são diferentes, respeitando-as. Segundo as PCNs (1997, p.27) “cabe ao campo educacional propiciar aos alunos as capacidades de vivenciar as diferentes formas de inserção sociopolítica e cultural”. O que deixa explícito o papel da escola em relação as diversidades culturais, o qual tem que promover atividades inclusivas, que abra para os alunos um grande leque de possibilidades e de conhecimento.

E de acordo com a LDB, no Art. 26, cita a obrigatoriedade de ter uma base nacional comum, para estabelecer os currículos escolares do ensino fundamental, e do ensino médio, que deve ser integrada em cada instituição e sistema de ensino, por uma parte diversificada de acordo com as particularidades regionais e locais da sociedade, da economia, da cultura e da clientela.

Devido a isso, foram criados alguns parâmetros e bases curriculares comuns no Brasil, podendo citar os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) e a mais recente a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), que visam padronizar o sistema de ensino brasileiro, trazendo consigo algumas exigências em relação a diversidade cultural.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (1997) afirma ser necessário instruções que serviria de base para a estruturação do sistema de ensino do país, fazendo com que o a educação possa vir a atuar, categoricamente, na construção da cidadania e de todo o seu processo, tendo como objetivo a tentativa de igualar os direitos do cidadão, se baseando em conceitos democráticos, garantindo assim respeito as diversidades culturais, religiosas, étnicas, políticas e regionais, o que vai além de uma sociedade complexa, múltipla e estratificada.

Conforme o que está descrito nas Diretrizes curriculares (2013), a fim de que a escola seja de qualidade social é necessário incluir e valorizar as diferenças, assim como atender a pluralidade e à diversidade cultural, respeitando os direitos humanos, tanto individuais quanto coletivo, e valorizar as múltiplas manifestações de cada comunidade. E para isso deve-se adotar como centralidade, a colaboração, as aprendizagens, o diálogo e os sujeito.

Dayrell (1996) afirma que a escola em seu processo educativo reproduz a todo momento o passado com os seus costumes, na tentativa de construir um futuro com novas possibilidades e novos conhecimentos, sem poder adiantar uma vitória definitiva para um dos lados. Segundo ele a escola é essencial para a transferência de conhecimentos, em especial o histórico, que possibilita as inovações nos

pensamentos dos alunos, ele ainda diz que ela tem o objetivo de assegurar que todos tenham acesso aos conhecimentos socialmente acumulados pela comunidade, sendo a escola vista como instituição única, ela tem o árduo dever em fazer com que esses saberes não sejam resumidos a conclusões determinantes do processo.

As DCNs (2013) explicitam a importância de se valorizar as diferentes culturas dos alunos e de seus familiares, através de narrativas, imagens e brinquedos, o que possa resultar na colaboração da construção de uma boa convivência com os grupos das quais pertencem, por isso deve-se conduzir os padrões criados na educação infantil, aumentando desde cedo o olhar das crianças, para que assim possa vir a contribuir no desenvolvimento de diferentes povos e culturas. Como isso faz-se necessário a criação de possibilidades para que possa estabelecer uma boa relação, e uma apropriação das colaborações históricas culturais dos povos asiáticos, europeus, indígenas, afrodescendentes e de outros países americanos, para que dessa forma seja possível formar pequenos e novos cidadãos que tenham compromisso como a visão diversificada de mundo, de modo a valorizar e respeitar as diferenças, através do contato das crianças com as culturas e as histórias desses povos.

Conforme a PCN (1997) o ensino fundamental tem como objetivo geral usar formas variadas ao se trabalhar as matérias utilizando as expressões, comunicação e ideias, e assim ser capaz de elucidar e aproveitar os produtos culturais, ou seja, um ponto específico incluso no objetivo geral proposto pelas PCNs para o ensino fundamental, é utilizar ao máximo as produções culturais, que devem ser expressas de diferentes formas, de modo a inserir elas nas diversas linguagens, seja gráfica, verbal, plástica, matemática ou corporal.

As pessoas nascem em uma sociedade com uma cultura já existente, e que já tem suas experiências e vivências históricas, e que não foram produzidas pelo sujeito e por isso essa estrutura não dependeu dele. Diante desse contexto, Dayrell (1996) alega que o indivíduo ao nascer não é intitulado como homem, pois ele vai construir essa virtude com o tempo, em convivência com a sociedade, o qual vai transformar suas características naturais em cultura, sendo que o indivíduo é responsável por essa construção, assim com sociedade.

Na perspectiva de Moreira e Candau (2003) a cultura está enraizada em todo processo educativo, pois ela está desde sempre presente na educação, demonstrando que ambas são essenciais na formação do ser humano, tanto a educação quanto a cultura, pois não existe educação sem a presença da cultura humana e, particularmente, dos contextos históricos a que se e formulada.

Moreira e Candau (2003, p. 161) ressalta:

Em vez de preservar uma tradição monocultural, a escola está sendo chamada a lidar com a pluralidade de culturas, reconhecer os diferentes sujeitos socioculturais presentes em seu contexto, abrir espaços para a manifestação e valorização das diferenças. É essa, a nosso ver, a questão hoje posta. A escola sempre teve dificuldade em lidar com a pluralidade e a diferença. Tende a silenciá-las e neutralizá-las. Sente-se mais confortável com a homogeneização e a padronização. No entanto, abrir espaços para

<http://www.africaeaficanidades.com.br>

a diversidade, a diferença, e para o cruzamento de culturas constitui o grande desafio que está chamada a enfrentar.

Em outras palavras, a escola presava pela educação monocultural onde era trabalhado apenas um tipo de cultura, a qual era baseada em uma visão eurocêntrica, mas com o tempo, a realidade foi se moldando e as escolas começaram a se tornar heterogenias, e com isso ela vem tendo o dever de abordar assuntos relacionados a pluralidade cultural, visto que, apenas dessa maneira a educação vai estimular a valorização das diferenças, fazendo com que os diferentes contextos socioculturais sejam reconhecidos, e mesmo a escola tendo dificuldades em lidar com a pluralidade e diferença, é necessário abrir espaços para diversidade, mesmo sendo uma grande dificuldade a ser encarada.

A escola tinha a função de tentar padronizar a cultura, tendo uma visão monoculturista, e quando começaram a surgir as primeiras leis que garantiam o ensino da diversidade cultural as escolas passaram por grandes dificuldades para trabalhar com essa pluralidade. E diante dessa realidade Maria da Glória Gohn (2002) afirma segundo a perspectiva de Paulo Freire que, nos anos 90 a escola, tinha o dever de preparar os alunos para que se tornassem cidadãos de uma sociedade planetária. E ela como uma instituição local, serve como um ponto de partida do conhecimento que será gerado em seu meio. No entanto ela deve ser intencional de caráter intercultural, ou melhor dizendo tem que ser global, no seu ponto final, nas consequências dos seus métodos de formação. E no percurso entre o caminho local e o global, deve-se conhecer todas as diferenças e vivencias.

Dutra (2013) afirma que a escola se torna um lugar sem significado para o aluno desde o instante em que ela tem sua abordagem de forma mono cultural, e por essa razão faz-se necessário que a escola reconheça e sensibilize-se com os contextos sócio histórico culturais de sua comunidade, e que são repletos de sabedoria e conhecimentos, e a partir dessa consciência venha a criar o seu currículo de acordo com a sua realidade. E esse currículo deve abordar todas as culturas apresentadas pela comunidade escolar, de acordo com a sua diversidade, fazendo com que todos participem dessa empreitada.

A escola no processo de formação do cidadão, deve trabalhar a valorização da cultura de sua comunidade, e ir além ao construir o conhecimento do aluno, trazer para essa aprendizagem, culturas variadas de outros locais. De acordo com as PCNs (1997), ao olhar da sociedade a escola tem a necessidade de operar a valorização cultural da comunidade em que se localiza, é imprescindível que a mesma ultrapasse os limites em focar nas crianças que pertencem aos diferentes grupos sociais levando acesso aos saberes, fazendo chegar até elas os conhecimentos relevantes da cultura social, como também regional e nacional, uma vez que a cultura é parte universal da nação.

As DCNs (2013) em sua estrutura apresenta um sistema educacional que aderiu como regulamentador das políticas educacionais e dos trabalhos pedagógico, alguns princípios, e dentre eles se encontram os princípios estéticos que afirmam ser parte do aperfeiçoamento da sensibilidade, agregado com a racionalidade, de progresso dos tipos de expressão e do desempenho da criatividade, e que reconhece a importância das várias manifestações culturais que

devem ser valorizadas, principalmente as culturas do Brasil, além de proporcionar a formação de cidadania e identidades múltiplas. Em outras palavras, os princípios estéticos são responsáveis por valorizar e sensibilizar as diversidades e suas manifestações culturais, mais focado nas culturas brasileiras, tornando possível a construção de novas identidades culturais.

Os parâmetros curriculares nacionais (1997) constituem projetos flexíveis a serem finalizados nas deliberações regionais e locais, por meio de professores, escolas e autoridades governamentais, em relação aos currículos e projetos de mudanças da realidade do sistema educacional. O que não configura consequentemente um modelo curricular uniforme e autoritário, que prioriza a qualidade da execução política de estados e municípios, as diferenças sociais e culturais das diversas partes do país, ou a autonomia de equipes pedagógicas e professores.

A escola segundo Dutra (2013) é um local onde há uma convivência das diferentes culturas, onde cada um tem a sua cultura de modo a representar a sua comunidade, e por isso a escola deve trabalhar com a diversidade para que cada indivíduo encontre a sua essência naquele ambiente, podendo assim se sentir acolhido e participante dos projetos realizados no local, e através disso possa vir a conhecer, participar e influenciar em novas tradições, e que dessa forma possa vir a respeitar e valorizar as diferenças de cada um que faz parte da sua comunidade escolar.

De acordo com os objetivos e condições para a organização curricular, que estão presentes nas diretrizes curriculares nacionais (2013), em seu segundo tópico refere-se a exigência de combater o racismo e as discriminações étnico-raciais, religiosas, socioeconômicas, e de gênero o que deve ser o instrumento contínuo de investigação e reflexão do dia a dia na educação infantil, e descreve no seu segundo parágrafo que, as práticas e procedimentos educativos do dia a dia, devem levar em conta as formas pelos quais a cultura norteia o jeito como a criança se relaciona consigo mesma, tendo em vista que esse relacionamento colabora com o processo de elaboração da sua identidade.

O ponto de vista que estabelece a assistência aos direitos primordiais das crianças, assimilado na sua diversidade e totalidade, percebe que o direito de se ter aquisição ao processo de formação e elaboração do conhecimento como condição essencial para a constituição humana, condições de cidadão e participação do meio social, acontece na relação interna das diferentes culturas, e que se realizam nas creches e escolas de educação infantil.

Segundo as Diretrizes Curriculares Nacionais (2013, p.70) no Art. 24. A formação básica das crianças, tem seus objetivos que foram determinados para a educação infantil, prolongados durante as primeiras series do ensino fundamental, em especial no primeiro ano, e vai se complementar nos últimos anos, o que vai ampliar e intensificar, pouco a pouco, o processo educativo. E em relação aos incisos presentes nesse artigo, pode-se citar o inciso III que expressa a necessidade de compreender o ambiente natural e social, das artes, da economia, da tecnologia, do sistema político, da cultura e dos valores, da qual a sociedade está fundamentada.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (1997) discorrem sobre o terceiro nível de conscientização, o qual se refere a elaboração das propostas curriculares de cada escola, e que vai se enquadrar nas discussões de projetos educativos. Podendo definir projeto educativo como a manifestação da identidade de cada instituição educacional em um método dinâmico de reflexão, de elaboração contínua e discussão. E toda a equipe pedagógica deve fazer parte desse processo, onde todos devem se comprometer com o trabalho que será realizado, e assim discutir os propósitos nos quais os projetos devem se adequar as características culturais e sociais na realidade em que a instituição de ensino se encontra.

De acordo com os parâmetros curriculares nacionais (1997) é preciso que as instituições educacionais sejam um lugar de informação e formação, onde o aluno deve ser inserido no cotidiano das relações sociais marcantes e em um ambiente cultural bem maior, por meio do favorecimento da aprendizagem de conteúdos. A escola em sua formação tem o dever de proporcionar o desenvolvimento da capacidade, de maneira que haja intervenção e compreensão nos acontecimentos sociais e culturais, bem como possibilitar aos discentes usufruir das manifestações culturais, tanto as nacionais quanto as universais.

As PCNs (1997) afirma ser de fundamental importância o conhecimento das características do Brasil em três dimensões, materiais, sociais e culturais, pois por meio delas pode-se construir uma identidade pessoal e nacional, adquirindo o sentimento de pertencer ao País. Para ela deve-se posicionar contra todo e qualquer tipo de preconceito e discriminação que acontece por causa da diversidade, seja ela, cultural, religiosa, social, étnica, sexual ou de outras características sociais e individuais, para isso faz-se necessário conhecer a pluralidade sociocultural brasileira, assim como os de outras nações, outros povos, de modo a valorizá-las.

Com tudo isso, pode-se perceber que, a educação é estabelecida de acordo com normas e bases que vão reger os currículos escolares, tendo dentre eles a obrigatoriedade de a escola trabalhar com os diferentes tipos de cultura. E por isso não se sabe como as escolas trabalham essa questão pois cada uma tem sua peculiaridade e trabalham de formas diferentes, no entanto, a educação de forma geral apresenta uma maneira de se abordar esse conteúdo nas escolas que é estabelecido por leis e bases nacionais, e que torna o trabalho com a diversidade obrigatório.

A IMPORTÂNCIA DO ENSINO DE CULTURA NAS SÉRIES INICIAIS

Atualmente a sociedade é composta por uma vasta diversidade de culturas que se fazem presentes nas escolas, e com isso as escolas devem trabalhar essa diversidade para que os educandos possam ter uma formação humana integral, inserindo-as no currículo escolar. Devido a isso, foram criadas normas e leis educacionais que regem o currículo pedagógico, de forma a inserir no processo educacional o trabalho com os conteúdos culturais.

Segundo a lei Nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996, no Art. 1º. As manifestações culturais são ideais para serem trabalhadas na escola, pois a educação é uma via de formação na convivência humana, dos movimentos sociais,

na organização da sociedade, na vida familiar de cada um, pois a educação é abrangente a todos esses aspectos. Assim dizendo, o desenvolvimento da educação, vai depender de vários aspectos da vida do indivíduo, incluindo um dos aspectos mais importantes que é a manifestação cultural, e com isso ainda segundo a Lei no Art. 3º, inciso II, diz que todo mundo tem autonomia para conhecer, transmitir, buscar, e expor tudo em relação as culturas.

Fernandes (2005) defende que só com conhecimento sobre a África e a sua história poderia contribuir para o combate contra os preconceitos e estereótipos sofridos pelos negros no Brasil por serem afro-brasileiros, e dentro desse cenário de discriminação e estereotipação se encontram vários jovens e até crianças que se veem como marginais, tudo por causa dos padrões escolares eurocêntricos, que veta a participação da diversidade étnico-cultural na formação, o que se fosse trabalhado poderia até melhorar a autoestima dessas pessoas.

As DCNs (2013) definem a educação como sendo um método de socialização das tradições, a qual se tem saberes e valores que podem ser mantidos, transformados ou até construídos, e com isso garantir a existência das aprendizagens na escola. Em relação aos currículos educacionais que são responsáveis pela educação das futuras gerações, Fernandes diz que grande maioria dos alunos negros infelizmente não chega a concluir os estudos nem mesmo no ensino fundamental em 2005, pois se deparam com uma escola que não é capacitada a ter uma boa desenvoltura com a diversidade cultural e chega a não valorizar o étnico-cultural em sua formação, tal ocorrido afeta o aluno que chega a resultar em repetências em demasiados números, geralmente essas crianças já vem de famílias humildes e em consequência desses fatores o aluno acaba por deixar a escola precocemente.

No contexto da proposta das PCNs a educação escolar é vista como um ato que possibilita formar circunstâncias para que seja desenvolvido a capacidade dos alunos, assim como aprender os conteúdos essenciais para a construção de mecanismos que ajudam a compreender a realidade bem como, eventualmente a participação em relações sociais, culturais e políticas múltiplas, cada vez mais desenvolvidas, e que são de fundamental importância para o desempenho da cidadania na organização de uma sociedade justa e igualitária.

Para Dutra (2013), aponta que o desenvolvimento de uma identidade cultural se dá pela observação do reconhecimento do valor da contribuição das gerações passadas e realizações da geração atual. Cabe ressaltar que a incultura deste fato é capaz de criar uma contraposição ligada ao que pode representar passado, provocando assim uma ação de negação a tudo o que o caracteriza. Ainda segundo Dutra, é de grande significância valorizar as raízes culturais, porém é um contexto delicado para ser trabalhado, devido à existência da eventualidade do questionamento da existência real e a importância de tais informações, particularmente por parte dos alunos.

De acordo com Candau (2002) o multiculturalismo tem grande força no nosso continente, para ser mais específico no nosso país, tem-se uma longa história interétnica, com foco principal com indígenas e afrodescendentes, ao qual por um longo tempo foram submetidos a uma devasta exploração tanto física e

psicológica, histórias de dor, sofrimentos e tragédia. E isso faz com que tenhamos uma configuração própria em relação a assuntos de miscigenação.

Candau (2011) ratifica que as diferenças culturais: étnicas, de gênero, orientação sexual, religiosa, entre outras, são manifestadas totalmente por meio de cores, barulhos, pulsações, conhecimentos, paladares, religiões entre outros. Injustiças, desigualdades e discriminações, são inúmeras demandas que os movimentos sociais visibilizam e denunciam, buscando igualdade de possibilidades de obter bens e serviços, e garantia do reconhecimento político e cultural.

A escola como instituição tem um papel indispensável diante da temática do enfrentamento da discriminação e do preconceito. Fernandes (2005) concebe que, se faz necessário incluir no currículo da educação básica ensinamentos sobre a África e sua história, assim os alunos conhecem outra cultura, e ao conhecer a mesma possam herdar valores e atitudes para que a formação da cidadania seja garantida.

Em 2013 surge as Diretrizes curriculares nacionais, traz o currículo sendo multicultural, nesta perspectiva, enaltecem e valorizam as realizações, as culturas e suas produções, assim os grupos sociais e os indivíduos construirão um pensamento e uma imagem própria, que seja positiva a alunos que frequentemente se defrontam com situações que podem levar a um péssimo rendimento escolar ou até mesmo abandono, Intensificados pela discriminação que é exposta ou até mesmo escondida dentro do ambiente escolar. Em vista disso, a perspectiva multicultural tem potencialidade de guiar a uma excessiva mudança do currículo comum, além do mais é possível destacar o vínculo de correlação e de poder no meio da sociedade e suas culturas.

Dutra (2013) enfatiza que os alunos para que se sintam acolhidos e como sujeitos ativos do processo educacional, se faz necessário conhecer a valorização de seu conjunto linguístico e cultural. Portanto, é possível notar que todo esse processo perpassa necessariamente pela valorização de um tipo de cultura que os alunos trazem de casa. Diante deste fato, é de suma importância observar o papel da escola e dos profissionais da educação (principalmente dos professores) em relação a todo esse processo. Ainda conforme o mesmo autor, existe um enorme desafio que transcorre não apenas na prática como profissionais, mas também em vivência como seres humanos. Deve-se levar em consideração não apenas a formação profissional, todavia uma peça fundamental é a formação humana e para que a escola e a educação sejam realmente democráticas e ao mesmo tempo universal é preciso mudar as formas como são tratadas as situações de diversidade cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando-se em consideração os argumentos apresentados, é possível inferir que a escola é a principal via responsável pela transmissão de cultura. É notório que a cultura está presente na vida das pessoas a começar nos primeiros até os últimos anos na formação do cidadão, e mesmo que o indivíduo já tenha em sua família culturas e tradições, é na escola que vai se deparar com a diversidade em que é vivenciada na realidade.

É de vultosa importância compreender os valores morais, éticos e culturais dentro do espaço escolar. Sabe-se que a sociedade se faz além do ambiente escolar e, é na escola que o indivíduo aprende mais sobre a valorização das diferenças culturais, isto quer dizer que, a escola é um campo de trocas de vivências e culturas. E para que essas diversidades fossem trabalhadas de maneira corretas, criou-se leis e bases para o sistema educacional, que resultou em grandes mudanças no currículo e pequenas na sala de aula.

Ao analisar o que foi exposto, torna-se evidente o trabalho com os conteúdos culturais na escola, que é essencial para a formação humana da cidadania. No entanto os trabalhos com cultura nas escolas não acontecem da maneira proposta pelos currículos, o que ocasiona em uma má formação cultural dos discentes. Desse modo, é necessário o ensino de culturas e diversidades de forma coerente, para que dessa forma, a escola possa formar indivíduos tolerantes e racionais, indivíduos estes que sejam integrados na sociedade com o intuito de torná-la mais justa e igualitária.

REFERÊNCIAS

- BATISTA, Jefferson Alves. **Reflexões sobre o conceito antropológico de cultura**. 2010.
- BRASIL, L. D. B. **Lei 9394/96–Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**, 1996. Disponível em http://www.Planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394. Acessado em, 06 de junho de 2020.
- BRASIL, Ministério da Educação. **Base nacional comum curricular**. Brasília-DF: MEC, Secretaria de Educação Básica, 2017. http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNCC_EI_EF_110518_verseofinal_sitete.pdf. Acessado em, 06 de junho de 2020
- BRASIL, Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais**. Brasília-DF: MEC, Secretaria de Educação Básica, 2013. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=15548-d-c-n-educacao-basica-nova-pdf&Itemid=30192. Acessado em, 06 de junho de 2020. Acesso em:
- BRASIL, Ministério da Educação. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Brasília-DF: MEC, Secretaria de Educação Básica, 1997. <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro01.pdf>. Acessado em, 06 de junho de 2020.
- CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. **Currículo sem fronteiras**, v. 11, n. 2, p. 240-255, 2011.
- CUCHE, Denys. **As noções de cultura nas ciências sociais**. São Paulo: Edusc, 2002.
- DAYRELL, Juarez. A escola como espaço sócio-cultural. **Múltiplos olhares sobre educação e cultura**. Belo Horizonte: UFMG, v. 194, p. 136-162, 01-27, 1996.
- DUTRA, Carla Cristina Braga Alves. **A relevância da cultura popular dentro da escola e sua valorização no currículo**. 2013.
- FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de história e diversidade cultural: desafios e possibilidades. **Cadernos Cedes**, v. 25, n. 67, p. 378-388, 2005.
- GOHN, Maria da Glória. Educação popular na América Latina no novo milênio: impactos do novo paradigma. **ETD-Educação Temática Digital**, v. 4, n. 1, p. 53-77, 2002.
- KOTTAK, Conrad. *Window on humanity*. New York: McGraw Hill, 2010.
- LINTON, Ralph. *Cultura e personalidade*. São Paulo: Mestre Jou, 1973.
- MEDEIROS, Angela Cordeiro; ALMEIDA, Eduardo Ribeiro. História e cultura afro-brasileira: possibilidades e impossibilidades na aplicação da Lei 10.639/2003. **Revista Ágora**, Vitória, n. 5, p. 01-12, 2007.
- MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. Educação escolar e cultura (s): construindo caminhos. **Revista brasileira de educação**, n. 23, p. 156-168, 2003.
- PRESOTTO, M. E. *Antropologia - Uma Introdução*. São Paulo: Grupo GEN, 2019.
- RIBEIRO, Darcy. **Teoria do Brasil**. São Paulo: Paz e Terra, p. 01-137, 1972.
- SANTOS, José Luiz. **O que é cultura**. São Paulo (SP): Brasiliense, p. 07-87, 1987.
- SILVA, Rosângela Santos. Viva o povo brasileiro: cultura e identidade. **Litterata:Revista do Centro de Estudos Portugueses Hélio Simões**, v. 5, n. 2, p. 94-104, 2015.

O EMBRANQUECIMENTO E A DEMOCRACIA RACIAL PRODUZINDO SUBJETIVIDADES NO BRASIL

Marcela de Souza Rocha¹⁵⁴

256

RESUMO: O presente estudo aborda a produção de subjetividades da população brasileira e o racismo enquanto fabricação sócio-histórica, destacando a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial como fatores indispensáveis para a manutenção de um racismo perverso, alienação e dissociação dos movimentos de resistência. Objetivou-se recontar algumas histórias e acontecimentos do século XIX/XX, sobre uma ótica não eurocêntrica de forma que seja possível compreender como os atravessamentos históricos e os discursos reproduzidos são responsáveis pelos processos de subjetivação e assujeitamento dos indivíduos. Para realizar esse estudo, foram realizadas buscas nas bases: Scielo, PePSIC, BVS-Psi, além de revisão bibliográfica de literaturas relacionada ao tema. Conclui-se que o racismo estrutural na sociedade, foi e continua sendo fabricado através das descontinuidades e continuidades históricas, onde as subjetividades da população brasileira são os frutos dessas relações de poder, praticadas no campo social. As histórias contadas, como são contadas e por quem são contadas, a ideologia do branqueamento e as diversas classificações de cor e raça, favorecem para uma ausência de adesão aos movimentos de resistência, uma vez que dificulta o autorreconhecimento do indivíduo como negro. Nessa lógica, são produzidas subjetividades alienadas que sustentam e naturalizam os discursos, opressões, desigualdades sociais e mortes.

PALAVRAS-CHAVE: subjetividades; ideologia do branqueamento; democracia racial.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum256-274

¹⁵⁴ Graduada do 10º período do curso de Psicologia da Faculdade Católica Salesiana, e-mail: srocha.marcela@outlook.com

INTRODUÇÃO

257

Há muito se pensa que os indivíduos são o resultado de uma produção individual, fruto de suas experiências privadas e subjetivas. Entretanto, o presente artigo vem mostrar que a maneira como se pensa e age no Brasil em relação a negritude, é fruto de uma construção histórica, coletiva e caótica. Guattari e Rolnik (1996) afirmam as subjetividades como um processo proeminente coletivo e político, composto por uma diversidade de fatores que atravessam o ser humano. Pensar em como as subjetividades são produzidas, moldadas e serializadas, é uma discussão pertinente, não só para as ciências humanas, mas para as sociedades em geral, pois é através de uma análise mais profunda desses processos, que é possível compreender certos discursos, operações, comportamentos, entre outros atos, dentro das sociedades.

Os conceitos que acompanham negras e negros no Brasil, são frutos de construções sócio-histórico-culturais fincados na sociedade através de um saber branco, eugenista, escravagista, racista e higienista. A discriminação racial toma cada vez mais espaço em nossa sociedade e o que era silencioso, no contexto político em que o país se encontra, está acontecendo em céu aberto sem pudores. A forma em que a sociedade hoje se apresenta, com as desigualdades sociais, primazia de direitos pautadas em um critério de cor (privilégios), mesmo que, em constante processo de transformação, continuam sendo produzidas. Esse fato, não é um problema só do negro por falta de amor a sua negritude, mas também, do branco, por permanecer silenciado, enquanto usufrui dos privilégios herdados. Ou seja, o que é apresentado aqui é uma produção de subjetividades pautadas no ideal do branco, na prática do embranquecimento alimentada pela crença de uma democracia racial, fincada num dispositivo de mestiçagem. Então, cabe questionar como as subjetividades dos sujeitos se constituiu no passado, influenciando séculos depois, nas subjetividades atuais, na tentativa, quase que bem-sucedida, de produzir seres homogêneos e serializados, dentro de uma falácia de que essa produção é individual. Como essa alienação afeta a ascensão da população negra nos espaços, enfraquecendo a solidariedade e adesão aos movimentos de luta e resistência? Como afeta o branco, onde mesmo que, pertença a uma classe social pobre, não enxerga seus privilégios? Nesse caminho, articular as ideologias de embranquecimento e o mito da democracia racial, elucidada como elas influenciaram, e ainda influenciam, na produção de subjetividades da população brasileira. A psicologia, tendo como seu objeto de estudo o homem, precisa entender essas “criações” sócio-históricas que aprisionam e oprimem o sujeito, gerando angústias, ansiedades, sofrimento, mortes e por que não, patologias?

Este estudo foi construído através de metodologia qualitativa, de caráter exploratório e os relatos das pessoas entrevistadas, são recortes do livro *Torna-se Negro*, de Neusa Santos Souza. Para elaboração do trabalho, foi necessário encontrar as histórias que a história do Brasil não conta e explanar os atravessamentos históricos como primordiais para a formação das subjetividades e manutenção do racismo no Brasil. As pesquisas realizadas nas bases: Scielo, PePSIC, BVS-Psi, através das palavras-chaves: produção de subjetividades, racismo, ideologia do branqueamento, democracia racial e escravidão, foram

essenciais para encontrar elementos conceituais e referenciais bibliográficos de autores como Lília Ferreira Lobo, Kabengele Munanga, Cecília Coimbra, Silvio Almeida, Félix Guattari e Suely Rolnik. Com o material coletado e realização do fichamento de elementos primordiais nos textos, foi possível alicerçar e articular os conceitos de produção de subjetividades alienadas, histórias ocultadas, racismo e capitalismo.

Portanto, para compor essas questões foi necessário voltar ao passado e recontar as relações raciais durante o período escravagista, através de uma ótica não eurocêntrica. O segundo tópico desse artigo, se dispõe a cumprir esse objetivo, ao mesmo tempo que aborda como o saber dito científico da época, colaborou para a manutenção do racismo e crenças ainda presentes na sociedade contemporânea. O terceiro tópico tratará do sonho de se construir um Brasil sem negros durante a república, do medo das elites brasileiras devido a desvantagem numérica de brancos comparada ao quantitativo de ex-escravos e de um plano nacional para solucionar esse “problema”. No quarto e último tópico, o capitalismo e democracia racial são centrais na articulação, pois entende-se que a produção de subjetividades alienadas em relação a negritude, se sustenta nessas duas instâncias. O capitalismo enquanto sistema de exploração e a democracia racial, enquanto discurso meritocrático que busca camuflar as desigualdades raciais.

AS RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL COLÔNIA E O SABER CIENTÍFICO

Indispensável apresentar a fala de Adichie (2009) em sua palestra no TED, onde alertou sobre o perigo de uma única história, pois constrói estereótipos de pessoas e/ou lugares, distorcendo identidades e perspectivas culturais, tomando como verdadeira e única a primeira história contada. Segundo a autora, como as narrativas são contadas, quem as transmite, quando, onde e quantas vezes são contadas, dependem do poder. Sobre isso, Coimbra (2001) faz uma análise mais profunda ao declarar que as divisões sociais no trabalho como manual e intelectual, reafirmam esses espaços de poder apontando qual discurso é verdadeiro e deve ser reconhecido. Portanto, questionar todos os instrumentos que delimitam os discursos e escutar as histórias contadas das margens: conhecimentos “imperfeitos”, literatura não mencionada, aquela que não é contada pelo lado dos “vencedores”, se faz necessário.

No século XIX, um relevante grupo da intelectualidade e elite brasileira passou engajar-se pelo fim da escravatura no país. Essas correntes de pensamento procuraram elucidar o quanto o regime escravocrata impedia o progresso econômico do país, pois o tráfico da mão-de-obra escrava já havia sido proibido em outros países desde 1850. As revoltas escravagistas, como Zumbi dos Palmares, acontecimentos como a Lei do Ventre Livre, o Fundo de Emancipação, a pressão internacional e conflitos populares, contribuíram fortemente para a criação da proposta de lei abolindo imediatamente a escravidão no país, onde finalmente, em 1888, a Princesa Isabel assinou a Lei Áurea (CARVALHO, 2001). Ou seja, a ideia da magnitude de uma princesa heroica transmitida nas escolas, realmente não condiz com os fatos históricos, visto que, a lei foi aprovada pelo parlamento como sendo, na época, a única alternativa perante as revoluções.

Em resposta tardia, porém afrontosa, a escola de samba Estação Primeira da Mangueira, em seu desfile do carnaval de 2019, ilustrou com esplendor os disparates históricos do Brasil. Com seu enredo: “História para ninar gente grande” e carros alegóricos, contou em rede nacional, na maior festa do nosso país, a história que a história não conta. Em sua página na internet, a escola de samba divulgou um texto escrito por Leandro Vieira, figurinista e carnavalesco da Mangueira, onde em sinopse do enredo, traz uma fala não científica, porém de extrema validade:

[...] Sem saber quem somos, vamos a “toque de gado” esperando “alguém pra fazer a história no nosso lugar”, quiçá uma “princesa”, como a ISABEL, a redentora, que levou a “glória” de colocar fim ao mais tardio término de escravidão das Américas. Nunca esperamos ser salvos pelos tipos populares que não foram para os livros. Se “heróis são símbolos poderosos, encarnações de ideias e aspirações, pontos de referências, fulcros de identificação” a construção de uma narrativa histórica elitista e eurocêntrica jamais concederia a líderes populares negros uma participação definitiva na abolição oficial. Bem mais “exemplar” a princesa conceder a liberdade do que incluir nos livros escolares o nome de uma “realeza” na qual ZUMBI, DANDARA, LUIZA MAHIN, MARIA FELIPA assumissem seu real papel na história da liberdade no Brasil (VIEIRA, 2019).

Essa história elitista e eurocêntrica como diz Viera (2019), é uma “verdade”, que com o suporte institucional, produz saberes e discursos, que para Foucault (2013), é reforçado com sistemas de livros, edições e biblioteca. Os discursos são ditos e permanecem ditos. Em *Microfísica de Poder* ele articula:

A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. (FOUCAULT, 2014, p.41)

A história que a história não conta nos livros didáticos é aquela que precisa ser conhecida, para entendimento mais amplo do processo de produção de subjetividades. Adichie (2009) afirma que a homogeneidade das histórias quando contadas, várias vezes, é compreendida como única verdade. No Brasil, essa única história, como explana a autora nigeriana, produziu falsos “heróis” e representações focadas no modelo do branco europeu salvador da humanidade. Elucidando melhor essa fala, quatro anos antes da oficial abolição da escravatura em 1888, aconteceu no Ceará, a recusa dos jangadeiros de transportar os escravos aos navios negreiros. Liderados pelos libertos Jose Luís Napoleão e Francisco José do Nascimento, popularmente conhecido como Dragão do Mar, a revolução dos jangadeiros foi um marco de resistência e culminou, junto a outros acontecimentos, na abolição da escravatura no estado do Ceará em 25 de março de 1884 (MARTINS, 2012). No entanto, no que tange a libertação dos escravos, a história contada é da heroica princesa branca.

A escravidão do povo africano, precisa ser entendida como um sistema social e que, como todo sistema, institui modos de vida de uma sociedade. Nesse contexto, pautado na ideologia branca, europeia, que impôs regras de

comportamento para todos os grupos na sociedade. Na qualidade de sistema social, a escravidão deixou aos ex-escravos, a herança do lugar ocupado pelos seus ancestrais escravizados, lugares estes marcados como subalternos (ANDRÉ, 2001). Portanto, as subjetividades serão os resultados dessas vivências e as identidades, a institucionalização dos modelos estereotipados (ANDRÉ, 2007). Segundo a autora, esse processo, não é uma construção individual, porque possui estreita ligação com as relações sociais no trabalho, no lazer, na escola etc. Então, as subjetividades são produzidas a todo momento da história, e seu campo é o de todos os processos de produção social e material.

Guattari e Rolnik (1996) direcionaram a concepção de subjetividade como sendo um processo proeminente coletivo e político, composto por uma diversidade de fatores que atravessam os seres humanos. Soares (2016) chama a atenção para o posicionamento dos autores em relação à indissociabilidade entre a subjetividade e a política capitalista, sendo os indivíduos fruto de uma produção de massa.

A subjetividade não é passível de totalização ou centralização no indivíduo. Uma coisa é a individuação do corpo. Outra é a multiplicidade dos agenciamentos da subjetivação: a subjetividade é essencialmente fabricada e modelada no registro do social (GUATTARI; ROLNIK, 1996 p. 31)

A emergência de uma explicação científica para as diferenças raciais, atuou como forma de afirmação da escravidão e racismo. Foram elaboradas teses a partir da biologia, da cor dos indivíduos, considerando a existência de uma hierarquia temporal e antropológica, “constatando” que o tamanho dos crânios e cérebros determinavam o caráter do indivíduo, assim como sua propensão para a criminalidade (MUNANGA, 1999). O saber científico, aquele que deveria ser confiável, ironicamente, foi o saber responsável por uma lógica higienista e racista sobre os negros. Teses como as do psiquiatra e cirurgião César Lombroso no século XIX, colaboraram para a crença de um gene criminoso presente somente nos negros. Segundo Balera e Diniz (2013) os estudos de César Lombroso apontavam para características físicas de criminosos natos, tais como: cabelo crespo e escuro, nariz achatado, lábios e pálpebras grossas. Ora, essas características são pertencentes ao fenótipo negro. Não importava qual tese científica surgia na época, todas concluíam uma superioridade da raça branca perante as demais. Lília Ferreira Lobo cita Joseph Gobineau (1854 apud LOBO, 2008, p.195), aristocrata francês, ao publicar um livro que pregava fielmente a superioridade ariana, denominando de degenerado, todo o fruto da mistura entre “espécies humanas” diferentes. Em seu livro, o aristocrata classifica traços físicos de cada raça, em que o branco se situava no ápice das qualidades morais e intelectuais, e os negros “na ponta inferior e degradada” (GOBINEAU, 1854 apud LOBO, 2008, p.196). Seguindo tal linha de pensamento, era fácil de justificar as desigualdades sociais como sendo fruto das determinações genéticas raciais.

O que esse saber “científico” resultou, foi em uma justificativa para a escravidão e depois na exclusão do corpo negro “improdutivo para o trabalho” e potencialmente perigoso. Além disso, os vícios eram considerados como doenças próprias da população negra sendo a imbecilidade algo inato, pois seu cérebro não

comportaria grandes expansões intelectuais. Quanto a justificativa para os graus de evolução, sustentavam que os negros eram retardatários, pois não evoluíam, nem progrediam, sendo então inimigos do progresso (ANDRÉ, 2007). Logo, com a adesão dessas teorias “científicas”, a inclusão da população negra representava um entrave no avanço do país (MUNANGA, 1999). Afinal, “que futuro teria o Brasil povoado por uma escória de negros e mestiços?” (LOBO, 2008, p. 203).

O saber científico se torna predominante e absoluto, pois é assegurado por um conjunto de relações pré-estabelecidas, das quais Foucault (2008) faz as seguintes observações:

As condições para que apareça um objeto de discurso, as condições históricas para que dele se possa “dizer alguma coisa” e para que dele várias pessoas possam dizer coisas diferentes, as condições para que possa estabelecer com eles relações de semelhança, de vizinhança, de afastamento, de diferença, de transformação – essas condições, como se vê, são numerosas e importantes[...]

Essas relações são estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização; e essas relações não estão presentes no objeto; não são elas que são desenvolvidas quando se faz sua análise; elas não desenham a trama, a racionalidade imanente, essa nervura ideal que reaparece totalmente, ou em parte, quando o imaginamos na verdade de seu conceito (FOUCAULT, 2008, p.50).

Azevedo (1987) conta que as teses científicas afirmavam a inferioridade racial dos africanos, desqualificando-os para o trabalho livre, associando a sua presença ao atraso no desenvolvimento do país. Segundo Lobo (2008), o negro só poderia ser útil em tarefas braçais, menos nobres, tendo somente oportunidade de evolução em contato com a raça branca. Esse saber atravessou séculos e ainda se encontra presente em pensamentos racistas na contemporaneidade.

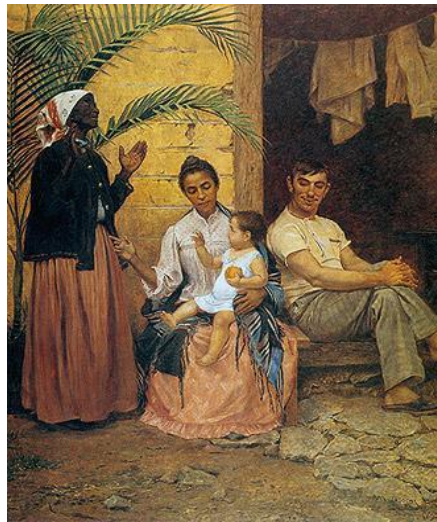
Ribeiro (2019), ao abordar sobre o lugar de fala, cita Lélia Gonzalez ao afirmar que a hierarquização de saberes produz uma classificação racial da sociedade, ditando qual saber é verídico e deve ser valorizado. O modelo enobrecido e universal da ciência, aquele considerado dominante epistemologicamente, é branco e segundo a autora, ter consciência dessa hierarquização é o que permite enxergar quem pode falar ou não, quais saberes são legitimados ou não, quais experiências de conhecimento tem valor ou não.

A CONSTRUÇÃO DE UM BRASIL REPÚBLICA

Partindo do princípio de que o branco era símbolo de inteligência, progresso, pureza, entre outros adjetivos bajuladores, o Brasil estava em falta dessa “pureza”. Com os ex-escravos, literalmente nas ruas, tinham-se mais negros do que brancos. Logo, as políticas imigrantistas elaboradas por Hermes Rodrigues da Fonseca, presidente do Brasil de 1910 a 1914 incentivaram a entrada massiva de imigrantes europeus. O Decreto nº 9.081 de 03 de novembro de 1911, garantia ao imigrante espontâneo a segurança plena do exercício de sua atividade, gozo de todos os direitos civis e para aqueles que ainda pairasse a dúvida de se mudar para o Brasil, o governo em sua benevolência, pagaria a passagem na 3ª classe + transporte em estradas de ferro + agasalho, alimento, tratamento médico e medicamentos (em

caso de doenças), até que o imigrante chegassem ao Estado escolhido para sua moradia (BRASIL, 1911). Nos estudos sobre branquitude e branqueamento Carone e Aparecida (orgs.), apontam assim como Azevedo (1987), que não foi somente o desejo de tornar o Brasil um país composto por uma raça “superior”, que incentivou a entrada livre dos imigrantes brancos em território brasileiro, o medo dos escravos libertos também possuiu igual peso para o ideal do branqueamento. Essa ameaça à elite branca, a imagem de negros libertos adentrando as cidades, era demasiadamente assustadora para essa minoria. Nesse movimento, 3.99 milhões de imigrantes europeus adentraram o país em 30 anos, quantidade próxima ao de 4 milhões de escravos traficados ao longo de três séculos.

Uma teoria de embranquecimento da população apareceu como resposta aos problemas brasileiros, tanto no que diz respeito à mudança do sistema econômico, no tocante à mão de obra, não-negra, quanto à constituição de uma nação capaz de atingir a modernização (SANTOS, 2009). No final do século XIX, Spix e Martius (1821 apud LOBO, 2008, p. 204), conta que essa proposta foi a grande aspiração das famílias mestiças no Brasil, gerando prestígios aos brancos procriadores. Aventureiros europeus passavam boas temporadas no Brasil, devido aos casamentos pelas famílias que desejavam “apurar o sangue”. Modesto Brocos, artista plástico, que no século XIX, pintou um quadro conhecido como “A Redenção de Cam”, ilustra as questões raciais e favorecimentos das teses sobre o embranquecimento da população. A pintura¹⁵⁵ retrata uma família brasileira composta por: pai branco, mãe “mulata”, filho branco e avó negra. Esta última, com as mãos levantadas ao céu em agradecimento pelo nascimento do neto branco.



A Redenção de Cam - Figura 1

Apesar das famílias que não queriam misturar seu sangue dito puro com o do negro, o que o processo de miscigenação ocasionou, foi uma concepção de branco/ negro baseadas em aspectos físicos, como cor da pele clara, cabelo liso ou qualquer fenótipo que exalte o padrão europeu; e não em aspectos genéticos. Seria loucura cogitar o branqueamento, sem carregar no seu interior, o sangue

¹⁵⁵ Disponível em: < <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/a-redencao-de-cam>> Acesso em 5 set. 2019.

negro. Por essa razão, a branquitude será uma questão de estética, de imagem e sobretudo, social. (SOVIK, 2009). Instalou-se nesse momento a ideia de que em algum ponto histórico o Brasil ficaria branco através da miscigenação, se, impedissem a entrada de mais negros no país e os índices de mortalidade desse seguimento da população fossem mantidos. Segundo Pinto e Ferreira (2014), a crença de que a mestiçagem iria de alguma forma melhorar a descendência étnica do povo brasileiro, ajudou a conceber o mito da democracia racial.

Entre os séculos XVII a meados do século XIX, existiu a urgência de um saber sobre a mestiçagem no campo religioso, que enxergava o mestiço pertencente a um estágio moral intermediário entre o bem e o mal, entre o pecado (negros) e a virtude (brancos). Tal saber após ser disseminado pela população colonial, foi acolhida pelos intelectuais e políticos brasileiros (TADEI, 2002). De acordo com Foucault (1993) todo indivíduo é definido e transformado pela formação de certos tipos de conhecimento e normas mais ou menos científicas. Munanga (1999) afirma que, essa concepção do mestiço, estabelecida por ditos dominadores da verdade, contribuiu para o desenvolvimento das atitudes raciais no Brasil, tal como conhecemos hoje. Na fala de Foucault (2014, p.132) “uma teoria é como uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significante... é preciso que sirva, é preciso que funcione”.

Para Munanga (1999), “esse processo resultará a dissolução da diversidade racial e cultural e a homogeneização da sociedade brasileira, dar-se-ia a predominância biológica e cultural branca [...] (p.52). Tadei (2002) desenvolve essa teoria, constatando que a miscigenação alcançada aqui, se tratou de um dispositivo de poder instalado para resolver o problema da identidade nacional, como também controlar o grande contingente de ex-escravos, na época, muito superior ao número de brancos, administradores, políticos e intelectuais. O autor aponta o dispositivo de mestiçagem, como possuidor dos seguintes aspectos:

ele incita à mistura étnica; coloca a sexualidade num plano estratégico, ou seja, como o veículo capaz de promover a confraternização das etnias; dilui a identidade nacional, ao apostar num amálgama capaz de unir os vários elementos que compõem nossa nacionalidade, porém, manobra essa identidade em construção para determinadas direções, conforme a conjuntura de cada período de nossa História; coloca-nos numa busca insistente pela nossa identidade nacional, impedindo um envolvimento maior com a própria nacionalidade por parte dos brasileiros; ele é, ainda, produtor de subjetividades dóceis e mal delimitadas, uma vez que promove a mistura étnica apagando as origens, apagando o passado e suas contradições, voltando-se para o futuro e deshistorizando as raízes históricas individuais e nacionais (TADEI, 2002, p.8)

A miscigenação passa então, a possuir não somente uma significação religiosa, mas também de controle, para evitar revoltas por parte dos ex-escravos. Durante o período colonial, o medo de revoltas era constante, porque não existia, até então, um nexos social capaz de transformar os escravos libertos em indivíduos dóceis e manipuláveis. Nesse sentido, André (2007, p.140) denuncia a miscigenação como uma “técnica de dominação social que assegurou a continuidade da ordem social discriminatória.”

A violência e o racismo durante a escravidão diziam o tempo todo para negro sua condição de inferior e este a introjetava, ocasionando no que Fanon (2008) denominou de epidermização do racismo, onde a população preta busca falar, pensar e agir como o branco. Devido a sua condição posta como inferior, o negro constitui o campo do não-ser: não ser homem, não existente, corpo invisível, que anseia dentro dessa sociedade, pertencer a zona do *ser*, ocupado pelo colonizador branco. Resende (2017), articula que por conta dessa violência, o colonizado passa a acreditar que a culpa dessa opressão se dá pela sua própria inferioridade, onde para sobreviver, ele tem que se adaptar aos valores impostos e dominantes. Fanon diz: “Ser branco é como ser rico, como ser bonito, como ser inteligente” (2008, p.60). Nesse caminho, representação do branco começou a atuar nas mais diversas esferas do comportamento do negro, perpassando hábitos, costumes, tradições e principalmente estética, onde o padrão de beleza europeu era propagando pelas imprensas brancas e negras (SANTOS, 2009).

Segundo Thomas Skidmore (1976, p. 92-93 apud MUNANGA, 1999, p.111) a experiência com o negro no Brasil, foi notada pelo ex-presidente dos Estados Unidos, onde em diálogo com um membro da elite brasileira, declarou:

A opinião que esposam, tão diversa da nossa, pode ser melhor traduzida pelo que em deles – de sangue branco puro – me disse: Naturalmente, a presença do negro é o verdadeiro problema, e problema muito sério, tanto no seu país como no meu (...). Mas como o problema permanece... permanece a necessidade de encontrar outra solução (fora da escravidão). Vocês nos Estados Unidos conservam o negro como um elemento inteiramente separado, e tratam-nos de maneira a influir neles o respeito de si mesmos. Permanecerão como ameaça à sua civilização, ameaça permanente e talvez, depois de mais algum tempo, crescente. Entre nós a questão tende a desaparecer, porque os próprios negros tendem a desaparecer e ser absorvidos... O negro puro diminui de número constantemente. Poderá desaparecer em duas ou três gerações, no que se refere aos traços físicos, morais e mentais. Quando tiver desaparecido, estará seu sangue, como elemento apreciável, mas de nenhum modo dominante, em cerca de um terço de nosso povo; os dois terços restantes serão brancos puros. Admitindo que a presença de elemento racial negro represente um leve enfraquecimento e um terço da população, os dois outros terços terão, ao contrário, força integral. E o problema negro terá desaparecido. No seu país foi toda a população branca que guardou a força racial de origem, mas o negro ficou, e aumenta de número, com o sentimento cada vez mais amargo e mais vivo do seu isolamento, de modo que a ameaça que representará será mais grave no futuro. Não tenho por perfeita a nossa solução, mas julgo o melhor que a sua. Fazemos face, vocês e nós, a alternativas diferentes, cada qual com as suas desvantagens. Penso que a nossa, a longo prazo e do ponto de vista nacional, é menos prejudicial e perigosa que a outra, que vocês nos Estados Unidos, escolheram (MUNANGA, 1999, p.111).

As relações construídas entre brancos e seus filhos mestiços no Brasil, eram antagônicas aquelas estabelecidas nos Estados Unidos, onde por exemplo, os filhos mestiços eram vendidos como escravos, enquanto no Brasil, no ano de 1872, 78% dos mulatos eram “livres”. Não eram de fato livres e sim colocados em cargos hierárquicos superiores aos de pele mais escura, pois era ele, o mestiço, que garantia a defesa dos bens do patrão branco. Considerado elemento de combate e

guerra, colaborava na perseguição e destruição dos quilombos. Nomeado capitão-do-mato, o mulato perseguia os escravos foragidos, expurgando a sua identidade negra e buscando uma classificação social que o separasse do afrodescendente (MUNANGA, 1999). Nos atravessamentos desse processo a ideia de que os mulatos, teriam um passaporte de entrada para o mundo do branco foi sendo construída. Para o negro, esse pensamento foi suficiente para criar a ilusão de que seus herdeiros, talvez, pudessem fazer parte dessa sociedade (ANDRÉ, 2007). Mesmo que isso ocorra, o que foi imaginado, simbolizado e aferrado na sociedade brasileira foi o modo de vida do europeu, do branco e que o negro não sendo correspondente a esse grupo, fica excluído, sem pertencimento sócio-político.

Como consequência da ideologia do branqueamento, a inferiorização do corpo preto se reflete em nosso imaginário social, onde o negro esteve sempre interligado com algo ruim, reproduzindo-se nas linguagens como: a coisa está preta, humor negro, futuro negro, está preto de sujo etc. Souza (1983) defende que a identidade de um indivíduo, também, depende da relação criada com seu corpo, entretanto, as experiências pautadas em dor e desprazer, afirmam a negação da própria pele em que se habita. Foucault (2014) articula o nascimento da ideia de um corpo social, resultado do domínio e consciência adquiridos pelo investimento das relações de poder. Por isso, para Fanon (2008) se produz um sentido para o indivíduo negro, este sentido já está lá, a sua espera. Até mesmo a crença do povo preto que difere da crença europeia, passa a ser vista como algo demoníaco. Todos os fatores até o momento citados, influenciam na destruição, ou até mesmo na impossibilidade de construção de uma identidade negra, condizente com seu corpo e realidade (CUKIERT; PRISZKULNIK, 2002). A ideologia do branqueamento não é produzida nos dias de hoje como no início do Brasil república, mas segundo Schwarcz (1998), um mito uma vez internalizado ganha um estatuto de senso comum e cotidiano. O embranquecimento não é mais físico e sim psicológico, intelectual e social (ANDRÉ, 2007). Guattari e Rolnik (1996) afirmam que não se trata, somente, de uma produção de subjetividade individualizada, mas sim social. Uma produção de subjetividades encontrada em todos os níveis de consumo.

No seio da miscigenação, o mulato era dividido em duas categorias: inferior e superior, sendo o primeiro aquele com traços “negroides” aparentes, sem possibilidade de ascensão social, enquanto o segundo aproximava-se mais dos fenótipos brancos. Os mestiços superiores, conseguiram uma certa ascensão social através de casamentos e posse de terras nos novos núcleos, juntando-se à nobreza territorial, enquanto os ditos mestiços inferiores, não disfarçáveis, facilmente reconhecidos e estigmatizados, foram brutalmente segregados.

[...] não resta dúvidas de que esses mecanismos seletivos quebraram a unidade entre os próprios mulatos, dificultando a formação da identidade comum do seu bloco já dividido entre os disfarçáveis (mais claros) e os indisfarçáveis (mais escuros) e o resto dos visivelmente negros (MUNANGA, 1999, p.69).

Essas subclassificações dentro de uma mesma raça, produz uma crença de “diferente”, antagônico ao outro, não pertencente a determinado grupo, pois considera-se “superior”. Exemplo claro foi Nina Rodrigues, mulato, professor de Medicina da Bahia no século XIX, e propagador de teorias sobre a inferioridade dos

negros e degeneração dos mestiços, oferecendo explicações médicas para tal. Sendo ele mesmo um mestiço, acreditava pertencer a uma classificação superior de mulatos, um ário-africano, como denominava os mestiços portadores de intelectualidade, ou seja, ele mesmo.

Um século depois, Neusa Santos Souza entrevista Pedro, que continua a afirmar alienação de diferente, de alguma maneira superior.

Eu me assumia como negro: ir aos lugares e saber que eu era diferente dos outros. Eu era negro, mas diferente: sabia segurar um garfo, não era um macaco, sabia tocar piano... Muita coisa tenho assimilado do branco: comer de garfo e faca, ser simpático... (SOUZA, 1983, p. 28)

Em sua obra a autora traz a ideia do “mito”, que é um discurso verbal ou visual, que busca “escamotear o real, produzir o ilusório, negar a história, transformá-la em “natureza” (SOUZA, 1983, p.25). O mito do negro é ser diferente, inferior, sujo e subalterno ao branco. Este conto, é introjetado pela própria população preta.

“... existe o racismo do negro contra o negro. Eu fui barrado na porta do Conservatório Nacional de Teatro e depois soube que o porteiro (que era negro) teve vergonha de eu ser negro e fazer sujeira por lá.” (SOUZA, 1983, p.30)

No livro *Rediscutido Mestiçagem*, Munanga (1999) aponta o processo de miscigenação como responsável pela quebra da possibilidade de formação de uma identidade comum, solidária e comunitária para com os da mesma raça. Na inclusão do pardo nas estatísticas etnográficas, existe a opção de não ser negro, uma vez fica a cargo do indivíduo preto escolher ser negro ou não, onde alienado pela ideologia do branqueamento, escolhe ser pardo.

Partindo do pressuposto de que a sociedade, os objetos e sujeitos que a compõe, são a realidade de uma produção histórico-social, forjada historicamente por ações muito bem datadas, a realidade está constantemente sendo construída pelas práticas sociais e as percepções de mundo são elaboradas e disseminadas no cotidiano (COIMBRA, 2001). A autora também apresenta a mídia como “um dos mais importantes equipamentos sociais para a produção de esquemas dominantes de significação e interpretação do mundo” (COIMBRA, 2001, p.29). A mídia não aponta somente o que pensar, mas também, o que se deve pensar e como se sentir, produzem histórias, memórias, esquecimentos e lembranças. Por verdades, Foucault (2014, p.54) define em seu livro *Microfísica do Poder*, como “um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados”, que estão vinculados aos sistemas de poder, fabricando e sustentando esse regime da verdade. O desafio que se apresenta é construir uma nova política da verdade, ou seja, o problema não está em mudar a consciência dos indivíduos, mas sim o regime institucional, político e econômico que produzem essas verdades. Analisar e questionar sínteses acabadas, esses agrupamentos que:

[...] na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam.

E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos. (FOUCAULT, 2008, p.24)

Schwarcz (1998) conta que, em 1844, um concurso para escolher a forma como a história do Brasil seria contada foi realizado. Segundo a autora, ao contrário de todas as outras nações que tiveram um passado escravocrata, a história foi reconstruída, “sem violência” e reproduzindo discursos com pouco respaldo nos dados e documentos. Isso revela que a história reproduzida nas escolas, contribui para a produção de subjetividades de negros e brancos, completamente diferente da história.

267

A “história oficial”, também abordada por Coimbra (2001, p.52) como “ótica dos vencedores”, contradiz com o outro real, outras histórias e memórias produzidas pelos “não vencedores”. A memória dessa história social reproduzida nas diversas camadas da sociedade, desvaloriza os vestígios que classes populares e opositores produziram ao longo das experiências vividas. Com isso, subjetividades que desvalorizam, desconhecem ou desfiguram a versão dos “vencidos” são produzidas. A autora nomeia essa produção de “processo de estruturação de memória coletiva”, onde a “história oficial seleciona e ordena os fatos segundo os seus critérios e interesses construindo zonas de sombras, silêncios, esquecimentos, repressões” (COIMBRA, 2001, p.52). Logo, os sujeitos não são formados em seu interior, fruto de uma subjetividade internalizada, da qual não é afetada pela sociedade. Ele será sujeito mutável, parte de um constante processo de subjetivação sócio-histórico-político-cultural. As subjetividades são constituídas a partir das vivências dos indivíduos, logo, é indispensável pensar como as continuidades e descontinuidades históricas, que surgem no decorrer do desenvolvimento humano, podem ser vistas como causadoras/motivadoras dos redirecionamentos que acontecem no processo de construção de subjetividades. André (2007) conta que no caso do negro escravo, um desses redirecionamentos foi a ruptura do simbólico africano e vivência em uma terra desconhecida, onde era exigido atitudes e ações que pertenciam ao cotidiano do colonizador branco. Fanon (2008, p.34) descreve o povo colonizado como “todo o povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural”.

Toda a vivência do povo colonizado, produziu “técnicas do eu”, que segundo Foucault (1993), são tecnologias que permitem aos sujeitos a produção de operações sobre seus próprios corpos, pensamentos e condutas, de tal maneira que se cria uma compreensão acerca de si próprio, dita e manipulada pela forma como o outro o reconhece. As tecnologias do eu, são constituídas como resultado das tecnologias de dominação, esta que por sua vez, é composta por relações de poder. O poder, entretanto, não pode ser visto simplesmente como imanente de determinado ponto, ou que está sobre o domínio de determinada pessoa ou instituição, pois ele é onipresente, perpassa todas as linhas de qualquer dispositivo, vem de todos os lugares e se produz em todos os pontos e relações. É o outro, descrito por Foucault (1993) como “mestre”, que irá ditar um código universal de conduta.

Dessa forma, trata-se de um fenômeno que também tem relação com o Estado, as tecnologias e meios de comunicação, os espaços públicos e urbanos, ou seja, a vida social como um todo, não sendo, portanto, produto de uma instância individual (SOARES, 2016). As subjetividades estão nos conjuntos sociais, pois ela é em sua essência, social e vivida pelos sujeitos em suas existências particularidades.

Todo aparato histórico, seus dispositivos e ideologias apresentados até o momento, contribuem para a construção de um imaginário social do negro brasileiro. Filho (2012) diz que as artes, imagens, ideais, mitos, crenças, folclore e tudo que venha ser fruto da produção imaginária humana, tem relação com o imaginário social, que por sua vez, apresenta-se como verdade universal, transcendente e natural. Tais representações imaginário-ideológicas, fazem crer que a realidade instituída, é uma realidade toda, escondendo o que não faz parte do todo dessa mesma realidade. Segundo o autor, uma ideologia pode ser enxergada então como uma produção de sentidos “que servem para fundar e manter relações de poder, sujeição e dominação” (FILHO, 2012, p.4)

Desse modo, a ideologia torna possível não apenas a dominação de classe (de uma classe econômica-política particular num dado modo de produção), mas sobretudo, a dominação de sistemas de sociedade em sua globalidade e variação. Sistemas que, não funcionando apenas como ordens econômicas e políticas, mas igualmente como ordens simbólicas, asseguram a sujeição cultural, social, moral e política sobre o conjunto dos sujeitos sociais e estes submetidos, por meio de ideias, representações sociais, discursos, normas e práticas diversas. (FILHO, 2012, p.5)

CAPITALISMO E A DEMOCRACIA RACIAL

O Brasil era descrito como uma nação igualitária, onde negros, brancos e mulatos possuíam igualdade social e jurídica. Segundo Guimarães (2001), a ausência de uma linha de cor explícita, que impusesse barreiras e segregações, tal como nos Estados Unidos, fez com que a crença de que pessoas negras podiam ascender socialmente e que as raças aqui existentes – branca, negra e indígena – conviviam harmoniosamente no Brasil, fosse sustentada. O autor ainda cita o Brasil, como sendo renomado internacionalmente pela sua “democracia racial” e que até durante a escravidão rendia elogios, sendo considerada mais humana e suportável. Sobre isto, Nascimento (1978) denuncia o mito do senhor de engenho benevolente, criado pelos próprios portugueses, através de falsificação de fatos históricos.

O racismo no Brasil é naturalizado. Existe uma segregação não oficial, não anunciada ou até mesmo não inscrita por lei. Almeida (2018) relata a sua percepção ao adentrar os ambientes em que frequenta e os papéis que as pessoas negras desempenham, pois, sendo ele mesmo negro não via muitos de sua raça ocupando cargos de professores ou advogados. Entretanto, ao olhar atentamente, percebe que os trabalhadores da segurança e da limpeza são na maior parte negros e negras, ou seja, os espaços ocupados pelos homens, anunciam o racismo e diz de maneira muito natural quem é o negro e a posição que ocupa na sociedade em que vive. Segundo Gondar (2018) a população negra não foi explicitamente segregada, o que ocorreu aqui foi a mesclagem da população branca com a negra, criando um racismo mais perverso, silencioso e desmentido. O racismo encontrado do Brasil,

de acordo com o autor é complexo, pois não é assumido pelos indivíduos e ao mesmo tempo reconhecido como prática do outro. Para melhor entender essa fala, ele traz uma pesquisa realizada em 1998, pela Universidade de São Paulo, que perguntava às pessoas se elas tinham preconceito: 97% afirmou que não tinha, em seguida foi perguntado se elas conheciam alguém que era preconceituoso e 99% disseram que sim. Ou seja, o racismo existe, mas não no sujeito que fala e sim no outro. Existe uma dificuldade de se saber o que é racismo no Brasil, o próprio indivíduo racista não se reconhece como tal, pois se esconde sobre o discurso de uma nação mista, fruto de várias raças convivendo em harmonia e atrevem-se a dizer que não existem brancos e negros, só mestiços, porém a polícia sabe muito bem quem é negro. O autor descreve esse ato como um mecanismo de clivagem, citado com um ato primário e insidioso de repúdio da realidade, mesmo sabendo que esta existe.

As instituições escolares reforçam esse imaginário ao apresentar um mundo onde negros e negras, não possuem muitas contribuições importantes para a história e ciência. Nas telenovelas, pessoas negras dramatizando papéis de domésticas, ambulantes, babás, marginais, garis, entre outros, enquanto brancos fazem personalidades intrigantes e complexas, poderosos, de alguma forma no papel principal. Mas não estariam as telenovelas retratando de fato a realidade? Segundo Almeida (2018), não. Pois o que é apresentado é uma representação do imaginário social. Ora, de um lado, exaltamos a figura da mulata, sua sensualidade e beleza exótica; de outro se produz um controle dos corpos em céu aberto, ditando quem pode adentrar certos espaços ou não. Essa é a realidade, e Gondar (2018, p.52) diz: “*Eu sei, mas mesmo assim...*”, ser o ápice do mecanismo de clivagem.

Com a negação do corpo negro, o indivíduo não se inclui em problemas que deveriam ser de seu interesse, como a discriminação racial e a alta taxa de mortalidade do povo negro, por exemplo. O que leva a falsa ideia de democracia racial, onde o preconceito não é atribuído as diferenças raciais, mas sim de classe. Um dos problemas que a crença de uma democracia racial produz, é a naturalização das desigualdades. Ora, é sabido como já explanado aqui, o enxame de imigrantes brancos que entraram no país e ocuparam grande parte das posições de trabalho, dentro do novo sistema de produção de capital. A pergunta que cabe é: Se a maioria dos postos de trabalho foram ocupados por brancos, o que aconteceu com os negros? Para onde foram os negros livres? Do que se sustentaram? Como viveram? O estado não deu nenhum tipo de assistência ao povo preto liberto, logo o que aconteceu e infelizmente ainda acontece é a reprodução durante décadas da lógica colonial, mantendo o negro nas funções de serviçais. De acordo com Santos (2009), a baixa posição social do negro será justificada por falta de dedicação, trabalho, esforço, vontade, pois as oportunidades, segundo a democracia racial, são as mesmas para todos. A apropriação desse discurso, surge como forma de validar o lugar ocupado por negros e brancos em nossa sociedade e automaticamente, assegurar a não-mobilização rumo a superação dos problemas raciais. As novas formas de exploração, á explanar: o capitalismo; coloca no sujeito a responsabilidade por suas vitórias e derrotas. A meritocracia, discurso baseado no mérito, faz com que, segundo Almeida (2018) o racismo como processo histórico e as desigualdades raciais na forma de

desemprego, pobreza, violência e falta de instrução acadêmica sejam compreendidas como falta de mérito e dedicação das pessoas.

O racismo antecede o capitalismo e este se apropria dele para a manutenção de produção de subjetividades coniventes com a supremacia branca global. O racismo é a crença da superioridade de uma raça sobre outra, logo, é uma relação de poder perversa de exploração, subjugação e exclusão dos sujeitos. Está enredado sobre o mito do trabalho, como condição ontológica do ser humano e estando este fadado ao mesmo, deve merecer para alcançar algum “sucesso”. A máquina do capitalismo, faz com que o racismo seja ainda mais desmentido e instaura o tempo todo modos de vida eurocêntricos, hegemônicos, dentro de uma lógica que mantém e protege os privilégios dos brancos em todos os âmbitos sociais (NOGUEIRA, 2018). A meritocracia vai se expressar por meio do que Almeida (2018) chama de mecanismos institucionais, que mantêm uma estrutura colonial, excluindo/ segregando a população negra. Um exemplo dessa segregação são os processos seletivos em universidades públicas, ditando abertamente, quem pode ter acesso ao ensino superior quando submete os candidatos a um processo de seleção socialmente desigual: educacionalmente e racialmente. Aos olhos da utopia capitalista, todos os seres humanos são livres, com oportunidades iguais: basta batalhar! Entretanto, não se atreva a se convencer de que, para um negro, basta batalhar. A meritocracia é tão somente um discurso ideológico racista, focado no sucesso individual que naturaliza as desigualdades.

A ideia de democracia racial vem da crença, inverídica, da existência de uma relação harmoniosa e igualitária entre brancos e negros no Brasil. Domingues (2005) conta que essa crença foi impulsionada pela:

a) pela literatura produzida pelos viajantes que visitaram o país; b) pela produção da elite intelectual e política; c) pela direção do movimento abolicionista institucionalizado; d) pelo processo de mestiçagem. (DOMINGUES, 2005, p.119)

Na visão dos viajantes, a relação entre brancos e negros era justa. No imaginário do turista, a liberalidade do sistema racial brasileiro era impressionante. Nos relatos dos viajantes, os senhores de escravos eram descritos como, benevolente, uma escravidão doce, branda e amigável. A ausência aparente de conflito na época, foi a base para uma imagem de fraternidade racial no Brasil.

Apesar de os negros e brancos residirem no mesmo terreno e “dividirem parede”, a linha de cor era quase indelével, enquanto o negro morava no porão, embaixo, o imigrante italiano morava na residência, em cima. Portanto a integração racial não passava do plano das aparências, pois, na essência, as relações entre negros e italianos eram hierarquizadas. (DOMINGUES, 2005, p.122)

Criou-se a ideia de um éden multirracial no Brasil. Um lugar onde brancos e negros viviam em harmonia fraternal. Com a negação do preconceito racial, a desarticulação da luta política antirracista é reforçada, pois não se luta contra o que não existe. Dessa forma, qualquer manifestação contra o racismo, era prontamente justificada como sendo resultado das diferenças de classes (DOMINGUES, 2005).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do que, até a agora, foi exposto, fica lúcido a ideologia do branqueamento e o mito da democracia racial como projeto: desencadeando, bagunçando, organizando, criando e recriando uma série de processos de subjetivação que aprisionam, adoecem, serializam, alienam a população brasileira e extermina a população preta. Os processos de subjetivação se dão no campo social, em linhas que atravessam cada sujeito, em cada instituição/dispositivo o qual habitou, longa ou brevemente, desde seu nascimento. Ele é fruto caótico da histórica, mutável socialmente, porém alicerçados em discursos racistas, eurocêntricos e eugenistas. Foi importante contar as outras histórias, para que você, se lembre da história que aprendeu e como isso afetou seu modo de ser no mundo. Os processos nos quais as subjetividades do povo afro-brasileiro, foram forjados, dizem respeito a uma construção histórica negativa sobre ele. O conhecimento desses fatores envolvidos se torna fundamental para que um povo crie o sentimento de pertencimento a sua própria cultura, corpo... pele! Dentro desse conceito linear de história, onde se espera um começo, meio e fim, constroem-se uma visão asséptica em que deixam de aparecer muitas outras histórias, muitos outros nomes, acontecimentos, acertos, equívocos etc. Uma análise histórica só seria possível a partir das desnaturalizações, interpretando todo um contexto sócio-histórico-político-cultural-econômico.

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, C.N. **O perigo da história única**. Palestra proferida no TED Talks. TEDGlobal, julho de 2009. Disponível em <
http://ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt>.
 Acesso em 02 out. de 2019.
- ALMEIDA, Sílvio. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2018.
- ANDRÉ, M. C. **O ser negro: um estudo sobre a construção de subjetividades em afrodescendentes**. 2001. Tese (Doutorado em Psicologia), Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília Instituto de Psicologia, Brasília.
- _____. Processos de subjetivação em afro-brasileiros: anotações para um estudo. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, Brasília, v. 23, n. 2, p.159-168, 2007.
- AZEVEDO, C.M.M. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – Século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BALERA; J.E.R; DINIZ. N. M. A eticidade de pesquisas bioantropológicas de delinquência no cenário científico contemporâneo. **Rev. Bioét.**, Brasília, v. 21, n. 3, p.536-545, 2013. Disponível em< http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1983-80422013000300018&lng=en&ntm=iso >. Acesso em 18 de jul. de 2019.
- BRASIL. Decreto nº 9.081, de 03 de novembro de 1911. Dispõe sobre o regulamento do serviço de povoamento. **Diário Oficial da União**. Rio de Janeiro, 3 nov. 1911. Disponível em < <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9081-3-novembro-1911-523578-publicacaooriginal-1-pe.html> > Acesso em 03 set. 2019.
- CARONE, I; BENTO, M.A.S (orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- CARVALHO, J. Princesa Isabel e a ideologia do branqueamento: Zumbi dos Palmares e o Movimento Negro. **Revista Urutagua**, Maringá, PR, ano 1, v. 2, 2001. Disponível em: <<http://www.urutagua.uem.br//02jairo.htm>>. Acesso em: 08 out. 2018.
- COIMBRA, C. **Operação Rio: O mito das classes perigosas: um estudo sobre violência urbana, a mídia impressa e os discursos de segurança pública**. Rio de Janeiro: Oficina do Autor; Niterói: Intertexto, 2001.
- CUKIERT, M; PRISZKULNIK, L. Considerações sobre eu e o corpo em Lacan. **Estudos de Psicologia**. Natal, ano 1, v. 7, p. 143-149, 2002.
- DOMINGUES, P. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). **Diálogos Latino-americanos**, Universidade de Aarhus, v.6, n.10, p.16, 2005.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA,2008.
- FERNANDES, F. **A integração do negro na sociedade de classes**. (o legado da “raça branca”) Volume I. 5.ed. São Paulo: Globo, 2008.
- FILHO, A.S. Imaginário social, ideologia e subjetivação: efeitos da ideologia crítica e desideologização. In: SOUSA, B.J; CÂMARA, H.C (Org.) **Imaginário: novos desafios, novas epistemologias**. Coimbra: CIEDA, 2012, p. 561-584.
- FOUCAULT, M. Verdade e Subjetividade (Howison Lectures). **Revista de Comunicação e Linguagem**. Lisboa: Edições Cosmos, n. 19, p. 203-223,1993.
- _____. **Arqueologia do Saber**. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dez. de 1970. 23ª Edição, São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Microfísica do Poder.** 28ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

GONDAR, J. Um racismo desmentido. In: ARREGUY, M; COELHO, M; CABRAL, S (Org.). **Racismo Capitalismo e Subjetividade:** Leituras psicanalíticas e filosóficas. Niterói, RJ: Eduff, 2018. p. 47-57.

GUATTARI, F; ROLNIK, S. **Micropolítica:** Cartografias do Desejo. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUIMARÃES, A. S. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 61, p. 147-162, 2001.

LOBO, L.F. **Os infames da história:** pobres, escravos e deficientes no Brasil. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008.

MARTINS, P. H. S. **O processo de abolição no Ceará** in *Escavidão, abolição e pós-abolição no Ceará: sobre histórias, memórias e narrativas dos últimos escravos e seus descendentes no sertão cearense.* 2012. Dissertação (Pós-Graduação em história) - UFF, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, Niterói, 2012.

MOREIRA, A. **Racismo Recreativo.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

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

_____. **Negritude: Usos e sentidos.** 3ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

NASCIMENTO, A. **O Genocídio do Negro Brasileiro:** Processo de Racismo Mascarado. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra S/A, 1978.

NOGUEIRA, R. “Consumo, logo existo”: Capitalismo, subjetividade e racismo. In: ARREGUY, M; COELHO, M; CABRAL, S (Org.). **Racismo Capitalismo e Subjetividade:** Leituras psicanalíticas e filosóficas. Niterói, RJ: Eduff, 2018. P 103-123.

PINTO, M.C.C; FERREIRA, R.F. Relações Raciais No Brasil E A Construção Da Identidade Da Pessoa Negra. **Pesquisas e Práticas Psicossociais – PPP.** São João Del-Rei, v. 9, n.2, p.257-266, 2014.

RIBEIRO, D. **Lugar de fala.** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

RESENDE, A.C.Z. Frantz Fanon e a alienação do negro e do branco no sistema colonial. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, v. 9, n.21, p. 08-19,2017. Disponível em: <http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn/article/view/223>. Acesso em 28 abr. 2019

SANTOS, N.N.S. Ideologia do branqueamento, ideologia da democracia racial e as políticas direcionadas ao negro brasileiro. **Revista Urutagua.** Maringá (PR), n. 19, 2009. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Urutagua/article/view/6400/4629>. Acesso em: 08 oct. 2018.

SCHWARCZ, L. M. (1998). **O espetáculo das raças:** cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870 – 1930). São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SOARES, F.M. A produção de subjetividades no contexto do capitalismo contemporâneo: Guattari e Negri. **Fractal: Revista de Psicologia**, Rio de Janeiro, v.28, n.1. p. 118-126, 2016.

SOUZA, N.S. **Torna-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOVIK, L. **Aqui ninguém é branco**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

TADEI, E.M. A mestiçagem enquanto um dispositivo de poder e a constituição de nossa identidade nacional. **Psicologia: Ciência e Profissão**. Brasília, v. 22, n. 4, p. 2-13, 2002. Disponível em :< <http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932002000400002>>. Acesso em: 08 oct. 2018.

VIEIRA, L. **Mangueira 2019**: História para ninar gente grande. 2019. Disponível em <<http://www.mangueira.com.br/noticia-detalhada/993>> - acesso em 02 de set. de 2019.

RESENHA

BARBOSA, Nelma. Arte afro-brasileira: identidade e artes visuais contemporâneas. 1.ed. Jundiaí, (SP), Paco Editorial, 2020, 356 p.

Janete Santos da Silva Monteiro de Camargo¹⁵⁶

275

Obra oriunda de uma pesquisa realizada no doutorado em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, “Arte afro-brasileira: identidade e artes visuais contemporâneas, da artista plástica Baiana e doutora Nelma Barbosa, nos convida à reflexão acerca da identidade negra, Arte Afro-brasileira e a trajetória de artistas negros contemporâneos. É uma obra que contém quatro capítulos. Apresenta um tema complexo e instigante, retratando as lutas que os negros enfrentaram e ainda enfrentam, diante de um país extremamente a serviço do capital, como o nosso. É importante destacar que a autora trabalha com formação de professores para a educação das Relações Étnico-raciais e para o ensino de Arte, desde 2010. É docente do Instituto Federal Baiano, atua na pesquisa e extensão em Arte e Cultura Afro-brasileira e é uma das fundadoras do Núcleo de Estudos afro-brasileiros e indígenas. Com um tema bastante abrangente, a obra é de suma importância para os estudos artísticos, sociológicos, antropológicos porque objetiva a compreensão da presença negra nas artes visuais do Brasil, evidenciando fatos que contribuíram para a visibilidade da arte afro e do artista afro-brasileiro. Nos leva a reflexões sobre como ocorreu a presença da arte afro desde os primórdios da humanidade até os dias atuais, destacando, sem dúvida fatos extremamente relevantes para compreendermos a inserção e efetivação da arte afro e do artista afro-brasileiros na História da Arte.

Ao observarmos o título da obra “Arte Afro-brasileira: identidade e artes visuais contemporâneas já percebemos a grandiosidade da obra, pois trata de diversos assuntos em um único volume, que poderiam ser contemplados em pelo menos quatro volumes, mas devido as pontuais pesquisas da doutora, tivemos a oportunidade de lermos e refletirmos sobre esses complexos assuntos em um único volume, escritos de uma forma linear, instigando o leitor a aproveitar cada minuto da leitura e sem dúvida dando-lhe a oportunidade de agregar muito conhecimento.

No primeiro capítulo “Arte afro-brasileira: entre dúvidas e dívidas de um conceito”, a autora traz o conceito de Arte afro, mas para isso elenca inúmeros estudiosos e diversos artistas que se integram ao universo artístico afro, ressaltando que para ser considerado artista afro-brasileiro não é necessário ter a pele parda ou negra, mas é necessário principalmente se interessar pela cultura afro e registrar essa cultura nas composições artísticas.” Pertencer ou não a um

¹⁵⁶ Especialista-Integrante do Grupo de Estudos em Arte, Educação e Imagens (ARTEI/UEM). E-mail: e-mail-janetessmc@gmail.com

determinado grupo étnico-racial é assumir para si as implicações simbólicas de tais representações identitárias na contemporaneidade. “(p.51).

Neste capítulo, a autora faz um apanhado geral introdutório da obra, comenta sobre racismo, alguns trabalhos de artistas afros e da história da arte afro situados na história da colonização brasileira e história da arte.

No segundo capítulo “A noção de arte contemporânea, o sistema oficial da arte e a presença negra”, a autora mostra historicamente o início da arte contemporânea, bem como as exposições acerca da história da arte e traz também como a indústria cultural, através do sistema capitalista homogeneiza a arte afro como uma tentativa de estimular o consumismo, típico da sociedade contemporânea, chegando até a negação da criatividade do artista afro-brasileiro. “Ao negar o valor da criatividade dos afros-descendentes nas artes plásticas, os teóricos de arte contribuem para a reprodução da mentalidade hierárquica das artes visuais”. (p. 87), argumenta também que a arte afro-brasileira surgiu paralelamente a arte moderna, seguindo até a contemporaneidade.

O terceiro capítulo “Percurso e Percalços da institucionalização da arte afro-brasileira”, é um capítulo denso, marcado por várias falas de racismo, um dos motivos que dificultou a visibilidade da arte de origem negra, enquanto que o artista afro conseguiu superar a expressão arte negra para arte afro-brasileira somente no ano de 2013, após vários eventos artísticos como O I Congresso de Arte Afro-brasileira, O II Congresso Afro-brasileiro, o I festival de Artes Negras e O Festac’77, todos importantes para a efetivar a presença do artista negro no meio artístico. Estes eventos, somados a uma vontade política presente no ano de 1990, mais a promulgação da Lei n. 10.639/03 corroborou para a visibilidade do artista afro-brasileiro, para a divulgação e valorização da arte e do artista afro-brasileiro.

A autora Nelma Barbosa traz os eventos e fatos que marcaram a valorização do artista e obras afro-brasileiras de forma linear, e fica evidente a luta que o negro travou para conseguir espaço no cenário artístico, sendo que os diversos momentos foram marcados por discriminação. Tanto no primeiro, quanto no segundo Congresso de Arte Afro-brasileira, o artista Abdias do Nascimento denuncia a falta de artistas afros nesses eventos, sendo que no primeiro congresso, apesar de ser divulgados 298 trabalhos artísticos, somente 16 eram de artistas afro-brasileiros, fica claro que Abdias do Nascimento e outros artistas contribuíram muito para que a arte afro-brasileira se efetivasse e conseguisse ser valorizada.

Neste capítulo a autora discorre sobre a identidade do artista afro-brasileiro, “A falta de interesse em registrar os nomes de artistas de autores afro-brasileiros demonstra o desprezo para com sua história e meio social, mesmo entre os estudiosos da questão negra no Brasil” (p. 177). Com isso fica evidente a necessidade de promover discussões e pesquisa acerca da temática, porém este desinteresse vai diminuindo após a libertação dos escravos em 1988, devido aos acontecimentos artísticos que citamos anteriormente, sendo que a importância dos estudos referente a temática afro-brasileira é resgatada com a promulgação da Lei n.10.639/03 que alterou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação que inclui no Currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da presença da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. A Lei orienta que os educadores de

História, Português e Arte devem trabalhar com a temática afro-brasileira, divulgando assim a cultura desses ilustres artistas, que foram discriminados durante boa parte da História.

Infelizmente, nos dias atuais o racismo ainda está muito evidente e neste período de pandemia, observamos diversos acontecimentos marcados por pensamentos racistas e isso é muito triste porque o conceito de superioridade ainda é claro nesta sociedade desigual, racista e desumana que vivemos. Precisamos avançar nos aspectos sociais, políticos, econômicos, culturais e artísticos para que a arte afro-brasileira conquiste de forma efetiva o espaço tão sonhado e merecido.

No quarto e último capítulo “ Artista Visual-afro-brasileiro-contemporâneo: uma possível leitura de Ayrson Heráclito”, a autora discorre sobre a história do artista Ayrson Heráclito, destacando a identidade Baiana do artista e também traz de um modo linear, histórico e dinâmico a trajetória do mesmo, destacando seus trabalhos acadêmicos e artísticos, realizados também dentro de Universidades que trabalhou e trabalha atualmente.

É conhecido internacionalmente, sendo que uma picada de escorpião ocorrida aos sete anos de idade o fez se voltar para a percepção das cores. O artista usa frequentemente em suas obras elementos como: carne, charque, azeite de dendê com a finalidade de registrar a sua identidade afro e ressaltar o sofrimento do negro durante fases históricas, como no poema O navio negreiro. Sofreu muita discriminação em sua trajetória de vida.

Ao refletir sobre suas referências criativas, o artista reconhece o racismo como algo presente no sistema da arte brasileira. “Para ele, o racismo impediu de se ter uma visão mais ampla sobre arte do país.” (p. 226). Isso dificulta a divulgação e a valorização da arte afro-brasileira.

Em todos os capítulos da obra a autora traz trechos evidentes de discriminação racial e a luta do artista afro-brasileiro para conseguir mostrar sua arte. A arte afro-brasileira por si só já é contemporânea, pois conseguiu com que a população comesse a apreciá-la a partir do ano de 1960, época em que marca a história da Arte contemporânea. A identidade dos artistas afro-brasileiros está constantemente em cheque, uma vez que ela está sempre em construção e não leva em consideração apenas a cor da pele, mas o contexto social, cultural, político do artista.

Precisamos avançar muito para a efetivação da arte-afro e identidade do artista afro-brasileiro em nossa contemporaneidade e junto com isso temos que desmitificar que não existe racismo. Precisamos entender que o racismo está ao nosso redor e temos que nos mobilizar sempre para que o negro deixe de uma vez por todas de ser considerado primitivo. Precisamos conquistar a valorização do trabalho afro, realizado por diversos artistas e conseqüentemente conseguir a valorização da arte afro.

É uma pena que uma sociedade racista como a nossa, dificulta a vida dos artistas afro-brasileiros. Portanto, a leitura da obra apresentada é de suma importância e facilita muito a compreensão de aspectos históricos, políticos, sociais e culturais que norteiam a arte afro-brasileira, deixando claro que esta arte precisa ser conhecida, divulgada e valorizada por todos os cidadãos brasileiros.

MEMÓRIAS DE INFÂNCIA: EXPERIÊNCIAS DE VIDA AFRODESCENDENTE EM BAIROS NEGROS DE FORTALEZA-CE.

Tiago Souza de Jesus¹⁵⁷
Emanuela Ferreira Matias¹⁵⁸

278

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo sublinhar as memórias de infância em bairros negros da cidade de Fortaleza. O trabalho é suscitado a partir de pesquisas no âmbito de programas de pós-graduação desenvolvidas pelos autores do artigo. Reviver a memória de infância e olhá-la com olhar acadêmico de pesquisa faz questionar a própria identidade dos pesquisadores, uma vez que a memória faz parte de um conjunto de elementos que formam a identidade. As experiências de infância são aqui relatadas pelos autores Tiago Souza de Jesus, que veio a ter sua infância na comunidade Rosalina, um bairro negro da zona sul de Fortaleza. E também conta com os relatos de memórias de infância de Emanuela Ferreira Matias, autora e moradora do bairro Conjunto Palmeiras, também localizado na zona sul de Fortaleza, Ceará. Ambos os autores demonstram as múltiplas experiências cotidianas vivenciadas em um contexto marcado pelo racismo antinegro e pela segregação espacial. Como referencial teórico, apoiamos-nos em autores como Cunha Jr. (2007, 2008 e 2019), Munanga (2010), Santos (2013), Rolnik (2011) e Almeida (2016). O método utilizado está ancorado na afrodescendência, como forma de ser e estar na academia. Utilizamos a metodologia afrodescendente de pesquisa e os percursos urbanos para transitarmos pelos lugares de memória no bairro, conversas com os mais velhos e amigos de infância e pesquisa documental. Os resultados da pesquisa mostram que as memórias de infância afrodescendente são territoriais, sendo referenciada a um lugar e data, quando evocada. Com isso, ao falarmos das memórias afrodescendentes, falamos do nosso bairro, conjunto patrimonial que reside os lugares de memórias. Neste sentido, a Rosalina e o Conjunto Palmeiras são os lugares de memória da infância e das experiências afrodescendentes em um determinado dado histórico. Representa, portanto, parte do desenvolvimento histórico das cidades brasileiras e da vida urbana em bairros.

Palavras-chave: Memória; Afrodescendência; Bairros Negros.

DOI: 10.46696/issn1983-2354.raa.2020v13n36.dossiehum278-291

¹⁵⁷ Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Africana pela Universidade Federal de Goiás. Bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal de São Paulo. Professor na SEDUC-CE. E-mail: tiagounifesp@gmail.com

¹⁵⁸ Mestre em Educação pela Universidade Federal do Ceará. Graduada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: emanuelamatias26@gmail.com.br

INTRODUÇÃO

Partimos do pressuposto de que a memória é produto da cultura e nela reside artefatos materiais e imateriais que fazem parte do cotidiano de um afrodescendente e que pode ser visto como importante ou não. Tal pressuposto nos coloca diante da definição de que “a memória é em parte resultado do patrimônio cultural e histórico de uma localidade” (CUNHA JUNIOR, 2017, p. 3). Falar de memória afrodescendente, coletiva ou individual, é falar da constituição de patrimônio cultural negro. O propósito deste estudo é enveredar na discussão das experiências de vida afrodescendente nos bairros. Especificamente, estamos falando das memórias individuais enraizadas na territorialidade marcada pelas experiências na infância. É necessário demarcar a afetividade como marca profunda das memórias afrodescendentes no que se refere patrimônio, seu bairro.

A memória nos liga com nossos antepassados traz a continuidade das nossas ligações familiares. É a partir da memória repassada de forma oral pelos mais velhos para os mais novos que se mantém; tradições, padrões de comportamento, significados importantes e decisivos para uma postura na sociedade influenciados pelo meio e o presente vivido. “A tradição oral baseia-se em uma certa concepção de homem do seu lugar e do seu papel no universo”. (BÂ, 2010, p. 169).

Santos e Cunha Junior (2010), reforça que “existem procedimento de uma natureza de uma ideologia de negação da existência de populações afrodescendentes no Ceará marcado pela afirmação persistente no Estado não há negros.” Esse apagamento das culturas dos povos africanos reflete nos bairros de maioria negra até hoje, o que leva as populações a vivenciarem situações de muito racismo, por falta de conhecimento da população sobre a origem das tradições vivenciadas na comunidade como: as rezadeiras, as religiões de matriz africanas (Candomblé, Umbanda e outras.), a cura com as plantas medicinais, danças, modo de vida e comportamento, modelos de construção de casas e alimentação.

As culturas e tradições africanas nesse contexto, são dissociadas das suas identidades de formação, deixando assim de enfatizar seus elementos característicos ancestrais. Os significados dessas manifestações são traduzidos a partir de uma ótica (leitura de mundo), gerando assim o racismo em suas diferentes formas e /ou descaracterizando-as as mesmas. Munanga nos diz que “Os estereótipos geram os preconceitos, que se constituem em um juízo prévio a uma ausência de real conhecimento do outro” (MUNANGA, SILVA. 2005 p. 24).

A segregação social e racial, situam os bairros negros, espacialmente nas periferias das cidades, a exemplo dos bairros, Rosalina e Conjunto Palmeiras, que estão longe do centro, lugar onde se concentra a maior parte dos serviços e do comércio, bem como da orla marítima lugar de lazer das elites da cidade de Fortaleza, Ceará. “Consideramos a pobreza urbana dos afrodescendentes como uma pobreza criada pelos sistemas políticos, uma situação produzida ao longo da história [...] ato proposital de políticas públicas. (CUNHA, JUNIOR, 2007, p. 65).

Portanto a forma de organizar a cidade faz parte da maneira de como são vistas as populações afrodescendentes. O que esses bairros têm em comum é a falta de investimento do poder público em cultura, lazer, esporte. Fruto desse

sistema desigual, essas duas comunidades são permeadas de muita pobreza e violência, fruto do Estado, isso faz com que além de toda história de luta e conquista de território dentro da cidade também seja marcado pela violência urbana, fruto da incapacidade dos governantes.

Em suma esses dois bairros são marcados pela força e resistência de pessoas que construíram suas histórias na cidade. São pessoas que saíram do campo para cidade, de todos os lugares do Ceará e de outros lugares do Brasil. Assim como aponta, Santos (2013, p. 25) “O êxodo rural assumiu proporções importantes na década de 1950”. Essas famílias ocuparam a cidade e se organizaram e literalmente construíram esses bairros desde a suas casas, bem como a conquista dos poucos equipamentos públicos existentes nessas duas comunidades, tudo por meio da organização comunitária.

Narramos nossas histórias marcada pela a afrodescendência das pessoas que construíram esses territórios. As memórias de nossas infâncias marcam a construção da nossa identidade racial negra e como vamos nos posicionar na sociedade ao longa das nossas trajetórias. A seguir nosso percurso metodológico.

METODOLOGIA

Os autores afrodescendentes Emanuela Ferreira Matias e Tiago Souza de Jesus residem desde sua infância com seus familiares nas comunidades Rosalina e Conjunto Palmeiras, respectivamente. Fator este que permite manter relação direta com a comunidade, sobretudo nos dias atuais em que são pesquisadores, membros de grupos culturais e políticos atuantes dentro da comunidade. Pesquisar o próprio lugar de moradia é questionar de forma constante a própria realidade, fator que afeta a própria existência.

Elegemos a metodologia afrodescendente de pesquisa não como uma forma de entendê-la simplesmente capaz de nos guiar para atingir os objetivos, mas por um posicionamento político que nos faz reconhecer que estamos trabalhando de “dentro da própria cultura e com dificuldades que afetam a própria existência” (CUNHA JUNIOR, 2008,p. 75). Nesta metodologia, “consideramos que todos os seres e todos os ambientes contém conhecimento.” (CUNHA JUNIOR, 2008, p. 78) Não obstante, “[...] existe um detalhe que é o de reconhecimento e conhecimento de um pensamento de base africana.”(CUNHA JUNIOR, 2008, p. 75)

Esse posicionamento político explica que o pesquisador da afrodescendência faz parte do território a ser pesquisado não somente como habitante, de uma forma física, mas também mentalmente. (CUNHA JUNIOR, 2008, p. 75) Ao reconhecermos o pensamento de base africana, entendemos que a ancestralidade e a comunidade são pilares conceituais desse processo. “A ancestralidade nos coloca diante de um fazer da construção do lugar do território dado pelo acúmulo repetitivo da experiência humana”, (Idem , p. 76.) enquanto que a “comunidade é vista como a força da identidade pela via da ancestralidade.” (ibdem).

No que concerne informações obtidas ao longo da pesquisa, consideramos o , espaço urbano, as vias públicas, as autoconstruções e o observado ao longo

dos percursos urbanos bem como as memórias do pesquisador-sujeito os pontos fundamentais da produção do conhecimento sobre a comunidade da Rosalina. Estamos trabalhando de “dentro da própria cultura e com dificuldades que afetam a própria existência” (CUNHA JUNIOR, 2008, p. 75). Com isso, há uma particularidade que caracteriza a eleita Metodologia Afrodescendente de Pesquisa. “[...] metodologia da pesquisa de afrodescendência é uma forma para pesquisadores de dentro da porteira com relação à situação, valores sociais e formas culturais das comunidades afrodescendentes. Existe um detalhe que é o de reconhecimento e conhecimento de um pensamento de base africana. Este conhecimento do pensamento de base africana se traduz num dos elementos de importância para a ruptura com as formas de hegemonia eurocêntricas de produção do conhecimento” (CUNHA JUNIOR, 2008, p. 75) O propósito político-ideológico dessa metodologia escancara uma forma de ser e estar na “academia”, sendo ela uma proposta feita por afrodescendentes para afrodescendentes, não referendando o etnocentrismo-eurocêntrico nem conceituando as pesquisas a partir do pensamento greco-romano/judaico-cristão. A metodologia coloca-nos diante do que nos constitui enquanto afrodescendentes. Ao afirmar que a Rosalina faz parte de mim, me coloco diante dela para, assim, produzir conhecimentos sobre quem sou/é eu/ela.

O pesquisador da afrodescendência atua em um campo de questionar sua própria realidade. Pesquisar sua memória de infância é uma tarefa difícil, pois implica reescrever textualmente todos ou parte de sua memória. Parte significativa das violências causadas pelo racismo antinegro e vividas nos bairros são gatilhos mentais que machucam profundamente. Contudo, a importância de trazer à tona as experiências de infância nos bairros contribui profundamente com a dificuldade que muitos pesquisadores que não atuam no campo da afrodescendência que a realidade nos bairros não pode ser traduzida pelo prisma da cultura popular ou da pobreza.

Os percursos urbanos realizados sistematicamente dentro da comunidade, permitem o pesquisador-morador da comunidade apreender o cotidiano, história e fazer parte dos processos de sociabilidade. Contribui para busca da memória nos patrimônios da comunidade: a mercearia, a casa do vizinho, a rua, o campo de futebol, o lugar das brincadeiras, são espaços ainda existentes nos bairros Rosalina e Conjunto Palmeiras que estão marcados na memória.

As vivências no bairro, o compartilhamento de experiências diárias e as andanças são formas de apreender elementos da vida afrodescendente nos bairros. O novo conhecimento sobre o desconhecido, tão buscado em pesquisas, deixa de ser o foco na metodologia afrodescendente de pesquisa para dar espaço ao que já é conhecido. Nossa preocupação não com o que está para ser descoberto, mas sim, com o que já sabemos sobre nossa própria realidade afrodescendente dentro da comunidade Rosalina.

Entendemos os percursos urbanos como metodologia de pesquisa que permite o pesquisador a “experiência de caminhar e olhar na qual o pesquisador procura não apenas descrever, mas interpretar a realidade” e com isso, “podemos alcançar a consciência espacial das experiências sociais materializadas” (SILVA,

em um país que o *déficit* habitacional e políticas higienistas são características centrais para entender o surgimento das cidades e dos bairros negros. A moradia é mais que um espaço físico, ela é a possibilidade de o afrodescendente da Rosalina acessar os “meios de vida, à água, a toda infraestrutura, à educação, à saúde.”. (ROLNIK, 2011, p. 38)

É nesse contexto habitacional que acontece as experiências afrodescendentes de infância. Quando criança, um dos aprendizados, enquanto residente na comunidade Rosalina, foi criar as mais diversas formas de brincar que pudessem trazer alegria aos meus amigos e eu. Muitas foram as formas de driblar o cotidiano da comunidade que não contava com nenhum equipamento cultural ou de lazer. As experiências de infância (1999 - 2003) na comunidade Rosalina delinea a identidade que veio a se formar enquanto pertencente da história e memória do lugar. Neste sentido, “a identidade traduz o sentimento de fazer parte de um lugar, de uma memória lembrada, reavivada, de uma população e de um povo”. (CUNHA JUNIOR, 2019, p. 70)

A primeira infância na Comunidade Rosalina, pressupõe herdar uma série de práticas culturais cotidianas comuns a todos os habitantes da comunidade que marcam profundamente o território. Assim foi minha infância na comunidade Rosalina. As memórias de infância estão carregadas de marcas profundas do racismo antinegro e pelas condições impostas pelo próprio bairro. Pertencer ao bairro negro em uma sociedade racista significa, dentre outras situações, perder seu nome de registro na escola, aos mesmo tempo que o bairro circunscreve sua própria identidade.

Quando criança eu era estudante de uma instituição de ensino formal do bairro Parque Dois Irmãos. Nela não me chamavam de Tiago, chamavam pelo nome do lugar onde eu morava. Meu nome na escola era “sem-terra”. À época, 2001, a comunidade chamava-se Rosalina¹⁵⁹, porém, externamente, ainda carregava o primeiro dado pelos moradores mais antigos do bairro: sem-terra. Os meus colegas e professores não conseguiam situar geograficamente a Rosalina, por desconhecer o novo nome da comunidade. Então, para evitar explicações, à medida que era perguntado, eu respondia: “eu moro no sem-terra”.

Esse apagamento de nome, contribui, ainda que de forma dolorosa para uma criança, na produção de uma identidade. Mas, também, produz estereótipos e expõe a dificuldade em que a educação formal tem de lidar com estudantes de realidades específicas. Na concepção de Cheikh Anta Diop, a identidade cultural de um povo é constituída a partir de três grandes fatores: o cultural, o psicológico e o histórico (DIOP, 1982). Estamos atuando aqui no campo histórico, que influenciam nosso lado psicológico, ao reviver as memórias de infância, que produzem identidade, ao mesmo tempo que machuca de forma dolorida traduzindo o que é ser negro em uma sociedade racista antinegro.

¹⁵⁹ Nome dado em homenagem à filha de Carlão, liderança na ocupação ocorrida em 1996. Sua filha, Rosalina Rodrigues, veio a falecer em 1997 devido a complicação de uma doença que contraiu. A Comunidade então resolveu batizar o nome da ocupação em homenagem à sua filha que havia falecido com 7 anos de idade.
<http://www.africaeaficanidades.com.br>

Aqui reside a importância de estudarmos as memórias de infância, pois nela abriga marcas profundas do racismo antinegro na constituição história da população afrodescendente. Reviver as memórias de infância afrodescendente é lutar contra o racismo, expondo sua forma de operar no cotidiano do bairro negro. Em um vídeo publicado na internet, Silvio Almeida, jurista, professor e intelectual negro afirma que

“A luta contra o racismo, a luta pela transformação social, pela construção de uma sociedade melhor, passa necessariamente pela luta contra o racismo na sua dimensão estrutural, o que significa que deve-se abrir mão de privilégios para que a luta contra o racismo seja uma luta efetiva. É uma luta para se desconstituir” (ALMEIDA, 2016).



Imagem 02: Vista do início da rua Hidelbrando. Fonte: Acervo particular da Associação Comunitária Rosalina. Data: c. 2002.

Acima vemos uma imagem da rua Hidelbrando, uma das principais vias de acesso ao campo do Palito, que pode ser visto ao fundo. É também, uma das principais vias utilizadas pela comunidade por dar acesso e ser a saída da comunidade. Essa rua, frequentemente visitada por mim, era espaço de brincadeiras e aprendizados constantes. A dor sentida ao lembrar da infância da comunidade se entrelaça com a alegria de ter feito parte do cotidiano ao longo desse período.

Ao mostrar a foto para minha mãe, ela lembrou e com receios de lembrar daquele passado, contou que a fotografia data de 2001 ou 2002, por ter feito-a lembrar do período em que banhava a mim e meu irmão, para nos sentarmos na esquina da rua com o campo, para ver as pessoas passar pelo campo, passear,

brincar e socializar. As buscas constantes pelo meu pai, que insistia em vagar pela comunidade a noite toda passam pelas lembranças que a fotografia trouxe. Essa memória afetiva sobre o território, está ligada a produção da identidade no território. Segundo Cunha Jr. a identidade “traduz o sentimento de fazer parte de um lugar, de uma memória lembrada e reavivada, de uma população e de um povo, e esse lugar produz vários dos sentidos da vida de uma pessoa e dela dentro de um grupo social” (CUNHA JR. 2019, p. 70).

MEMÓRIAS DE INFÂNCIA NA COMUNIDADE CONJUNTO PALMEIRAS

Situado na região sul de Fortaleza, tem 36.599 habitantes em que 27.000, habitantes se declaram pardos e negros de acordo com Instituto de Pesquisa e Estatística - IBGE. O que faz do bairro, um bairro de Maioria Afrodescendente. Localizado nas imediações do bairro de Messejana e do Jangurussu, fundado na década de 1970, os primeiros moradores vieram da orla marítima de Fortaleza e “jogados” para a periferia da cidade, sem nenhuma condição de infraestrutura.

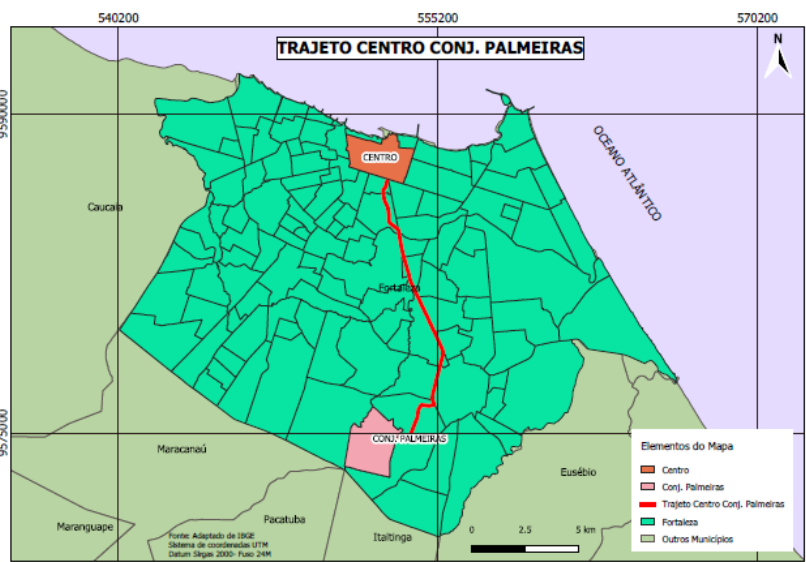


Imagem 03: Localização do Palmeiras no Mapa de Fortaleza, distância do Conjunto Palmeiras até o centro da cidade. Autor José Elimar.

A orla Marítima de Fortaleza, foi ocupada por pelos retirantes que vinham do interior dando início ao processo de favelização da cidade, pela a facilidade de trabalho no Porto do Mucuripe, Centro Comercial de Fortaleza e Polo Industrial. Almeida (2013), ocupada por retirantes vindos do interior para a cidade. Em 1930 a 1950, foram criados “Campos de Concentração da Seca” A comunidade Arraial Moura Brasil e Pirambu, foram alguns desses territórios de faixa de praia que deram lugar a esses campos de concentração de retirantes.

Quando Fortaleza em 1960, 1970, passou por transformações urbanísticas, muitos dessas populações que moravam nos bairros próximo a faixa de praia como; Arraial Moura Brasil, Poço da Draga, Praia de Iracema, favela Verdes Mares, Morro das placas e Alto da balança, Pirambu, foram desalojados e tragas para o Conjunto Palmeiras. Segundo Pinheiro (2005), nesse período de 1960 a 1980 Fortaleza, investia em abertura de avenidas, para se lançar ao mercado turístico e fortalecer

o setor imobiliário. Importantes obras foram inauguradas, como a construção das avenidas Leste Oeste, Francisco Sá e Aguanambi, construção do Marina Park Hotel, construção do Calçadão da Beira Mar e outros empreendimentos turísticos.

“O Programa Integrado de desfavelamento, além de institucionalizar a segregação socioespacial, ao promover uma divisão espacial – de lógica econômica e urbanística – entre os diferentes estratos sociais fortalezenses, colocou em xeque o seu próprio objetivo de elevar o nível de vida dos transferidos, tendo em vista que a realidade dos conjuntos (Alvorada, Mal.Rondon e Palmeiras) era, em muitos aspectos, pior que nas favelas. Assim, o habitante pobre permaneceu excluído, mas se antes a exclusão se materializava nas péssimas condições de moradia, com a remoção, isto é somado ao local determinado para ele: a periferia”. (Barros, Argerlania da Costa Barros, Favelas em Fortaleza do Surgimento a Tentativa de Erradicação (1877 a 1973), XXIX Simpósio Nacional de História, 2017, Brasília-UNB)

Essas populações que antes tinham o Mar a sua janela e o seu trabalho perto como Centro comercial da cidade para sobreviver vieram para o “Conjunto Palmeira a 18 km para habitar o Inabitável” o Bairro não tinha nenhuma infraestrutura apenas os terrenos, que não foi dado, mais vendidos, não havia casas construída, ouvindo os moradores mais antigos eles contam que foram eles, tiveram que se organizar e construir suas próprias casas, que inicialmente eram de lonas, avançaram para taipa e por último de alvenaria. Até os espaços públicos que hoje existe no Conjunto Palmeiras, foram conquistados através de muita luta, mobilização e resistência da própria população e em regime de mutirão construíram casas, creches, Igrejas, casa de parto, escola, posto de saúde, bem como, os espaços de lazer e cultura.



Imagem 04: Foto de construção da sede da Associação de Moradores do Conjunto Palmeiras. Fonte: Arquivo Banco Palmas. 1981.

Ao longo de 47 anos, o Bairro constituiu um forte tecido social a partir dos movimentos populares, avançando bastante em muitas áreas como, educação, transporte e saúde. Fortalecendo uma identidade de bairro de lutas e resistências no contexto da sobrevivência na cidade, diante do abandono do poder público,

sendo os seus próprios moradores os responsáveis pelas conquistas em infraestrutura e demais equipamentos de serviços públicos.

Em outras pesquisas, Matias (2019), aponta que o Conjunto Palmeiras é um bairro marcado ancestralidade negra e indígena, essas características são facilmente identificadas pelos traços físicos da população, pelo cultivo das plantas medicinais, influência de grupos culturais de dança afro, religiões de Matriz Africana, a exemplo do Candomblé e a Umbanda.

Foi neste bairro que nasci e cresci, sendo filha de pai e mãe descendentes de negros e índios que vieram do Litoral Oeste, mas especificamente, de Itapipoca - Ceará, os mesmos chegaram no bairro na década de 1979 a 1980. Meus pais acompanharam e participaram das lutas do bairro, lembro-me, ainda bem pequena, que minha mãe acompanhava as reuniões da Associação de Moradores do Conjunto Palmeiras - ASMOCONP, atendendo às convocações de Dona Marinete, uma das presidentas na época, para participar da organização e lutas do Bairro.

A partir das lutas conquistamos água encanada, luz, escola, posto de saúde, espaço de lazer, a construção do canal de Drenagem do bairro, (uma das principais lutas), antes um morro de areias e valas abertas que servia de espaço das nossas brincadeiras. Fatos que ocorreram no final da década de 1980 iniciando a década de 1990.

Cresci em meio aos preconceitos racistas, havia um paradoxo na minha cabeça ao ser chamada de “nega”, tanto em casa, como na rua e na escola. Nesses três ambientes esse nome tinha conotações diferentes. Em casa era meu apelido comum, quando era para fazer carinho era “neguinha” quando era para brigar comigo “nega ruim”. Na rua e na escola, esse nome ganhava ainda mais força, porque envolvia não somente a cor, mas, o cabelo, as outras crianças eram cruéis em apelidar. Os apelidos iam a “cabelo de arapué” e “nega do cabelo duro” e outros.

O primeiro contato com a questão racial, acontece de maneira muito violenta, tanto para o homem negro quanto para mulher negra. Isso acontece ainda na infância, quando somos apontados como negros, através dos apelidos e nome pejorativos ligados à nossa cor. Vários nomes são atribuídos para diminuir quem somos. Em casa não era conversado nada sobre isso. Gritam-nos negros (as) como diz Vitória Santa Cruz, em seu poema, “Gritaram-me negra”. Se reconhecer negra na minha infância não era bom. A ideia de mulher negra para mim era ser feia, era ser comparada com uma “Macumbeira”, que a época eu não entendia e sentia vergonha de ser chamada assim. A vergonha e a timidez ganhavam espaço no meio escolar. “No racismo a negação é usada para manter e legitimar estruturas violentas de exclusão racial” (Kilomba, Grada, 2019, p.34).



Imagem 05: Fotos do Jardim de Infância. 1990. Fonte: Arquivo Pessoal

Hoje lamento muito de não ter integrado o grupo de dança da escola, o de teatro e o de festa junina, todos esses espaços foram negados. Contudo tinha medo de participar para não ver meus colegas gritar “tirem essa neguinha daí”, essas são as marcas do racismo criminoso, na vida de uma criança negra. Ele altera o curso e a tomada de participação na vida social da escola e conseqüentemente dentro da própria comunidade. “A discriminação racial opera, na sociedade, como um processo que acarreta inúmeras desvantagens para o grupo negro” (Cavalleiro 2015. p.26). Assim cresce os índices de repetência e abandono escolar de crianças e pessoas negras no Brasil. A falta de pertencimento e identificação positiva da cor e tradições, culturais e religiosas de pessoas negras na periferia da cidade.

Contudo, minha consciência negra, só veio no final da adolescência e início da juventude, quando me inseri em espaço como a igreja Católica, comunidade Eclesiais de Bases, CEB’s, Associação dos Moradores do Conjunto Palmeiras, Banco Palmas, Associação das Mulheres em Movimento. Esses espaços foram decisivos para a construção de minha identidade, aprendi a entender e me localizar dentro do bairro como uma mulher negra e fazer a luta antirracista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tratamos nesse artigo das memórias coletivas da população afrodescendente, no tocante às memórias de infância dos autores do presente artigo. As memórias são territoriais, pois na medida que é evocada revela data e lugar da experiência (CUNHA JUNIOR, 2019b). Sendo assim, as memórias aqui apresentadas estão ancoradas nos bairros Rosalina e Conjunto Palmeiras, ambos pertencentes a Zona Sul da cidade de Fortaleza, Ceará. Observamos, portanto, que as memórias de infância carregam marcas do racismo cotidiano e expõe uma sistemática da segregação espacial nos bairros negros.

Os espaços das comunidades que foram relatadas no presente artigo são constituídos de valores dados pelos próprios moradores e estes são ensinados aos mais novos, que aprendem, com os mais velhos a história do local, bem como os valores patrimoniais, sociais e culturais da comunidade. Essa é “a razão pela qual cada povo faz esforço para conhecer sua verdadeira história e transmiti-la às futuras gerações” (MUNANGA, 2009, p. 13). O campo do palito, a rua Hidelbrando, a comunidade Eclesiais de Bases, as CEB’s, Associação dos Moradores do Conjunto Palmeiras, a Associação de moradores da comunidade Rosalina, Banco Palmas, Associação das Mulheres em Movimento, dentre outros, conferem espaços de valor para a população negra residente na comunidade e formam, assim como os demais espaços aqui não apontados, e os costumes, as vivências e os processos culturais, educativos e de sociabilidades acontecidos no bairro. As memórias de infância afrodescendente residem nesses espaços, nessas vivências, nessas sociabilidades.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutural?**. Canal no YouTube: TV Boitempo. 2016. 10min. 28 seg. Disponível online por meio do sítio:

<<https://www.youtube.com/watch?v=PD4Ew5DIGrU>>

ALMEIDA, Rodrigo Cavalcante, **de A modernidade e as favelas: a produção do espaço urbano de Fortaleza a partir da seca de 1932** / Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Ceará, Centro de Humanidades, Curso de Mestrado acadêmico em História, Fortaleza, 2013.

BÂ, A. Hampaté. **A Tradição Viva**. História Geral da África, I: Metodologia e pré história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo - ed. rev- Brasília: UNESCO, 2010.

Barros, Argerlania da Costa Barros, Favelas em Fortaleza do Surgimento a Tentativa de Erradicação (1877 a 1973), **XXIX Simpósio Nacional de História**, 2017, Brasília-UNB).

CUNHA JUNIOR, Henrique Cunha e RAMOS, Estela Rocha/ [Organizadores]. **Espaço Urbano e afrodescendência negra urbana para o debate das políticas públicas**. Fortaleza, Ceará: Edições UFC, 2007.

_____. **Metodologia Afrodescendente em Pesquisa**. Ethnos Brasil, v. ano 6, p. 69-80, 2008

_____. A espacialidade urbana das populações negras: conceitos para o patrimônio cultural. In: SANTOS, Marlene Pereira dos; CUNHA JUNIOR, Henrique (Orgs.) **Afro patrimônio cultural** [recurso eletrônico] / Marlene Pereira dos Santos; Henrique Cunha Junior -- Fortaleza, CE: Editora Via Dourada, 2019b. 331 p.

_____. **Espaço Urbano e Afrodescendência**. In: CUNHA JUNIOR, Henrique e RAMOS Maria Estela Rocha. (Orgs) Espaço Urbano e afrodescendência. Estudo da espacialidade negra urbana para o debate das políticas públicas. Fortaleza: UFC Edições, 2007

_____. **Bairros negros: epistemologia dos currículos e práticas pedagógica**. In: Anais do Colóquio Luso-brasileiro de questões curriculares, 2017, Anais eletrônicos. Campinas, Galoá, 2017. Disponível em:
 <<https://proceedings.science/coloquio/papers/bairros-negros--epistemologia-dos-curriculos-e-praticas-pedagogica--?lang=pt-br>> Acesso em: 18 jul. 2020.

DIOP, Cheikh Anta. Los tres pilares de la identidad cultural. In: **EL CORREO DE LA UNESCO: Una ventana abierta al mundo**. París: UNESCO, nº 35: 58. 1982.

MATIAS, Emanuela Ferreira. Deus Criou o Mundo e nós Construimos o Conjunto Palmeiras: Quilombismo urbanos de populações afrodescendentes em Fortaleza-Ceará/ 2019. Dissertação de Mestrado-Universidade Federal do Ceará.

MUNANGA, Kabengele (org). **Superando o Racismo na Escola**. 2ª edição revisada – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

_____. SILVA. Ana Celia. **A Desconstrução da Discriminação no Livro Didático**. 2005.

PINHEIRO, C. Henrique Lopes. **Desenvolvimento Urbano e Segregação Sócio Espacial: Um Estudo da Avenida Leste Oeste em Fortaleza, Ceará**. II jornada de Políticas Públicas/ UFMA. 2005. Disponível em:

http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinppII/pagina_PGPP/Trabalhos2/Carlos_henrique237.pdf. Acessado em: 25 de Julho de 2020.

ROLNIK, Raquel. **Moradia é mais que um objeto físico de quatro paredes**. São Paulo. (Entrevista). Revista E-metropolis, nº 05, ano 2, junho de 2011.

SANTOS, Marlene Pereira dos; CUNHA JUNIOR, Henrique (Orgs.) **Afro patrimônio cultural** [recurso eletrônico] / Marlene Pereira dos Santos; Henrique Cunha Junior -- Fortaleza, CE: Editora Via Dourada, 2019. 331 p.

SANTOS. Milton. **A Urbanização Desigual: A especificidade do Fenômeno Urbano em País Subdesenvolvidos**. 3.ed. 1. reimp. - São Paulo: editora da Universidade de São Paulo, 2012.