



ISSN 2238-5630
Brasília-DF, v. 6, n. 2 (especial)
Novembro de 2017

REVISTA
eixo
revistaeixo.ifb.edu.br



EDUCAÇÃO, NEGRITUDE E RAÇA NO BRASIL



REITOR

Wilson Conciani

PRÓ-REITOR DE ENSINO

Adilson César de Araújo

PRÓ-REITORA DE EXTENSÃO E CULTURA

Cristiane Batista Salgado

PRÓ-REITORA DE PESQUISA E INOVAÇÃO

Luciana Massukado

PRÓ-REITORA DE ADMINISTRAÇÃO

Simone Cardoso dos Santos Penteado

COORDENAÇÃO DE PUBLICAÇÕES

Daniele dos Santos Rosa

PRODUÇÃO EXECUTIVA

Sandra Branchine

PROJETO GRÁFICO

Suzana Curi Guerra

DIAGRAMAÇÃO

Gabriel Felipe Moreira Medeiros

REVISÃO DE LÍNGUA PORTUGUESA

Fernanda Justo

CONSELHO EDITORIAL

Dra. Conceição de Maria Cardoso Costa

Dra. Daniele dos Santos Rosa

Dra. Edilsa Rosa da Silva

Dr. Glauco Vaz Feijó

Dra. Maria Eneida Matos da Rosa

SECRETARIA EDITORIAL

Fernanda Furst Signori



A exatidão das informações, as opiniões e os conceitos emitidos nos artigos são de exclusiva responsabilidade dos autores. Todos os direitos desta edição são reservados à Editora IFB. É permitida a publicação parcial ou total deste periódico, desde que citada a fonte. É proibida a venda desta publicação.

EDITORA



Reitoria - Qd. SGAN 610, módulos D, E, F, G.

CEP 70860-100 Brasília-DF

www.ifb.edu.br

Fone: +55 (61) 2103-2108

editora@ifb.edu.br

**Revista Eixo. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de
Brasília/IFB. v. 6, n. 1 (jul-dez. 2017) -
Brasília, DF: Editora IFB, 2017.**

Semestral

ISSN 2238-5630

1. Pesquisa Científica: Periódicos. I. Instituto Federal de Brasília

CDU 337

Autora | AuthorLarissa Ferreira*
larissa.ferreira@ifb.edu.br**CONTRIBUIÇÕES PARA UMA EDUCAÇÃO
ANTIRRACISTA – APRESENTAÇÃO**

Esta edição especial da *Revista Eixo* configura-se como uma ação da Coordenação de Cultura, Sustentabilidade, Gênero, Raça e Estudos Afro-Brasileiros (IFB/CBRA) a fim de gerar espaços de reflexão e debate sobre os saberes negros. E ao promover a reflexão sobre estas afroepistemologias, não raramente esbarramos com o racismo no contexto educacional. Diante da necessidade de promover a educação e a diversidade étnico-racial, espera-se que as reflexões presentes nesta revista colaborem para a prática de uma educação antirracista. Sobretudo diante do racismo epistêmico que é afirmado diariamente, nos brancos cadernos e livros da educação nacional que ainda se constituem com base no sujeito universal inexistente. No país cuja população é majoritariamente indígena e negra, forjam-se perigosas identidades brancas que insistem em desqualificar os grupos já citados, chamam-(n)os de minorias e rejeitam os saberes ancestrais.

A educação insiste em ser incolor numa país cuja pobreza tem cor. O que dizer quando mais de 60% da população carcerária é negra? E sobre o genocídio negro? A cor da pele é um marcador social. “O pecado é preto como a virtude é branca. Todos esses brancos reunidos, revolver nas mãos, não podem estar errados” (FANON, 2008, p. 125) E na Década Internacional do Afrodescendente (2015 - 2024), combater as facetas do racismo (institucional, ambiental, epistêmico, religioso) é dever de uma educação inclusiva e plural. Notadamente frente ao racismo que perversamente transita com fundamento ora religioso, ora político, ora econômico e ora científico, como nos recorda Sodré (1999, p. 44). Nesse sentido, a educação das relações étnico-raciais deve ser encarada como uma missão. Sobretudo considerando a atuação dos Intitutos Federais em prol de uma educação inclusiva e diversa.

O Dia Nacional da Consciência Negra recorda que é preciso resgatar as afroepistemologias. O que implica, para alguns (muitos), abrir mão do secular privilégio eurocêntrico sobre o conhecimento civilizatório ocidental. *Orunmilá* é saber. “ Em outras palavras, o negro não deve mais ser colocado diante deste dilema: branquear ou desaparecer, ele deve poder tomar consciência de uma nova possibilidade de existir” (FANON, 2008, p. 96). Já não pedimos licença para falar. Já não pedimos licença para existir. Já não pedimos licença, somente *agô*.

Vale ressaltar que os autores participantes desta edição foram convidados a colaborar com suas pertinentes pesquisas diante de sua notória atuação sobre a questão negra, seja no campo do ensino e ou pesquisa. Dito isto, a presente revista não compõe-se de textos e autores escolhidos casualmente. Diante da riqueza destas contribuições, a revista foi organizada trilhando uma ordem específica de agrupamento temático dos artigos.

Na sessão temática **Educação antirracista: experiências educacionais e ações afirmativas**, o texto “Diálogos: educação ambiental e educação antirracista no contexto da formação docente”, de Rita Silvana Santana dos Santos, abre a sessão desde um desafio à educação contemporânea: trabalhar conjuntamente a educação ambiental e a educação antirracista a partir de uma perspectiva crítica, sensível e política. A abordagem ambiental e antirracista como concepções de educação e não enquanto temáticas: ao pautar estas questões, evoca as cosmologias de uma corporalidade afrocentrada, que não separa corpo e natureza. E, nesse sentido, promove fissuras na definição do corpo ocidental que hegemonicamente rege a educação dita universal. O texto que se segue: “Racismo Institucional e argumentos sobre cotas raciais”, de Joaze Bernardino Costa e Vanessa Machado, evidencia a importância das cotas raciais e aponta a necessidade de ampliar essas ações afirmativas nas Universidades. Para isso, dissecar os mecanismos do racismo institucional e o modo como os critérios raciais organizam as oportunidades de forma segregada. Evidencia o modo como o próprio sistema educacional desenvolve determinadas práticas de favorecimento e manutenção de um *status quo* racista.

A segunda sessão temática, **Decolonialidade x colonialidade: independência, território e epistemologias afrocentradas**, compõe-se de três artigos. O primeiro, “Amílcar Cabral, Frantz Fanon, Joseph Ki-Zerbo, Viriato da Cruz, W. Du Bois: memórias das lutas anticoloniais pelas independências e unidades africanas em Mário de Andrade”, de Leandro Santos Bulhões de Jesus, trás uma consistente pesquisa histórica acerca das lutas pela libertação e emancipação no continente africano. Como recorte dessas lutas anticoloniais nas décadas de 1950 e 1960, reflete sobre a importância de determinadas figuras históricas fundamentais para a independência. O Segundo artigo, “Territórios Quilombolas: Geografias, Cartografias & Conflitos Institucionais”, de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos, trata das especificidades da geografia de matriz africana no Brasil, sobretudo com atenção para a questão sobre os conflitos em territórios Quilombola. Trata-se da questão da exclusão social Quilombola desde a negação à terra, no que chama de “Geografia da Exclusão e do Conflito” (ANJOS, 2017). Ao traçar uma geopolítica do Brasil colonial-imperial, desde a produção da deslegitimação dos direitos Quilombolas, corrobora a refletir sobre a necessidade de descolonizar não somente o pensamento, mas também o território. O terceiro artigo da sessão, “Em defesa de uma epistemologia destoante: notas sobre a perspectiva africanocentrada”, de Aline Maia

Nascimento, apresenta uma perspectiva africanocentrada que desloca as hegemônicas teorias do conhecimento eurocêntrico e, nesse sentido, rejeita o colonialismo epistemológico. Denuncia o racismo epistêmico frente à secular construção de uma supremacia branca desde a colonização do saber. Um convite à reflexão sobre determinadas abordagens educacionais que não contemplam a diversidade étnico-racial no campo epistêmico.

A sessão temática, **Cosmologias afro-brasileiras: religare e ancestralidade**, inicia-se com o artigo “O fenômeno do racismo religioso: Desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas”, de Wanderson Flor, que aponta a necessidade de discutir a categoria “racismo religioso”, desde a violenta hierarquia a qual estão submetidas as religiões de matrizes africanas no Brasil. O autor defende a necessidade de nomeação da categoria “racismo”, uma vez que a categoria “intolerância” é insuficiente para compreender a perversa violência praticadas contra os afro-religiosos. Avizinhamo-nos novamente à Sodré (1999, p. 44), cientes dos mecanismos racistas que transitam apoiados pelo fundamento religioso. Por sua vez, o artigo “O cavalo da palavra: o uso de provérbios no Candomblé e na capoeira da tradição a contemporaneidade”, de Alan Santos de Oliveira, relaciona o Candomblé e a capoeira desde seus aspectos estruturante afrodiáspóricos, com atenção para o uso dos provérbios. Faz recordar um dos ensinamentos do sábio Mestre Cobra Mansa: “A capoeira não é incolor. E ela já teve religião sim.” (Anotações pessoais. Encontro de Capoeira do DF, novembro de 2017). Seguindo a ginga angoleira, o autor resgata o lugar ancestral do *religare* implicado na capoeira, tão caros nestes tempos de discussões sobre registro e salvaguarda da capoeira. Sobretudo ao considerar as diferentes facetas do racismo religioso, praticado por exemplo na apropriação pela capoeira gospel. Já no artigo “A Consciência Negra: perigos ou salvação da nação?”, de Alain Pascal Kaly, o autor apresenta uma cosmologia africana múltipla, na qual convivem o politeísmo e o monoteísmo. Ainda que no *religare* das religiões afro-brasileiras o politeísmo seja uma marca de resistência ancestral. E, como autor africano, aponta os perigos de uma história da África centrada no período escravagista. Oferece outras perspectivas de contato com a cultura africana e rejeita uma história única pautada na África Atlântica.

No tocante aos dois artigos presentes na sessão, **Identidade negra: desconstruindo padrões hegemônicos**, ambos reivindicam a necessidade da construção de uma identidade negra e, concomitantemente, rejeitam os padrões de uma beleza hegemonicamente embranquecida. Em “Estética do

cabelo afro: salão de beleza como uma forma de identidade na comunidade de São Sebastião/DF”, de Diene Ellen Tavares Silva e Katheleen Cristine Souza Borges de Jesus, o artigo que compõe-se como um desdobramento reflexivo acerca do projeto de iniciação científica no Ensino Médio, aponta o modo como emancipação e afirmação identitária estão diretamente relacionados. E, na abordagem da educação antirracista desde a afirmação da estética afro, a afirmação da identidade negra coloca-se como uma questão chave. No texto “Racismo e propaganda no Brasil”, de Dayane Augusta Silva e Jonas Brito, a análise sobre o negro na propaganda reafirma a necessidade de associar projetos educacionais de afirmação da estética negra à presença positivada dos negros nas mídias. Já que, quando presentes em novelas e propagandas, os negros são subjugados à papeis subalternos e são frequentemente sexualizados. Nesse sentido, chama a atenção para o fato de que a afirmação da identidade negra no espaço escolar é um passo que deve ser trilhado em aliança com uma maior visibilidade negra na mídia, desvinculada de uma representação pautada na reificação de sua imagem.

Por fim, na sessão **Perspectivas antirracistas nas artes: estéticas negras**, quatro artigos que debruçam-se sobre as artes: visuais, dança e teatro desde a perspectiva negra. No texto “A arte visual afro-brasileira: considerações sobre um novo capítulo no ensino da arte”, de Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos, a autora aponta lacunas na abordagem da arte visual afro-brasileira no espaço escolar. Apresenta um panorama sobre a construção colonial da história da *Beaux Arts* no Brasil e, sendo a arte uma prática de visualidade e visibilidade, faz uma crítica à hierarquia no sistema de arte e o modo como a arte afro-brasileira ocupa um espaço de invisibilidade. Vale ressaltar que, muitas vezes limitada à perspectiva museológica e histórica, pouco leva-se em consideração a contemporaneidade da arte afro-brasileira. O mesmo sucede com a arte Africana, majoritariamente visibilizada em sua produção de máscaras e outros objetos arqueológicos saqueados durante a colonização. Na presença de tais peças no Museu do Louvre ou no British Museum, a reafirmação de uma colonialidade de poder. A autora problematiza tais hierarquias, na construção destas artes como algo menor, primitivo e tribal, ao passo que discute como esta desvalorização é inevitavelmente refletida no espaço escolar. O artigo seguinte, “A Negritude e a cena no Brasil”, de Jonas Sales, apresenta uma abordagem histórico sociocultural sobre o conceito de “negritude” e o modo como os movimentos sociais estão implicados na construção ideológica deste termo. Traça

uma panorama destas lutas desde o engajamento de figuras fundamentais no campo do teatro e da dança, principalmente no Brasil. Já no artigo, “Considerações acerca dos discursos coreográficos dos Blocos Afro Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma”, de Nadir Nóbrega Oliveira, a autora evoca a corporalidade negra desde os Blocos Afros da cidade de Salvador/BA, blocos que durante muito tempo constituíram-se como um dos poucos espelhos para o pertencimento negro. Ainda que Salvador seja a cidade mais negra do país, as ações de embranquecimento são perversas nos coloniais modelos eurocêntricos de dança. Ao debruçar-se sobre a corporalidade das danças negro-africanas, Oliveira propõe uma interessante análise simbólica dos movimento nestas danças. Por fim, o artigo “Danças Negras: entre apagamentos e afirmação no cenário político das artes”, de Fernando Marques Camargo Ferraz, reflete sobre a necessidade de constituir as “danças negras” enquanto área de conhecimento. E, para isso, aponta a urgência em promover uma educação antirracista no âmbito das IES, sobretudo na constituição dos currículos dos cursos superiores de dança. Trata especificamente da disciplina História da Dança Brasileira e apresenta um panorama da dupla exclusão das questões negras, na componente curricular e no contexto artístico da dança.

Diante destes diversos olhares, esperamos que a leitura dessa revista suscite reflexões e tomadas de consciência antirracista sobre a questão negra no campo da educação. Que contribua para os debates referentes à implementação efetiva das leis 10.639|3 e 11.645|08, assim como às propostas de reformulação dos currículos que contemplem a diversidade epistêmica no IES. E, considerando o mito da igualdade racial no Brasil, convidamos à reflexão diária sobre a manutenção perversa do racismo estrutural. Que estas discussões não limitem-se ao mês da Consciência Negra.

REFERÊNCIAS

- FANON, Franz. **Pele negra: máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- MANSA, Mestre Cobra. Encontro de Capoeira do Distrito Federal. Anotações pessoais. Brasília, 2017.
- SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1999.

CURRÍCULO

* Editora Adjunta deste número especial da *Revista Eixo*. Professora efetiva da Licenciatura em Dança do Instituto Federal de Brasília. Doutora e Mestra em Artes pela Universidade de Brasília. Licenciada em Dança pela Universidade Federal da Bahia. Atualmente é Coordenadora de Cultura, Sustentabilidade, Gênero, Raça e Estudos Afro-Brasileiros. Desenvolve projeto de pesquisa sobre re-existências afroameríndias, consistindo numa cartografias de danças e práticas de resistência cultural em quilombospalenques e comunidades afrodescendentes na América Latina. Coordenadora do Grupo de Pesquisa em Interculturalidades Afroameríndias (CNPq). Performer e coreógrafa com obras artísticas apresentadas no Brasil, Portugal, Alemanha, Itália, Finlândia, Qatar, EUA. É também curadora nos projetos Pixel Poro - Mostra de Videodança (desde 2015) e Re-Existências Afroameríndias (Mostra de Filmes e debates sobre quilombos na América Latina, 2017).

Autora | AuthorRita Silvana Santana dos Santos*
ritasilvana@gmail.com**DIÁLOGOS: EDUCAÇÃO AMBIENTAL E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA NO CONTEXTO DA FORMAÇÃO DOCENTE¹****DIALOGUES: ENVIRONMENTAL EDUCATION AND ANTIRACIST EDUCATION IN THE CONTEXT OF TEACHER EDUCATION**

Resumo: A construção desse artigo emerge de diálogos que buscamos estabelecer a respeito das interconexões entre as áreas de educação ambiental e da educação antirracista no contexto da formação inicial de professores. Ambas as áreas nos convidam a problematizar e transformar a realidade educacional e juntas contribuem com reflexões críticas e autocríticas a acerca da construção de modos plurais e libertadores de pensar, ser, viver e convir com e no mundo. Para tecer essa reflexão estruturamos o artigo em três momentos. No primeiro, discutindo aspectos concernentes à relação de pertencimento a *natureza cultura* e à superação da inclusão excludente da população negra no contexto educacional. Em seguida, abordamos o currículo de formação de professores enquanto espaço de saber-poder. E, por fim, apresentamos resultados de um mapeamento que estamos desenvolvendo a respeito da percepção e experiências formativas de estudantes de licenciatura sobre educação ambiental e educação antirracista.

Palavras-chave: formação de professores/as; educação ambiental; educação antirracista; pertencimento; currículo.

Abstract: *This article construction emerges from established dialogs about the interconexions between environmental and anti-racist education areas in the context of early teacher training. Both areas invite us to problematize and transform the educational reality and, together, contribute with insights, questioning and auto-questioning about the construction of plural and liberator ways of thinking, being, living and interacting with the world. In order to develop this reflexion, this article has been structured in three different moments. First one discusses aspects concerning to the belonging relation to nature culture and the overcoming of the excludent inclusion of the black population in the educational environment. Following, training curriculum is approached as a knowledge-power place. Finally, results of an ongoing mapping about formative perception and experiences of racial and environmental graduation students are presented.*

Keywords: *teacher training; environmental education; anti-racist education; belonging; curriculum*

1 Agradecemos as integrantes Irmandade Negra Pretas Candangas, em especial Paula Balduino Melo e Daniela Luciana da Silva pela revisão deste artigo. E as/os estudantes de Cursos de Licenciatura da UnB que possuem uma postura colaborativa e questionadora na busca por uma educação melhor para todas e todos.

A PROBLEMÁTICA DA EDUCAÇÃO AMBIENTAL E EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA EM INSTITUIÇÕES EDUCATIVAS

A construção desse artigo emerge de diálogos que buscamos estabelecer a respeito das interconexões entre as áreas de educação ambiental e de educação antirracista, no contexto da formação inicial de professores. Ambas as áreas nos convidam a problematizar e transformar a realidade educacional e, juntas, contribuem com reflexões críticas e autocríticas acerca da construção de modos plurais e libertadores de pensar, ser, viver e convir com e no mundo.

No presente texto, utilizaremos a expressão educação antirracista para abordar a Educação para Relações Étnico-Raciais, instituída pelas Leis n. 10.639/2003 e 11.645/2008. Essa opção tem a intenção de reforçar a necessidade de tratar pedagogicamente os estudos sobre histórias e culturas africanas, não mais numa perspectiva eurocêntrica hegemônica, mas a partir de uma lógica antirracista, que possibilita desvelar o racismo e buscar estratégias pedagógicas para sua superação dos mesmos no contexto das instituições educativas.

Como mulher negra, docente de cursos de licenciatura de uma universidade pública, integrante do coletivo Irmandade Negra Pretas Candangas e pesquisadora na área de educação ambiental tenho compreendido que a integração entre Educação Antirracista e Educação Ambiental pode favorecer a superação do silenciamento destas, e de outras áreas, nos currículos das instituições educativas.

Os avanços teórico-metodológicos, políticos e legais para inclusão dessas áreas têm sido relevantes, mas ainda não foram suficientes para superação da subjugação das mesmas como concepções educativas favoráveis à formação de sociedades ambientalmente sustentáveis e antirracistas.

As aprendizagens humanas ocorrem sobre, com e na terra, resultantes das interações das pessoas com as *naturezas culturais* (TRISTÃO, 2017). Isso implica o reconhecimento que toda instituição educativa pertence a um lugar, um território, cujas identidades são construídas e reconstruídas. Essa construção se expressa, entre outros, no que é ensinado, como é ensinado e para quem se ensina.

A definição dos saberes e experiências consideradas relevantes à formação dos sujeitos está formalmente expressa nos Projetos Políticos Pedagógicos do Curso e, mais especificamente, na proposta curricular. São nesses documentos que as comunidades escolares e acadêmicas explicitam seu maior propósito: o sujeito que almeja formar e os caminhos que se-

rão utilizados para alcançar esse propósito.

Os referidos documentos são “*etnotextos*, fixador de experiências, revelador de inspirações, sentidos, normas e conteúdos valorizados” (MACEDO, 2000, p. 171) e, por isso, expressam o entendimento da comunidade escolar/acadêmica a respeito do ser, do saber e do fazer em um dado contexto. Os resultados presentes nesses documentos emergem de acordos, negociações, divergências e muitas vezes de negação, resultantes das relações de poder entre os grupos/pessoas que os elaboram.

O currículo é o espaço em que são definidos os conhecimentos eleitos como relevantes à formação do sujeito almejado. Ele se constitui como um *lócus* de poder, pois se torna “o núcleo e o espaço central mais estruturante da função da escola. Por causa disso, é o território mais cercado, mais normatizado” (ARROYO, 2011, p. 13), tendendo a tornar-se um espaço de disputa.

O currículo, enquanto construto social, é dinâmico e tecido pelos sujeitos a partir das interpretações/significados dados ao *etnotexto*. Nessa perspectiva, ao tratar das questões curriculares no presente artigo, estamos nos referindo não apenas ao currículo enquanto documento, mas também aos conhecimentos explícitos, implícitos, silenciados e/ou negados no cotidiano dos processos formativos que ocorrem no contexto da instituição educativa.

Refletir a respeito de quais saberes e práticas culturais são historicamente legitimados nas instituições educativas contribui para revelar o processo de negação e subjugação de determinados grupos sociais, bem como da relação sustentável com a natureza. Indagar porque determinados saberes e práticas são relevantes ou não é fundamental para compreender as conexões ocultas e buscar caminhos para uma educação que garanta o direito de todas/todos à construção “positiva” de sua identidade e sua relação de pertencimento com a natureza, inclusive a sua própria.

A RELAÇÃO DE PERTENCIMENTO E A SUPERAÇÃO DA INCLUSÃO EXCLUDENTE

A educação, promovida a partir dos contextos de instituições educativas, trabalha conteúdos que ensinam uma dada compreensão do mundo concomitante a modos de ser e de conviver com/nesse mundo.

Para Nascimento (2015, p. 250) a educação “não apenas ensina algo a alguém, mas ensina alguém a ser”. Essa construção do ser resulta das relações que as pessoas estabelecem consigo, com outros sujeitos e com a natureza que integra.

O tipo de relação influencia no modo como me vejo como sujeito, como me percebo e como percebo outros sujeitos e o mundo. Podemos nos perceber como parte integrante e interdependente de um todo, mas também hierarquizar, subjugar e/ou negar os outros seres, sejam eles humanos ou não, que constituem esse todo.

As instituições educativas exercem uma importante influência nesse processo, ao definirem os conhecimentos válidos ou não na formação dos sujeitos. A negação, legitimação e/ou silenciamento da pluralidade de saberes e práticas formativas poderão possibilitar a inclusão ou exclusão de grupos sociais, bem como modos de ser e de viver que nos possibilitam construir modos de vida sustentáveis.

Na cosmológica africana-Banto, por exemplo, todo o universo está conectado, interligado. O ser humano se reconhece como parte integrante e constitutiva de um todo – do universo. Ao se reconhecer como uma unidade de um sistema maior, assumimos nossas peculiaridades/identidades numa perspectiva relacional de interdependência e complementariedade (DOMINGOS, 2011). Nessa perspectiva, os humanos não buscam o domínio, a soberania e a exploração da natureza, mas uma relação de comunhão com a natureza.

Essa relação com a *natureza cultura* subsidia a perspectiva de educação ambiental que acreditamos ser essencial aos currículos das instituições de ensino. Em acordo com as ideias de Tristão (2017), acreditamos que é na interação com o lugar que produzimos saberes e construímos nossa identidade como humano/ nosso ser e estar no mundo. Para essa autora, a educação ambiental possibilita pensar/fazer/sentir o lugar que habitamos, as práticas culturais e as vivências cotidianas.

O sentido de pertencimento é base dos processos de aprendizagem que busca “reatar o ser humano com a natureza, inclusive a sua própria” (CATALÃO, 2011, p. 258). Esse *religere* não se restringe ao âmbito cognitivo. Ele se estabelece de forma interligada com o emocional e o social nos processos de aprendizagem (CATALÃO, 2011, p. 258). Para tanto, é necessário concepções e práticas pedagógicas-curriculares que possibilitem refletir sobre o distanciamento presente e construir outros modos de ser, estar e conviver.

As ideias de Domingos (2011), Tristão (2017) e Catalão (2009) contribuem para pensar o compromisso com a construção de processos educativos que promovam o *religere* dos humanos consigo e com a natureza. Essa (re)conexão se torna necessária para superar a perspectiva disjuntiva e colonizadora que historicamente tem predominado na sociedade e, conseqüentemente, nas instituições educativas.

Um dos pilares da perspectiva colonizadora é a construção sóciopolítica de raça (QUIJANO, 2005). Tal perspectiva nos leva a “ideologicamente, reconhecer que a negritude implica um exercício permanente de questionar a leitura embranquecedora que sociedades latino-americanas têm forjado ao longo da história” (MELO, 2015, p. 25).

Os estudos sociológicos de Quijano (2005) sobre a América Latina evidenciam a categoria raça como uma construção social que teve a intenção de naturalizar a inferioridade de um grupo em relação a outros e, por conseguinte, estabelecer relações de dominação e de poder. Nessa lógica, um grupo com determinadas características biológicas se torna inferior aos demais. Isso justifica, entre outros, as relações hierárquicas, a classificação e os lugares sociais baseados na raça, utilizados mundialmente.

Pensando a realidade brasileira, junto à concepção de raça, advém o silenciamento e a subjugação dos valores, dos conhecimentos do modo de ser e de viver da população negra brasileira. Essa perspectiva racista colonizadora influencia significativamente os processos de construção de pertencimento das *naturezas culturas* trazidas pela população negra.

As relações raciais no Brasil articulam saberes e poderes, expressam modos de subjetivação. As formas estereotipadas como os corpos políticos são tratados, a ocultação dos conhecimentos historicamente construídos pela população negra e a hierarquização de seus modos de produção de conhecimento, são alguns exemplos que evidenciam a perspectiva racista ainda presente nos currículos das instituições educativas. Esse processo ocorre não apenas no âmbito cognitivo, mas também na maneira de se comportar, de se expressar que é incentivado/validado ou não nos processos formativos trabalhados nessas instituições.

A constituição da população brasileira foi inicialmente composta pelos chamados povos indígenas, povos originários que aqui habitavam, os africanos e seus descendentes, chamados negros, violentamente trazidos para o Brasil, e os europeus, chamados brancos, que chegaram para explorar o território e as pessoas. Os dois primeiros grupos humanos têm a tradição oral como modo de disseminação dos conhecimentos historicamente produzidos, trazem ainda a natureza como parte integrante e indissolúvel do seu ser. Entretanto, é a escrita alfabética europeia que expressa a nossa civilidade, o nosso avanço na produção de conhecimento. É a lógica de soberania do humano em relação à natureza que tem permeado as abordagens dos conteúdos. Não queremos com isso desmerecer a relevância do registro gráfico, mas refletir por que esse perfil

de escrita, ora utilizada neste artigo, é o considerado válido nos espaços das IES? Quais critérios foram utilizados, por quem e com qual propósito?

Segundo Nascimento (2015 p. 448), essa relação com a escrita expressa um dos modos como a perspectiva racista hierarquiza os conhecimentos, as relações de poder, as experiências de vidas consideradas válidas nos currículos, bem como oculta parte da história da humanidade dita universal.

Subalterno é aquele cuja a voz não pode ser ouvida. Isso não quer dizer que o subalterno não fala, mas que sua voz não é legitimada nas relações de construção do conhecimento e nos espaços de poder da instituição. O valor atribuído a sua voz é hierarquicamente inferior e requer um “crivo” científico, intelectual para se tornar válida (SPIVAK, 2014).

Ao trabalhar no currículo os conhecimentos universais, o despertar do espírito científico como forma de inclusão e libertação dos grupos socialmente excluídos, é preciso refletir sobre por que certos conhecimentos são considerados universais, quais os critérios de universalidade desses conhecimentos e quem os define, e com qual concepção de cientificidade estamos trabalhando. Os conteúdos são políticos e estão vinculados aos aspectos epistemológicos e axiológicos, ainda pautados na lógica colonizadora racista que define o que é ou não como conhecimento universal.

A inclusão excludente da população negra às instituições educativas é histórica no Brasil. O acesso às escolas e às IES não significa necessariamente a inclusão e legitimação dos saberes e a superação das desigualdades raciais. Conforme Passos (2016), quando o Estado passa assumir a educação universal incluindo as crianças negras, o foco não era o acesso à leitura ou à escrita, mas a aprendizagens de habilidades voltadas à preparação de futuros trabalhadores necessários ao capitalismo. A escola passa a ser utilizada como um aparelho ideológico para equacionar as diferenças sociais mediante o embranquecimento da população negra brasileira.

Esse projeto civilizatório de nação foi e é trabalhado na escola e nas IES, por meio da seleção e forma de abordagem dos conteúdos, do racismo presente nos livros didáticos, da lógica meritocrática que subsidiava as avaliações, dos modos de se comportar, de se vestir, dos símbolos religiosos utilizados nas instituições, da forma de abordagem das culturas/ritos, dos modos de construção de conhecimento e de relação com a natureza trazidos pela população negra. Tudo isso se reflete nas desigualdades entre brancos e negros em relação ao acesso, à permanência e à conclusão dos percursos formativos,

bem como da construção da imagem positiva da pessoa negra.

Reconhecer e compreender essa realidade é fundamental para consecução de concepções e práticas pedagógicas, que corroborem com o desenvolvimento de currículos, pautados na pluralidade de *naturezas culturais* que nos permitem leituras críticas e autocríticas da realidade que vivemos e tecemos. Currículos cujas relações com o poder, o saber e o fazer são dialógicas e horizontalmente inclusivas.

CURRÍCULO ESPAÇO DE SABER-PODER

Não por acaso a educação ambiental e antirracista historicamente se constituíram como áreas de silêncio no currículo. Dadas as especificidades essas duas áreas trabalham saberes e práticas que nos permitem a construção de *naturezas culturais* contrárias aos grupos racistas e que buscam a dominação da natureza e de determinados grupos sociais para se manter no poder.

A construção de instituições educativas comprometidas com a inclusão dos excluídos e da relação de pertencimento com a natureza, inclusive a humana, requer mudanças curriculares, de modo a permitir que as pessoas se reconheçam como sujeitos do currículo e percebam o que o currículo faz, mas também o que elas podem fazer com o currículo que existe.

É nessa perspectiva que temos tecido a pesquisa acerca da inclusão de áreas historicamente silenciadas no currículo, mas que vem galgando espaço-tempo mediante as lutas sociais e de coletivos que buscam a legitimação via políticas públicas, legislações e práticas cotidianas.

Estamos nos referindo a áreas que possibilitam trabalhar as diferenças e a diversidade como promotoras de uma educação democrática e libertadora para todos os sujeitos. São áreas legalmente instituídas como obrigatórias na proposta e prática pedagógica-curricular, a exemplo de educação ambiental e da educação para relações étnico-raciais.

Tanto a Educação Ambiental quanto a Educação Antirracista são legalmente instituídas como direito de todo cidadão/cidadã brasileira. A orientação é que essas áreas sejam trabalhadas de forma permanente, contínua e integrada a todos os componentes curriculares da educação básica e nos cursos de formação de professores, de modo a possibilitar conhecer e compreender a realidade sociocultural ambiental e transformá-la na consecução de uma nação democrática e justa.

Apesar de legalmente instituídas, estudos revelam (SANTOS, 2015) que essas áreas permanecem subjugadas e são, em

sua maioria, trabalhadas por docentes que militam e/ou desenvolveram estudos acadêmicos na área. A docência-militância fortalece as relações entre instituições educativas e outros coletivos e amplia as possibilidades formativas, na medida em que permite construir novos saberes numa perspectiva não hierarquizada, bem como trabalhar com práticas pedagógicas diferentes e plurais. Se por um lado a docência-militância nos fortalece enquanto coletivo, na construção da nossa identidade e de novos saberes, por outro expressa o lugar “limitado” e a pouca valorização da abordagem dessas áreas no âmbito das instituições educativas.

As bases legais que fundamentam a inclusão da Educação Ambiental e da Educação Antirracista no currículo de formação de professores resultam dos movimentos negro e ambientalista que reconhecem a relevância desses profissionais na consecução das mudanças socioambientais. O desenvolvimento dessas áreas na formação inicial de professores cumpre uma dupla função: formar cidadãs/cidadãos e formar o/a formador - profissionais que atuarão na formação de outros sujeitos.

Os cursos de licenciatura são responsáveis pela formação de 20% dos egressos da educação superior, o que corresponde a aproximadamente 596.000 estudantes. Destaca-se nesse contexto, o curso de Pedagogia como o terceiro maior em número de matrícula, de toda a educação superior (BRASIL/INEP, 2016).

Estudos recentes sobre professores que atuam na Educação Básica (MATIJASCIC, 2017) indicam que a maioria é mulher e branca. Conforme o referido autor, essa sub-representação de docentes negros reflete dados de pesquisas anteriores (IPEA, 2015) que comprovam que a escolaridade da população negra ainda é inferior à da população branca. E no Brasil, o curso superior é condição mínima obrigatória para atuar como docente da Educação Básica, limitando, assim, o ingresso de negras e negros à carreira docente.

Das/dos docentes negras/negros que trabalham na Educação Básica, a maioria atua em regiões com menor renda *per capita* e densidade populacional e em escolas rurais. Vale lembrar que as escolas rurais brasileiras ainda apresentam precárias condições de trabalho, o que as tornam pouco atrativas para atuação profissional, razão pela qual em muitas situações aceitam docentes com menor índice de escolaridade (MATIJASCIC, 2017).

Nota-se que na formação docente há um potencial qualitativo e quantitativo para a construção das relações de pertencimento às *naturezas culturais*, que nos levam a outros modos

de ser, estar e conviver no/com o mundo. Modos estes que tendem a questionar e se contrapor às perspectivas capitalistas e colonizadoras. Esse potencial, quando analisado mediante essa lógica colonizadora, tende a tornar os currículos dos cursos de licenciatura um território em disputa (ARROYO, 2011b).

Essa perspectiva disjuntiva e segregadora do conhecimento subsidia a hierarquização de determinadas áreas. Não é muito difícil encontrar pesquisadores, que consideram a Educação Ambiental e a Educação Antirracista, por exemplo, como dispensáveis por gerarem dispersão ou inchaço curricular e comprometem o desenvolvimento do que eles consideram realmente essencial à formação docente e aos estudantes da educação básica. Cabendo então a outras instâncias sociais, e não à escola e às/aos docentes, trabalharem com essas áreas.

Tanto a Educação Ambiental quanto a Educação Antirracista não são temas, mas concepções educativas que expressam o tipo de sujeito e de sociedade almejado. Inevitavelmente ao trabalhar conteúdos advindo das artes, da matemática, língua portuguesa, das ciências naturais, da história, da geografia, da filosofia e da sociologia estamos trazendo explícita ou implicitamente uma concepção de sujeito, de natureza, de conhecimento, de modos de se relacionar e de ser. Que modos são esses? Quais concepções são essas? Elas favorecem ou transformam o histórico processo de segregação e subjugação da população negra e das relações de pertencimento dos humanos com a natureza?

É importante reconhecer que a inclusão dessas áreas no currículo, a partir de uma perspectiva dialógica e inclusiva, possibilita a interconexão entre os conhecimentos advindos dos diferentes campos presentes na academia, e destes com outros conhecimentos não acadêmicos e relevantes. O diferente, o diverso e o plural nessa perspectiva não são ameaçadores, mas enriquecedores e libertadores, pois possibilitam diferentes e complementares modos de pensar/fazer os processos formativos.

Os diplomas legais e as pesquisas realizadas, dadas suas especificidades, reconhecem a relevância da Educação Ambiental e da Educação Antirracista como direito dos estudantes de licenciatura e como concepção educativa necessária à construção de sociedades democráticas, justas e sustentáveis. Reconhecemos que a existência da legislação e de políticas públicas na área são necessárias e importantes, mas nem sempre refletem a garantia dos direitos por elas regulamentados.

O currículo é um construto social tecido pelos sujeitos que constituem a comunidade acadêmica. A definição dos co-

nhcimentos eleitos como formativos e a interpretação dada a esses conhecimentos reverberam no espaço-tempo formativo das IES a partir dos saberes que são legitimados, silenciados, excluídos e/ou negados.

Ciente dessa tessitura curricular e da necessidade de abordar essas áreas no contexto da formação docente, no qual atuamos, nos conduziu a construção de um mapeamento a respeito das oportunidades formativas que a IES, tem possibilitado aos estudantes de licenciatura, bem como a relevância que os mesmos atribuem à Educação Ambiental e à Educação Antirracista. Essas informações vêm subsidiando o planejamento e desenvolvimento das atividades pedagógicas da disciplina que somos responsáveis como docente e das atividades de pesquisa e extensão desenvolvidas na universidade federal que integramos.

OS SUJEITOS-INTERLOCUTORES E SUAS EXPERIÊNCIAS FORMATIVAS ENVOLVENDO EDUCAÇÃO AMBIENTAL E EDUCAÇÃO PARA RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

A construção da disciplina emerge do diálogo entre o planejamento prévio e as expectativas, necessidades e propostas de conteúdos trazidas pelos estudantes de licenciatura. Para construção utilizamos atividades individuais e coletivas que possibilitam aos estudantes expressarem o que consideram relevante e/ou necessário à formação docente, além de questionário *online* para obtenção de informações objetivas. No presente artigo, focaremos nas informações obtidas via questionário.

Os sujeitos-interlocutores da pesquisa em sua maioria é jovem, com idade entre 19 e 24 anos (59%), é do sexo feminino (63%), trabalha (70%) e pretende seguir a carreira docente (60%).

Essas/esses estudantes advêm de diferentes cursos com destaque para os de Pedagogia (42%) e História (37%), além dos de Artes Plásticas, Artes Cênicas, Ciências Biológicas, Ciências Sociais, Computação, Física, Geografia, Letras Francês, Letras Inglês, Letras Japonês, Letras Português, Letras Português do Brasil como Segunda Língua, Música e Química. A maioria já cursou pelo menos metade do curso, necessitando de 30% a 50% dos créditos para finalizar seu percurso formativo na graduação.

A presença de estudantes de diferentes cursos possibilita leituras múltiplas e complementares a respeito da abordagem da Educação Ambiental e da Educação Antirracista tanto na li-

cienciatura quanto na educação básica. Vale destacar ainda que por ser a maioria das/dos estudantes do curso de Pedagogia, possibilitamos inquietar essas/esses estudantes para inclusão da Educação Ambiental de Educação Antirracista desde os primeiros anos de escolarização das/dos estudantes da educação básica.

Quanto às atividades formativas, nota-se que a minoria das/dos estudantes participa de grupo de pesquisa (16%) e de atividades de extensão (10%). Essa realidade indica que o ensino é o principal espaço-tempo formativo desses sujeitos na IES.

A pouca participação das/dos licenciados em atividades de pesquisa e extensão reflete, entre outros, o perfil do estudante-trabalhador. Ao tempo em que indica que é por meio do ensino que será possível garantir o direito desses estudantes à Educação Ambiental e à Educação Antirracista, bem como a formação inicial para saber e saber ensinar a partir dessas concepções educativas.

Essa percepção é ratificada ao indagar a respeito da relevância atribuídas a essas áreas para sua formação. Boa parte das/dos estudantes considera altamente relevante trabalhar com Educação Ambiental e Educação Antirracista nos cursos de formação docente. Para elas/eles esse trabalho deve ser realizado predominantemente por meio do ensino (68%) e, em seguida, pela pesquisa (23%) ou pela extensão (9%).

A disciplina é considerada o espaço-tempo mais adequado para trabalhar a Educação Ambiental e Educação Antirracista na licenciatura. Seja via oferta obrigatória (27%), como parte integrante de uma ou mais disciplina (22%), optativa (19%) ou transversal (11%). A extensão advém como segundo caminho mais pertinente (17%) e a pesquisa com pouca relevância (4%). Apenas 1% considerou desnecessária a abordagem dessas áreas na formação docente.

Como a organização disciplinar é hegemônica nos currículos dos referidos cursos, a disciplina torna-se basicamente a única possibilidade de desenvolver o ensino. É interessante perceber que não houve muita diferença entre as formas de oferta obrigatória e parte integrante de uma disciplina e entre esta última e optativa.

Esse resultado vai ao encontro de um outro estudo que desenvolvemos junto a docentes que atuam com Educação Ambiental em cursos de licenciatura no Brasil. Nas diferentes IES que atuam há também predominância via disciplina específica e/ou como parte integrante.

A abordagem da Educação Ambiental e da Educação Antirracista como disciplinas para promover as mudanças almeçadas requer refletir a respeito da sua abordagem. Conforme Macedo (2007), as disciplinas, quando fechadas em si mesmas, constroem fronteiras impenetráveis que coadunam com a lógica fragmentada, disjuntiva do currículo e, conseqüentemente, deste como um *locus* de disputa. Por essa razão, compreendemos que essas disciplinas precisam ser abertas/fechadas, em constante diálogo e interdependência com o seu objeto de conhecimento, bem como com outros campos e realidades socioambientais e educacionais.

Vale ressaltar ainda que tanto a Educação Ambiental como a Educação Antirracista quando restritas a uma ou mais disciplinas são relevantes, mas se constituem como um dos passos iniciais a superação do racismo e da degradação ambiental tanto na IES quanto na preparação das/dos futuros docentes.

As interconexões entre educação ambiental e educação antirracista no contexto da formação docente possibilitam pensar/fazer o currículo a partir do diálogo e legitimação dos diferentes saberes, de outras práticas formativas inclusivas, democráticas, libertadoras e favoráveis a nossa *religação* com as *naturezas culturas negras*.

REFERÊNCIAS

- ARROYO, Miguel. Reinventar e formar o profissional da educação básica. NOGUEIRA, Paulo; MIRANDA, Shirley (Org.). **Miguel Arroyo: educador em diálogo com nosso tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011a. (Coleção Perfis da Educação, 5).
- ARROYO, M. **Currículo, território em disputa**. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- BRASIL/INEP. **Censo da educação superior**. Ministério da Educação/Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Brasília- DF, 2016.
- CATALÃO, V. M. L. Desenvolvimento sustentável e educação ambiental no Brasil. In: PÁDUA, J. (Org.) **Desenvolvimento, justiça e meio ambiente**. Belo Horizonte / São Paulo: UFMG/ Petrópolis, 2009. p. 242-270.
- DOMINGOS, Luis T. A visão africana em relação à natureza ANAIS DO III ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>>. Acesso em: nov. 2017.
- IPEA - INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Políticas sociais: acompanhamento e análise**, Brasília, n. 23, 2015.
- MACEDO, Roberto. S. **Etnopesquisa crítica e etnopesquisa-formação**. Brasília: Liber, 2. ed. 2010.
- MELO, Paula B. **Matronas Afro-Pacíficas: fluxos, territórios e violências Gênero, etnia e raça na Colômbia e no Equador**. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade de Brasília, 2015.
- MATIJASCIC, Milko. **Professores da educação básica no Brasil: condições de vida, inserção no mercado de trabalho e remuneração**. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. 2017 (Série Texto para discussão, 2304).
- NASCIMENTO, Wanderson F. Entre a educação e a política: a colonialidade. **Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação**, número 23, nov. 2014-abr. 2015, p. 444-458.
- GOMES, Nilma Lino. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, p. 98-109, jan./abr. 2012.
- PASSOS, Joana C. As desigualdades na escolarização da população negra e da educação de jovens e adultos. In: SOUZA, Elizeu C; CHAVES, Vera L.J. (Org.). **Documentação, memória e história da educação no Brasil: educação especial, questões étnico-raciais e de gênero**. Tubarão: Copiart, 2016, v.2, p. 229-250.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2005, p. 117-142.
- MEDEIROS, Heitor Q.; SATO, Michèle T. Educação ambiental intercultural no Estado do Acre, Amazônia Brasileira. **Revista Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**. Maringá, v. 35, n. 2, p. 211-219, jul.-dez., 2013.
- SANTOS, Rita Silvana S. **Olhares a respeito da educação ambiental no currículo de formação inicial de professores**. 2015. 280 f. Tese de Doutorado em Educação. Universidade de Brasília, 2015.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG (2010[1985]).

TRISTÃO, Martha; VIEIRAS, Rosinei R. Decolonizar o pensamento: apontamentos e entrelaçamentos epistêmicos com a Educação Ambiental. **In: Rev. Eletrônica Mestrado Educação Ambiental**. Rio Grande, Edição especial XVI Encontro Paranaense de Educação Ambiental, set. 2017, p. 103-117.

CURRÍCULO

* Professora da Faculdade de Educação da Universidade de Brasília e integrante da Irmandade Pretas Candangas. Doutora em Educação, Mestre em Engenharia Ambiental e Pedagoga.

Autores | Authors

Joaze Bernardino Costa*
joazebernardino@gmail.com

Vanessa Machado**
vanessapmachados@gmail.com

RACISMO INSTITUCIONAL E ARGUMENTOS SOBRE COTAS RACIAIS**INSTITUTIONAL RACISM AND ARGUMENTS ABOUT RACIAL QUOTAS**

Resumo: Este artigo pretende destrinchar o conceito racismo institucional e, em seguida, analisar os argumentos contrários e favoráveis às cotas raciais no Brasil por meio das lentes deste conceito. Os debates sobre cotas raciais no Brasil expuseram de modo mais evidente linhas de argumentação sobre as relações raciais no país. Sabe-se que o mito da democracia racial ainda se apresenta como uma forma de leitura das relações raciais, sendo que a luta a favor da implementação de cotas raciais na educação superior é um modo de se contrapor a essa corrente. O artigo faz uma breve revisão bibliográfica sobre o conceito de racismo institucional, em seguida apresenta alguns dos principais argumentos favoráveis e contrários às cotas raciais na primeira década dos anos 2000 e, por fim, discute e reflete como esses argumentos podem ser compreendidos a partir do contexto social brasileiro, estruturalmente racista.

Palavras-chave: racismo institucional, cotas raciais, mito da democracia racial.

Abstract: *This article intends to unravel the concept of institutional racism and then to analyze the opposing and favorable arguments for racial quotas in Brazil through the lens of this concept. The debates on racial quotas in Brazil more clearly presented lines of argument about race relations in Brazil. It is known that the myth of racial democracy still presents itself as a way of reading racial relations, and the struggle for the implementation of racial quotas in higher education is a way of counteracting this trend. The article makes a brief bibliographical review of the concept of institutional racism, then presents some of the main arguments favorable and contrary to racial quotas in the first decade of the 2000s and, finally, discusses and reflects how these arguments can be understood from the Brazilian social context, structurally racist.*

Keywords: *institutional racism, racial quotas, myth of racial democracy.*

INTRODUÇÃO – O QUE É RACISMO INSTITUCIONAL?

O surgimento do conceito se deu com a luta norte-americana pelos direitos civis na década de 1960. Num contexto em que havia uma adesão de negros e brancos às políticas de segregação, que fundamentavam os direitos civis, Stokely Carmichael (posteriormente Kwame Ture) e Charles Hamilton pioneiramente formularam este conceito da seguinte forma:

When white terrorist bomb a black church and kill five black children, that is an act of individual racism, widely deplored by most segments of the society. But when in that same city – Birmingham, Alabama – five hundred black babies die each year because of the lack of proper food, shelter and medical facilities, and thousands more are destroyed and maimed physically, emotionally and intellectually because of poverty and discrimination in the black community, that is a function of institutional racism” (TURE; HAMILTON, 1992, p. 4)¹.

Desde então reflexões sobre racismo institucional têm sido feitas pelo mundo todo. No caso brasileiro, nota-se que essa é uma discussão incipiente. Entende-se que o racismo institucional se apresenta por meio de estratégias e mecanismos que impedem o acesso de parcelas da população a lugares de privilégio e poder. Sendo que no dia-a-dia ele garante a manutenção das relações de dominação, tornando-se naturalizado em países que, como o Brasil, possuem altos níveis de miscigenação (SANTOS, 2013).

O conceito refere-se ao entendimento de que as instituições podem agir de modo racialmente excludente. Acredita-se que para além daquele racismo que ocorre entre indivíduos, existem outras dimensões do racismo que independem da vontade dos sujeitos. Para além de estar presente nas relações entre as pessoas e grupos, nota-se que o racismo se mostra no desenho das políticas públicas e também nas estruturas do governo e do Estado. Nesse sentido, Jurema Werneck (2013) apresenta a seguinte definição:

[...] o racismo institucional, também denominado racismo sistêmico, [pode ser entendido] como mecanismo estrutural que garante a exclusão seletiva dos grupos racialmente subordinados – negr@s, indigen@s, cigan@s, para citar a realidade latinoamericana e brasileira da diáspora africana – atuando como alavanca importante da exclusão diferenciada de diferentes sujeit@s nestes grupos. Trata-se da forma estratégica como o racismo garante a apropriação dos resultados positivos da produção de riqueza pelos segmen-

¹ A obra de Stokely Carmichael & Charles Hamilton, *Black power: the politics of liberation*, foi originalmente publicada em 1967, portanto, há 50 anos.

tos raciais privilegiados na sociedade, ao mesmo tempo em que ajuda a manter a fragmentação da distribuição destes resultados no seu interior. (WERNECK, 2013, p.16)

O conceito de racismo institucional propõe uma dissociação entre o ator e o sistema em termos analíticos, ou seja, pressupõe-se que o racismo pode funcionar de modo institucional independentemente das opiniões dos atores. A proposta é de compreender o racismo para além dos comportamentos individuais ou de pequenos grupos, ou seja, ele se sustenta a partir do próprio tecido social.

A ideia de racismo institucional sugere, então, que o racismo permeia as estruturas da sociedade de modo sistemático. Sendo que instituições como, por exemplo, o sistema educacional desenvolve práticas que favorecem certos grupos em detrimento de outros.

De acordo com Ivair Santos (2013) quando brancos querem manter o *status quo* sendo contrários a modificações institucionais, não necessariamente eles apresentam argumentos racistas, porém articulam outros tipos de justificativas, mesmo conscientes das desigualdades apresentadas por indicadores sociais. Nesse caso, enquanto as causas do racismo se apresentam camufladas, seus efeitos são evidentes.

A força da ideia do racismo institucional está em denunciar a discriminação racial dissimulada, e em levar à consciência de que não é possível esperar que espontaneamente e de maneira voluntária, ocorram mudanças nas condições sociais da população negra; é preciso investimento das instituições. [...] é um convite para o debate, à investigação, à recusa a cegueira, que em virtude das barreiras que as instituições se auto impõem, permite a amplas parcelas da população beneficiar-se das vantagens econômicas e estatutárias que o racismo ativo pode trazer e, ao mesmo tempo, evitar assumir seus inconvenientes morais. (SANTOS, 2013, p. 26)

Para além de caracterizar-se como práticas institucionais inadequadas, o racismo institucional pode ser compreendido como um mecanismo performativo, que produz e reproduz condutas excludentes legitimando as ações governamentais. Nesse sentido, as práticas de racismo institucional mais do que um “fracasso institucional”, conforme afirma Sales Jr. (2011), demonstram-se nas contradições presentes entre o discurso formal/oficial e as práticas cotidianas das instituições, sejam elas formais ou informais. No mesmo sentido argumenta Ivair Santos (2013):

O racismo institucional é revelado através de mecanismos e estratégias presentes nas instituições públicas, explícitas ou não, que dificultam a presença de negros nesses espaços. O acesso é dificultado, não por normas e regras escritas e

visíveis, mas por obstáculos formais presentes nas relações sociais que se reproduzem nos espaços institucionais e públicos. A ação é sempre violenta, na medida em que atinge a dignidade humana. (SANTOS, 2013, p.27)

Por se tratar de um tema complexo e multifacetado, ainda que o conceito busque ampliar a compreensão do fenômeno, ele também possui limitações. Como reconhece o autor, o termo racismo institucional tem a deficiência de tornar o racismo um fenômeno abstrato, porque é proveniente de mecanismos abstratos, em que os atores têm importância menor. Mesmo com essa limitação parece um conceito fundamental para lermos as relações raciais e as relações de poder no Brasil.

O histórico de relações raciais no país possui uma especificidade que agrava o não reconhecimento do racismo institucional que é o mito da democracia racial. A crença de que vivemos em um país com relações raciais harmoniosas, em que brancos e negros convivem de modo legalmente igualitário obscurece a capacidade de compreender a complexidade do racismo no Brasil. Conforme discutido no livro *No país do racismo institucional* (2013) a democracia racial é:

[...] uma espécie de ciclo que vai, há séculos, se retroalimentando: se não somos exatamente negros, se vivemos em um local de paz racial, não há porque tomar qualquer medida em relação a um hipotético ruído referente a discriminação baseada na cor da pele. (MORAES, 2013, p. 20)

No entanto, como vem sendo denunciado há décadas pelo movimento negro esse entendimento das relações raciais no Brasil não se sustenta, basta observar os indicadores socioeconômicos do país. Desigualdades históricas e sistêmicas têm se acumulado sobre a população negra brasileira, não apenas como resquício da escravidão, mas também como consequência da atuação estatal no sentido do branqueamento populacional e no oferecimento de condições desiguais de bem-estar social para brancos e negros.

Sendo assim, ousar afirmar que a perpetuação e reificação do mito da democracia racial é um dos pilares do racismo institucional brasileiro. Este mito tem sido utilizado por diversas instâncias governamentais e usufruí de enorme difusão nos discursos sociais do país, de modo que é usado como uma justificativa para inação estatal, aprofundando a exclusão racial.

DESENVOLVIMENTO - OS ARGUMENTOS SOBRE COTAS RACIAIS

Buscando fazer uma reflexão sobre o conceito de racismo institucional aplicado a um caso concreto de formulação de

política pública no Brasil, analisaremos alguns dos principais argumentos contrários e favoráveis às cotas raciais utilizados no período de tramitação da Lei de Cotas (Lei n. 12.711/2012).

Sabe-se que a formulação da Lei de Cotas coloca as discussões sobre ações afirmativas em um novo momento no país. Isto é, nas décadas de 1980 e 1990 propostas sobre ações afirmativas começaram a ser debatidas e estudadas; no início dos anos 2000 iniciaram-se as experiências de implementação; e a partir de 2012, com a promulgação da Lei de cotas, ocorreu a consolidação de uma norma federal que padronizou o modelo de cotas existente nas Instituições Federais de Ensino Superior e Técnico no Brasil. Essa nova realidade convida a novas reflexões sobre as escolhas políticas adotadas no país.

Como sabe-se a Lei de cotas em vigor hoje no país conta com três critérios de seleção, ou seja, para concorrer pelo sistema de cotas o estudante deve: ter cursado o ensino fundamental em escola pública, entre esses, uma parte das vagas é para quem tem renda familiar inferior a 1,5 salário mínimo, entre esses, uma parcela das vagas é para estudantes pretos, pardos e indígenas. O modelo escolhido privilegia a questão de classe em detrimento do critério racial. Sendo as cotas raciais uma proporção marginal e insuficiente da Lei que existe atualmente.

O modelo de ações afirmativas utilizado para ingresso no Ensino Superior Federal foi debatido por longos anos pelo Congresso Nacional. O ponto central dos debates e conflitos foi justamente a dimensão racial. A decisão pelo modelo atual se deu a partir de muitas disputas e discordâncias. Argumentos favoráveis e contrários às cotas raciais e os posicionamentos políticos sobre a temática racial foram se consolidando ao longo dos anos de discussão. Essas linhas argumentativas podem nos oferecer indícios sobre as justificativas utilizadas na manutenção do racismo institucional brasileiro².

Destacaremos três argumentos de cada lado. Entre os argumentos contrários à existência de cotas raciais estão: a) a defesa de que medidas universalistas teriam o mesmo efeito que as cotas raciais; b) a divisão do país em raças ou racialização da distribuição de direitos; e c) a marginalização de uma outra parte da população – os brancos pobres.

Entre os argumentos favoráveis que justificam as cotas raciais destacamos: a) os prejuízos históricos acumulados pela população negra brasileira; b) a possibilidade de se garantir

2 Para maiores detalhes do debate que se deu no Congresso Nacional desde o surgimento da proposta de cotas no final dos anos 1990 até a promulgação da Lei n. 12.711/2012, ver Silva, 2017.

acesso igualitário à direitos; e c) o reconhecimento do critério racial como real na distribuição de oportunidades e direitos.

Buscando realizar uma breve análise dos argumentos à luz do conceito de racismo institucional podemos compreender, por exemplo, que a insistência de partidos de esquerda em buscar equalizar desigualdades sociais por meio de políticas universais converge com aquela ideia de que mesmo conhecedores da história e dos índices de desigualdade, não conseguem compreender a necessidade de políticas específicas para reparar sistêmicas desigualdades raciais. Estudos têm comprovado como em políticas universalistas a maior quantidade de beneficiados são pessoas brancas, não sendo possível afirmar que políticas universais têm o mesmo efeito que políticas focalizadas.

O segundo argumento contrário é de que a legislação racializada daria início a conflitos e ódio racial no país. Tal afirmação só pode ser compreendida como desdobramento da crença de que o Brasil vive uma democracia racial. Afirmar que uma legislação, como a Lei de Cotas, conduziria à racialização da distribuição de direitos no país significa acreditar que nos últimos séculos o Brasil teria sido um verdadeiro paraíso em termos de relações raciais, e que os direitos teriam sido distribuídos igualmente entre brancos e negros.

Somente pelas lentes do mito da democracia racial é possível entender as afirmações de que a Lei de cotas seria a primeira lei racializada do Brasil. Estudos têm demonstrado como o Estado brasileiro tem sido negligente com a inclusão social da população negra. Após a abolição da escravatura, o que se notou foi o esforço estatal em colocar obstáculos para que a população negra desfrutasse de cidadania plena, por exemplo, afastando as pessoas negras do sistema de ensino. É a crença de que o país vive uma democracia racial que viabiliza o argumento da existência de leis desracializadas no país.

O último argumento contrário é sobre a marginalização dos brancos pobres que seriam os prejudicados pela existência das cotas raciais. Afirmação que indica a dificuldade das pessoas que ocupam os locais de poder de discutirem políticas para a população negra. No caso das cotas raciais, o branco deixa de ser o centro das discussões e o destinatário de benefícios, o que aparentemente gera um desconforto.

Em relação aos argumentos favoráveis às cotas raciais identificamos uma forma de argumentação que busca romper com o *status quo*. Baseados na sucessão de fatos históricos que mantiveram e ampliaram as desigualdades raciais, acredita-se que as políticas focalizadas são um modo de reparar e oferecer direitos efetivamente igualitários.

Nota-se que o argumento que compreende o critério racial como algo relevante na distribuição de oportunidades e direitos, pressupõe que há diferenças raciais entre aqueles que usufruem de melhores oportunidades e mais acesso a direitos vis-à-vis àqueles privados de direitos e com pouco acesso às oportunidades disponíveis no país. Portanto, as cotas raciais são compreendidas como um mecanismo para alterar a ordem de alcance das oportunidades e direitos.

CONCLUSÃO – RACISMO INSTITUCIONAL E OS ARGUMENTOS SOBRE COTAS RACIAIS

Como foi possível observar o conceito de racismo institucional pode auxiliar na leitura e compreensão dos argumentos favoráveis e contrários a adesão às cotas raciais. O mito da democracia racial ainda prospera e encontra respaldo nas argumentações formuladas nos espaços de poder. Se o racismo institucional diz respeito a formas estruturais de relações e práticas que discriminam parcelas da população e impõem obstáculos ao efetivo exercício de direitos; o mito da democracia racial, ao perpetuar a crença de harmonia nas relações raciais, reforça a ideia de que não há modificações institucionais a serem feitas. Argumentação que serve de refúgio para a inação estatal na reparação das desigualdades raciais.

Apesar de a Lei de cotas manter a questão racial como um de seus critérios, as argumentações expõem o racismo à brasileira. Os modos de argumentação dos tomadores de decisão política, as releituras do mito da democracia racial e a magnitude das forças hegemônicas que se organizam contra as propostas políticas para a população negra indicam as várias instâncias de atuação do racismo institucional. Para além dos argumentos em si, poderíamos citar como componentes do racismo sistêmico no Brasil, a baixa representatividade negra na política e nos mais importantes cargos e funções públicas.

Há muitos caminhos de pesquisa a serem explorados sobre racismo institucional. A desconstrução do mito da democracia racial é um processo inacabado que requer constante enfrentamento reflexivo. A construção de políticas focalizadas em parcelas raciais desprivilegiadas da população precisa ser formulada a partir das experiências e ideias das pessoas conhecedoras dessa realidade.

REFERÊNCIAS

BERNARDINO, Joaze. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos afro-asiáticos*, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002.

BERNARDINO, Joaze. Ações afirmativas: respostas às questões mais frequentes. **O Público e o Privado**, n. 3, 2012.

MORAES, Fabiana. **No país do racismo institucional: dez anos de ações do GT Racismo no MPPE**. Recife: Procuradoria Geral de Justiça, 2013.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. **Direitos humanos e as práticas de racismo**. Brasília: Edição Câmara dos Deputados, 2015.

SANTOS, Sales Augustos dos, MORENO, J.V.; BERTÚLIO, D.L. **O processo de aprovação do Estatuto da Igualdade Racial**, Lei 12288, de 20 julho de 2010. Brasília: INESC, 2011.

SILVA, Vanessa P. M. **O processo de formação da Lei de cotas e o racismo institucional no Brasil**. Dissertação de mestrado. 2017.

TURE, Kwame & HAMILTON, Charles. **Black power: the politics of liberation**. New York: Vintage books, 1992.

WERNECK, Jurema et al. **Racismo institucional: uma abordagem conceitual**. Rio de Janeiro: Instituto Geledés, 2013.

CURRÍCULOS

* Possui graduação em Ciências Sociais (1995), mestrado em Sociologia (1999) e doutorado em Sociologia (2007) pela Universidade de Brasília, durante os anos de doutorado, teve a experiência de fazer parte dos seus estudos no Departamento de Estudos Étnicos da Universidade da Califórnia (Berkeley). Atualmente é Professor Associado 1 da Universidade de Brasília. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em relações raciais, atuando principalmente nos seguintes temas: teorias decoloniais, pós-colonialismo, intelectuais negros, ação afirmativa, trabalho doméstico.

** Mestre em Sociologia pela Universidade de Brasília.

Autor | Author

Leandro Santos Bulhões de Jesus*
lesanbul@gmail.com

**AMÍLCAR CABRAL, FRANTZ FANON, JOSEPH
KI-ZERBO, VIRIATO DA CRUZ, W. DU BOIS:
MEMÓRIAS DAS LUTAS ANTICOLONIAIS PELAS
INDEPENDÊNCIAS E UNIDADES AFRICANAS EM
MÁRIO DE ANDRADE****AMÍLCAR CABRAL, FRANTZ FANON, JOSEPH
KI-ZERBO, VIRIATO DA CRUZ, W. DU BOIS:
MEMORIES OF ANTICOLONIAL STRUGGLES FOR
INDEPENDENCE AND AFRICAN UNITS IN MÁRIO DE
ANDRADE**

Resumo: Para o continente africano, o ano de 1960 ficou conhecido como “o ano da África”, pois dezoito países conquistaram suas independências. Historicamente, este fenômeno pode ser compreendido como uma sucessão de práticas de resistências às presenças dos povos europeus que, desde o século XV, empreenderam projetos de colonizações nestes territórios. Nos anos cinquenta do século XX, especialmente, as lutas anticoloniais são articuladas tanto no continente africano quanto em espaços estratégicos no estrangeiro. Neste texto, dialogo com as memórias do angolano Mário de Andrade que, em 1986, foi entrevistado pelo professor Michel Laban. Transitando por suas narrativas, acessamos um tempo de articulações conjuntas – entre outros intelectuais ativistas e combatentes – e formulações de projetos de sociedades baseados nos desejos de independências e unidades africanas.

Palavras-chave: Unidade Africana, Independências Africanas, Mário de Andrade, Anticolonialismo, Pan-Africanismo

Abstract: *In Africa, the year 1960 was known as “the year of Africa”, as for eighteen countries gained their independence that year. Historically, this phenomenon can be understood as a succession of practices of resistance to the presences of the European peoples who, since the fifteenth century, have undertaken colonization projects in these territories. In the fifties of the twentieth century, especially, anticolonial struggles are articulated both in the African continent and in strategic spaces abroad. In this text, I dialogue with the memories of the Angolan Mário de Andrade, who in 1986 was interviewed by Professor Michel Laban. Transiting through their narratives, we access a time of joint articulations - among other activist intellectuals and fighters - and formulations of societies projects based on the desires of African independence and units.*

Keywords: *African Unity, African Independence, Mário de Andrade, Anticolonialism, Pan-Africanism*

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Durante o período das lutas pela libertação no continente africano, na segunda metade do século XX, intelectuais, artistas e combatentes organizaram lutas em seus próprios territórios, bem como realizaram encontros estratégicos no estrangeiro, fora da vigilância dos colonizadores, por meio de métodos considerados clandestinos. Os Congressos sobre política e arte negra que aconteceram nos anos 50 e 60, por exemplo, promoveram o diálogo entre sujeitos envolvidos em diferentes projetos de sociedade, embora com fins comuns: a derrocada do colonialismo no continente africano, o enfrentamento ao racismo e a emancipação dos homens e mulheres negras no mundo.

Ecossistemas dos EUA, Haiti, Cabo Verde, Guiné Bissau, Argélia, Moçambique, Angola, Senegal, Brasil encontravam-se em ideais compartilhados, de modo que uma espécie de nação sem territórios específicos era configurada, em torno de ideias do pan-africanismo e dos movimentos de negritude também. Quando Gana e Guiné-Conacri conquistaram a independência, em 1957 e 1958, respectivamente, tornaram-se importantes símbolos de empoderamento para indivíduos como Amílcar Cabral, Viriato da Cruz, Lucio Lara e Mário de Andrade: figuras centrais na articulação dos movimentos de independência das consideradas províncias de Portugal na África. Cabral é o fundador do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde/PAIG e é considerado cabo-verdiano e guineense, pois suas lutas pela libertação dos dois países conferiam-lhe uma dupla referência de nacionalidade; Viriato da Cruz, Lúcio Lara e Mário de Andrade são angolanos e todos tem a história de vida relacionada à fundação do Movimento pela Libertação de Angola/MPLA¹.

Em 1986, o professor da Soubornne Michel Laban, fez uma série de entrevistas com Mário de Andrade que nos oferece a possibilidade de acesso às elaborações narrativas do angolano

sobre o seu tempo de luta anticolonial². Retomando ao período de intensa discussão sobre as independências africanas, Laban transita por temas e momentos cruciais do processo de formação, organização e mobilização dos indivíduos que decidiram enfrentar o colonialismo por meio de projetos de independências.

Neste texto, diálogo com as memórias de Mário de Andrade nesta entrevista, atento sobretudo para os momentos nos quais ele aborda as articulações que ocorreram fora das terras africanas. Como estes jovens utilizaram os espaços diaspóricos para denunciar o colonialismo português e criar redes de proteção, formação política e de unidade de luta? Interessou-me compreender também, nas narrativas de Mário de Andrade, como a independência de Guiné-Conacri, em solo africano, tornou-se um símbolo de inspiração, além de ter sido um lugar estratégico para novas formações políticas; realização de contatos diplomáticos com outras regiões do mundo e para tentativa de construção conjunta de luta entre os combatentes das antigas possessões portuguesas no continente africano: São Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Guiné Bissau e Cabo Verde, o “grupo dos cinco”.

O “GRUPO DOS CINCO”

Em 1957, Mário de Andrade vivia em Paris e trabalhava na Revista *Presença Africaine* desde 1951. De lá, trocava correspondências com Amílcar Cabral (que circulava entre Angola, Guiné-Bissau e Lisboa) e os angolanos Lúcio Lara e Viriato da Cruz. Andrade descreve-os como amigos e companheiros de luta no domínio cultural e político. Afirma ainda que muito do seu engajamento político deveu-se a sua relação com Viriato da Cruz que, inclusive, o visitou em Paris naquele ano (1957), fugindo da polícia portuguesa. A sua visita fora seguida da

1 Em Angola, os processos de contestação ao colonialismo e a luta pela independência são longos, complexos e marcados por inúmeras atividades, em contextos e interesses diferenciados. Para Bittencourt (2002), os movimentos de libertação devem ser entendidos numa perspectiva histórica, levando-se em consideração questões fundamentais como raça, etnia, políticas de assimilação, condicionamentos internacionais, entre outros. Serrano (2008) destaca ainda a importância das diversas formas de resistência, como: a produção literária de protesto e denúncia escrita por intelectuais locais; o surgimento de diversos movimentos nativistas, proféticos e messiânicos; as greves e a prática da desobediência civil. Além disso, é necessário considerar as articulações políticas internacionais.

2 Na história da história, existe uma ampla literatura sobre questões/polêmicas teóricas e metodológicas sobre entrevistas/depoimentos orais que envolvem questões igualmente teórico-metodológicas sobre memórias; narrativas; subjetividades, identidades das quais decidi não explorar aqui. Entretanto, cabe ressaltar, em diálogo com este legado, que as formas com as quais as pessoas decidem – conscientes ou não – contar uma história, envolve escolhas, posicionamentos, edições, ressignificações. Penso que elas são tão legítimas quanto as decisões, edições, ressignificações que eu, enquanto historiador, também assumi neste texto. Mário de Andrade entrevistado por Laban é, portanto, um pensador que contou uma história e com ela vamos aqui dialogar. No livro, o professor Laban explica que Andrade teve acesso ao texto e ficou muito à vontade para deixá-lo como bem quis. Penso que este tipo de relação com os sujeitos é um cuidado importante para nós pesquisadores/as que lidamos com as memórias das pessoas e suas narrativas.

presença de Amílcar Cabral – “com quem, aliás, Viriato da Cruz estava em contacto em Luanda. Amílcar Cabral tinha participado no conjunto das formações que em seguida levaram à criação do MPLA”, diz Andrade. Esta informação é muito importante para a compreensão dos diálogos que houve à época dos movimentos pré-independência por demonstrar uma relação estreita e reciprocamente frutífera entre sujeitos que representaram diferentes lutas em territórios distintos nos anos de combate ao colonialismo.

Ao rememorar os complicados anos de organização política, Andrade destacou o escritor Viriato da Cruz como um dos mais importantes sujeitos na articulação das lutas contra o colonialismo em Angola:

Homem *pivot* porque participou no nascimento – pelo menos na redação – de todas as organizações importantes de Angola, as primeiras organizações. No nascimento e criação do Partido Comunista Angolano, em 1955, na redação do manifesto do MPLA, na criação, evidentemente, dos estatutos, etc. Homem de cultura, homem muito aberto e muito dinâmico no plano concreto da organização, no plano da concepção de mundo, e na concepção do texto político. (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 141).

O referido encontro das três personalidades: Mário de Andrade, Amílcar Cabral e Viriato da Cruz em Paris, em 1957, não era acaso, mas parte do processo de organização de indivíduos da comunidade africana de língua portuguesa na diáspora. A luta pela libertação teria promovido a identificação de homens e mulheres que questionavam e buscavam construir projetos de libertação. Encontros fora da vigilância direta dos colonizadores facilitavam e, como sintoma deste contexto, a *clandestinidade* era o vetor principal por onde as ideias e práticas poderiam começar a ser gestadas.

Andrade faz referência à “Reunião de consulta e estudo para o desenvolvimento da luta nas colônias portuguesas” que aconteceu em novembro naquele ano na capital da França:

Ela juntava aqueles dois homens – que eram, digamos, os militantes mais activos, os militantes no terreno: um [Amílcar Cabral] foi fundador do PAIGC [Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde] em 56, um ano antes, e Viriato da Cruz, o redactor do manifesto e um dos criadores do Partido Comunista Angolano. Eram os elementos motores da reunião, traziam uma experiência no terreno, um conhecimento do próprio terreno da luta, enquanto nós, os outros participantes – Marcelino dos Santos, Guilherme do Espírito Santo e eu próprio –, estávamos defasados pelo facto de vivermos há vários anos em Paris. Mas éramos companheiros de luta. (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 141-2).

Houve outra reunião depois conhecida como “O grupo dos cinco”, no qual a ideia era organizar, discutir questões da luta pela independência e que envolvia, invariavelmente, os países colonizados por Portugal. Andrade salienta o fato de terem discutido as perspectivas marxistas de se conceber a luta, observando-as como falhas, uma vez que uma concepção de luta apenas calcada nos movimentos do proletariado era, finalmente, uma “visão muito estreita das forças sociais” (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 142). A ideia era pensar o movimento para além do formato marxista; potencializando as demandas locais, o que se configurava um importante exercício de inovação e apropriação, evocando outras realidades e contextos históricos. A luta destes africanos, embora assentada em aspectos socialistas de perspectiva de futuro e formação política, deveria se concentrar em inspirações endógenas, portanto³.

A coerência que deveria haver entre a apropriação de experiências de lutas entre oprimidos e opressores do mundo exigia uma crítica interna constante, afinal, uma marca anti-ocidental também formatava a base dos movimentos de libertação. As relações de poder nas experiências coloniais, centradas no racismo, não são as mesmas daquelas que estruturam os dramas dos e das trabalhadoras europeias.

Fanon traz contribuições fundamentais para estas questões quando trata da formação dos partidos políticos na África ou organizado por africanos ou afrodescendentes em outros territórios, pois o mesmo não perde de vista o caráter de ressignificação do processo. Explica ele que a formação de uma elite intelectual e mercantil é contemporânea ao surgimento dos partidos nacionalistas:

As elites atribuem importância decisiva à organização como tal, e não raro o fetichismo da organização se superpõe ao estudo racional da sociedade colonial. A noção de partido é uma noção importada da metrópole. Este instrumento das lutas modernas é aplicado sem alteração alguma numa realidade proteiforme, desequilibrada, onde coexistem, a um só tempo, a escravatura, a servidão, o escambo, o artesanato e as operações da bolsa (FANON, 1968, p. 90).

Trazer estas reflexões para este texto é de suma importância, já que se compreende esta crítica que Fanon aponta para

3 Ainda que seja possível perceber estes cuidados nas falas de Mário de Andrade, bem como na de Franz Fanon, autores como Mudimbe (2013) e Mbembe (2014) tecem críticas profundas às formas como as quais os estados pós-independências africanos, de uma maneira geral, organizaram seus poderes com as bases marxistas. Analisam também as marcas destas influências na historiografia construída pela geração de historiadores neste contexto.

determinados intelectuais, bem como a alguns projetos de lutas específicas, como por exemplo, pensar a luta anticolonial no mesmo formato do proletariado europeu com a centralização no trabalhador e reformas para esta classe. Se se segue esta perspectiva, muito se perde já que a luta em solo colonial deveria ser outra: derrocada e expulsão do colonizador para instauração de outra ordem. Organizações calcadas apenas em mudanças na vida dos operários seriam, portanto, projeto de manutenção da ordem colonial.

Os jovens Mário de Andrade, Viriato da Cruz, Amílcar Cabral e Lúcio Lara enfrentavam questões como estas e a dinâmica dos encontros e contatos com múltiplas realidades amadureciam-nos. Ainda em 1957 se desenhavam as lutas contra a presença portuguesa na África e era partindo deste dado que o fluxo seguiu. A partir da constatação de que os portugueses teriam força para destruir as organizações em cada um dos territórios colonizados, a ideia, como salientou Andrade, era “reunir num organismo unitário das forças que estavam no exterior” e Amílcar Cabral seria um dos principais articuladores de informações.

Foi a origem do Movimento Anticolonialista que se criou em Lisboa, mas tinha um outro nome na altura, um nome muito mais amplo: Movimento de Libertação Nacional das Colônias Portuguesas, etc. e tinha mesmo estatutos. Era preciso reunir todas as forças vivas que existiam na diáspora, as pessoas que estavam em Lisboa, aqueles que estavam na Europa, particularmente em Paris, para serem a força de apoio das organizações internas (ANDRADE *In*: LABAN, 1986, p. 141).

A entrevista feita pelo professor Laban a Mário de Andrade possibilita um trânsito na biografia de um intelectual angolano que esteve presente nas trincheiras organizacionais da luta de libertação da sua terra. É possível perceber com o que nos conta Andrade, as dinâmicas do seu processo de formação como angolano e combatente do colonialismo. Outras questões relevantes são também descortinadas, revelando-se que as lutas anticoloniais de meados do século passado envolviam uma complexa rede de ações e informações de indivíduos e lugares. A independência da Guiné-Conacri representa possibilidade de novos rumos e simbologias, afinal com os pés em território africano outras forças são acionadas.

ARTICULAÇÕES POLÍTICAS NA GUINÉ-CONACRI

O final dos anos cinquenta em Paris, onde vivia Andrade, passou a não ser mais um lugar seguro para as atividades

políticas, pois a França – a do mesmo canto da liberdade, igualdade e fraternidade – era aliada de Portugal e ainda estava envolvida em conflitos em território argelino, onde tinha possessões coloniais. Ao decidir sair de Paris, ele entrega seu cargo na Revista *Presence Africaine*, ficando mais livre para seguir o fluxo do exercício político. Sobre o deslocamento de energias – antes ligadas ao trabalho nessa revista, para outras atividades políticas, diz Andrade: “Ainda que as duas componentes estejam sempre misturadas, pode dizer-se que é nesta data que a política ultrapassa a cultura [...]” (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 145).

A partir de então, destaca a emoção de ter conhecido o militante norte-americano das questões de negritude W. Du Bois, aos de 1990 anos, num congresso, em 1958. Neste mesmo ano, a independência de Gana e da Guiné-Conacri e a participação na Conferência dos Povos Africanos teriam estimulado Mário de Andrade, Viriato da Cruz e, seguramente, tantos outros africanos, a tomarem parte mais ativamente das lutas de libertação.

O fundamento universalista das lutas dos negros da diáspora e dos africanos em prol de radicais mudanças que favoreceriam a dignidade da existência e o enfrentamento do racismo, estimulava cada vez mais o estreitamento de relações. Ressalta Andrade que em 1959 houve um encontro com Franz Fanon no *II Congresso dos Escritores e Artistas Negros*, na Itália. Explica que em 1956, eles já teriam se conhecido, mas Andrade enfatiza que na época, cerca de três anos antes, Fanon destacava-se mais como médico do que como político (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 150), alguns anos depois de ter lançado o seu primeiro livro: *Peles Negras, Máscaras Brancas* (2008):

Mas em 59, [Fanon] era conselheiro do Governo Provisório da república Argelina, que já estava formado, e tinha o seu ponto de vista sobre as lutas que se desenrolaram, as organizações que existiam já em Angola e em Moçambique, especialmente em Angola. A FLN [Frente da Libertação Nacional da Argélia] estava interessada no alargamento do que se chamava “campo anti-imperialista”, num desencadear eventual de formas de luta – em particular a luta armada – no quadro da solidariedade activa com a FLN. O campo da NATO [Organização do Tratado do Atlântico Norte – OTAN] ficaria mais enfraquecido se outras lutas se desencadeassem noutros lugares (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 150-151).

Desdobramento deste outro cenário político na Argélia, e convencido da expansão das lutas de libertação, Fanon teria convidado Mário para se reunir junto com outros integrantes do grupo das colônias portuguesas às margens do Congresso,

num Café, em Roma. Do ponto de vista prático, a Frente de Libertação Nacional da Argélia estava disposta a ajudar na formação político-militar de quadros em Angola e Moçambique. Depois de algumas discussões, decidiram concentrar-se apenas no caso de Angola.

O encontro político entre Fanon, Cabral e Andrade, entre outras e outros intelectuais e combatentes políticos, evidencia a força dos movimentos anticoloniais em vários lugares do mundo, bem como a abrangência dos movimentos de negritude e do panafricanismo como projetos universais das lutas de libertação dos povos negros, na época. Acompanhando as ideias de Fanon: “a responsabilidade do homem de cultura colonizado não é uma responsabilidade perante a cultura nacional, mas uma responsabilidade global perante a nação global, da qual, no fim das contas, a cultura não é senão um aspecto” (FANON, 1968, p. 194).

Não é mera coincidência o pertencimento relativamente comum de ideias e projetos ao longo da maturação e eclosão das lutas de libertação em solo africano. Como num desmoronamento de castelo de cartas, a existência de um movimento político local colocaria outros no fluxo das libertações, sucessivamente, como fora (ou como poderia ter sido) a Revolução Haitiana para as colônias americanas nos séculos XVIII e XIX.

Mário de Andrade parece argumentar que os acontecimentos diretamente ligados às questões pelas quais passavam os

africanos não só os influenciavam como também os pressionavam frente aos desafios de serem indivíduos constituintes das experiências africanas colonizadas e, nesta mesma perspectiva, os autores possíveis de transformar as realidades. A dinâmica da história já demonstrava outras paisagens políticas que se formavam no continente africano, como a guerra da Argélia e as independências de Gana e da Guiné Conakri, em 1957 e 1958. Andrade faz então um balanço da situação dos territórios de posse portuguesa, e conclui que já havia apelos das massas, organizações e repressão, sobretudo no meio urbano:

Portanto, havia muito a fazer, e nós éramos poucos os militantes do exterior, aqueles que se podiam apresentar como dirigentes responsáveis. Aliás, em 1960, num discurso à Assembléia Nacional, Salazar tinha razão quando dizia: “Eles são poucos, mas mudam de nome para parecerem muitos...” É uma das frases célebres de Salazar, e que correspondia exactamente à verdade – mas, evidentemente, não no sentido em que ele a entendia [...] (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 155).

Mário descreve a experiência de estar na Guiné-Conakri independente. Ao chegar ao aeroporto deste país, seus camaradas estariam esperando-o: Amílcar Cabral, Viriato da Cruz, Lucio Lara e Hugo de Menezes. Trata-se de um local favorável à integração e afinamento de questões políticas compartilhadas, sobretudo entre os embrionários MPLA e PAIGC, que Andrade definiu como “a capital de dois movimentos de vanguarda” (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 156).

Imagem 01: “Conakry, 1960. “Os fundadores do MPLA. Da esquerda para a direita: Azancot Meneses [Hugo], Eduardo Macedo dos Santos, Lucio Lara, Mário de Andrade, Matias Miguéis e Viriato da Cruz”.



Fonte: PACHECO, 1997, s/p.

Enquanto isso, as afinidades pessoais e políticas continuavam a inspirar este grupo a pensar o movimento contra a presença portuguesa de forma coletiva, no solo da Guiné. Mário cita a existência da FRAIN – Frente Revolucionária Africana para a Independência Nacional das colônias portuguesas – que substituiu o primeiro movimento, o MAC – Movimento Anti-Colonialista. Entre os anos de 1960 e 1961, o MPLA e o PAIGC eram movimentos com ações coordenadas por esta Frente que foi criada em Tunísia, em janeiro de 1960, na *II Conferência dos Povos Africanos*. Logo depois, a Frente foi desfeita, dando lugar a organizações mais vastas. O MPLA, por exemplo, teria abraçado outras redes de solidariedade e se articulado com as forças mais ligadas à Lisboa.

Andrade apresenta um dado muito interessante para nos fazer perceber a heterogeneidade dos movimentos de libertação. O PAIGC precisava do MPLA para se afirmar em Conakri, pois havia uma desconfiança sobre Amílcar Cabral. Havia o receio deste político querer formar uma espécie de “Grande Guiné”, juntando as duas (Bissau e Conakri) e, por isso, os primeiros independentes de alguma forma tinham resistência a Cabral e os membros do MPLA ajudava no processo de interação possível entre ele e os políticos da Guiné-Conakri. O contexto era delicado, e estas desconfianças apontam para as contradições existentes também entre os combatentes.

Importante não perder de vista que alguns acontecimentos em solo africano acabavam por instaurar situações que poderiam definir os posicionamentos políticos daqueles que apoiavam ou não os mesmos. Segundo Andrade, naquele momento, “duas grande divisões”, grosso modo, dividiam a África:

aqueles que estavam de acordo com o combate argelino e aqueles que estavam contra; aqueles que estavam a favor do MNC, Movimento Nacional Congolês de Lumumba, e aqueles que estavam contra. Estes dois acontecimentos, que estavam no centro da política africana – a luta armada na Argélia e as condições da independência no Congo –, classificavam os países africanos num grupo progressista ou num grupo reacionário, *moderado*, digamos (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 157).

Como é possível perceber, o MPLA, na representação destes integrantes e de acordo com a versão de Mário de Andrade, assumia um compromisso e um perfil internacionalista; estava, portanto, inserido em questões que estavam para além do combate ao colonialismo das fronteiras portuguesas. Além disso, os angolanos exerciam funções que extrapolavam a agenda dos movimentos, uma vez que se envolviam em propostas mais amplas de combate ao sistema colonial e ao imperialismo, como o interesse pela literatura, que, aliás, em

solo angolano, precede a explícita participação em movimentos de libertação⁴. Na Guiné-Conakri, Mário de Andrade tornou-se secretário da redação da revista *Recherches Africaines*, do Órgão do Instituto Nacional de Investigação e Documentação do país:

Eu era um observador participante e atento de toda a vida cultural, das manifestações artísticas, da afirmação intelectual em geral, dos programas de pesquisa; cheguei a dar conferências no liceu Donka, conferências sobre a literatura africana de expressão portuguesa (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 158).

Com a constituição do primeiro Comitê do MPLA, Mário de Andrade assume a função de presidente e Viriato da Cruz, o de secretário-geral. Uma das ações deste comitê foi enviar para o Governo Português, em 13 de junho de 1960, um *memorandum* no qual pediam que o Governo se conformasse “com os ventos da história, os ventos da descolonização que sopravam por toda a África” e solicitavam uma mesa-redonda com todos os partidos para que as questões políticas fossem resolvidas:

Claro que esta carta não foi tornada pública, mas referiram-se ao seu espírito no jornal *Novidades*, creio, um jornal dirigido por Salazar, um jornal católico – onde se menciona esse “pretensioso *memorandum*” que pedia a convocação de uma mesa-redonda... O autor do artigo dizia: “Nem redonda nem quadrada!” Estava fora de questão discutir o acesso de Angola à independência (ANDRADE In: LABAN, 1986, p. 159).

É ainda em Conakri que os primeiros passos efetivos em busca de apoios políticos são dados. É relevante a informação de que já havia no país algumas embaixadas, o que permitia uma abertura de diálogos com outras nações possíveis parceiras, como foi o caso de o Comitê do MPLA ter procurado as embaixadas socialistas: União Soviética e República Popular da China. Não houve êxito com os russos. Pediram bolsas de estudos e meios financeiros e materiais para criar condições para ações que incluíam a luta armada. Já os chineses acolheram as questões e logo uma delegação foi constituída – a pedido dos orientais – para que os africanos conhecessem de

4 No final do século XIX, mas sobretudo a primeira metade do século XX, em Angola, o mundo das letras foi um lócus riquíssimo de questionamentos das ordens coloniais, dos desejos de conhecimento das “coisas” angolanas – que o colonialismo encobria e destruiu. Especialmente os integrantes das elites angolanas e das chamadas camadas médias, envolveram-se em pesquisas em relação às línguas locais; interessaram-se pelos referenciais poéticos dos vários povos que constituíam o território angolano. Poesia, jornalismo, literatura e depois o cinema formam hoje um grande acervo destas memórias. Pode-se afirmar que estas experiências são parte dos desdobramentos políticos de décadas posteriores que culminam na independência (BULHÕES, 2013).

perto a revolução chinesa. Em maio de 1960, o MPLA oficial era constituído por Lucio Lara, Hugo de Menezes, Viriato da Cruz e Mário de Andrade.

A viagem para China teria sido substancial para aquele momento histórico, pois os dirigentes pela primeira vez teriam assimilado as técnicas de guerrilha. Mário de Andrade explica que antes desta viagem os mesmos já tinham tido acesso a liv-

ros de guerrilha e outras coisas do gênero, mas nada como foi a experiência da viagem. Os cursos foram dados por escrito, em cadernos e por meio de microfímes.

Como parte das estratégias de visibilidade das lutas anti-coloniais, ainda em 1960, os membros do MPLA decidiram fazer uma conferência de imprensa numa grande metrópole. A partir dos seus contatos, conseguiram fazê-la na *Câmara*

Imagem 02: “Viagem das delegações do MPLA e da PAI⁵ à China, em julho de 1960. Da esquerda para a direita: Viriato da Cruz (o terceiro), o anfitrião chinês, Amílcar Cabral e Eduardo Macedo dos Santos.”



Fonte: PACHECO, 1997, s/p.

dos Comuns no edifício do Parlamento Inglês, em Londres. A Inglaterra era aliada de Portugal, o que explica a pouca reverberação que teve na mídia da época, mas ainda assim a conferência teria sido publicada no *Daily Worker* e no *Le Monde*:

Esta conferência foi importante porque, pela primeira vez, nós lançávamos a Portugal um desafio perante a opinião internacional, declarando que se o Governo português não aceitasse as resoluções da ONU – uma resolução da Assembleia um mês antes, em Novembro, considerava que os territórios sob administração colonial e, particularmente, sob a administração portuguesa, deviam aceder à independência –, nós, Movimentos desses países, devíamos encarar o recurso à acção directa. É a primeira vez que esta expressão é utilizada, que é dirigida ao Governo português esta ameaça, e foi justamente no agosto tempo da democracia britânica que nós pronunciamos essas palavras heroicas (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 164).

Para Andrade, esta declaração teria sido um motivo de encorajamento para outros combatentes do colonialismo, sobretudo em Angola, pois seria uma maneira de fazer circular as informações das atividades políticas que estavam em marcha a partir da Guiné-Conakri. Andrade faz referência aos

desafios em enviar novidades para as províncias ultramarinas portuguesas e relata a participação de membros do clero nesse processo, o que amplia a ideia do movimento para além dos quatro nomes citados por ele.

Mário não deixa de frisar que por causa também desta atitude de expor à comunidade internacional as diretrizes propostas por um novo conjunto de ideias e homens que mudariam os rumos de alguns territórios africanos, o 04 de fevereiro de 1961⁶ teve na atitude dos angolanos revoltados uma inspiração e era uma espécie de prova de que de alguma forma havia um diálogo construtivo entre esse primeiro grupo de dirigentes do MPLA e outros militantes angolanos em solo africano. Assim, é importante ressaltar que os ataques às prisões em Angola foram atitudes decididas sem o conhecimento *a priori* dos integrantes do Comitê; foi uma demanda local: “de

5 Não encontrei qualquer informação sobre a “PAI”. Creio que se trata de erro de digitação do PAIGC, de Amílcar Cabral, no livro de Pacheco.

6 Esta data é considerada o marco do início da guerra colonial em Angola. Em 04 de fevereiro de 1961, um grupo de pessoas invadiu uma prisão de Luanda para soltar os presos políticos.

facto, a acção interna, militante, ultrapassou desta vez a visão da direcção”. Ressalta ainda que o 04 de fevereiro não é necessariamente um símbolo do início da luta armada, pois esta aconteceu como um “arrastamento”:

A nossa reacção foi a de nos apoderarmos dos acontecimentos, naturalmente. Nós assumimos. Nós ouvimos pela rádio: reivindicamos o acontecimento e tomamos as medidas necessárias para o fazer existir do ponto de vista internacional, e defendê-lo, pois a repressão se abateu imediatamente sobre Angola, uma repressão feroz (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 166).

Outros eventos ligados à luta anticolonial que passam a acontecer em solo angolano começam a trazer à tona outras demandas, outros grupos e organizações de poder, de modo que as responsabilidades do MPLA teriam, portanto, aumentado, sobretudo no que diz respeito à defesa das pessoas envolvidas. De acordo com a organização das narrativas de Andrade, é neste contexto que a guerra colonial é preparada e uma das primeiras coisas que deveria ser feita era incentivar os movimentos de libertação em todos os territórios portugueses, dividindo o campo inimigo:

É por isso que organizamos, alguns meses depois do 4 de fevereiro de 61, no mês de Abril, a Conferência das Organizações Nacionalistas das Colónias Portuguesas, em Casablanca – uma conferência que teve como objectivo manifestar a solidariedade com o MPLA, com Angola, responsável por uma luta de libertação, quer se queira ou não, e sensibilizar a opinião internacional, colocar Portugal perante um tribunal, fazer de Portugal um agressor. É uma figura jurídica que se desenvolveu mais tarde. (...) Foi no decurso desta conferência que esta forma de acção ficou decidida como única maneira de resolver o conflito que nos opunha ao colonialismo português. A própria conferência erigiu-se em organização; houve uma estrutura de solidariedade que reunia os três movimentos (ANDRADE, 1986 apud LABAN, 1997, p. 167).

Nessa referida conferência, participaram também um movimento sindical – a União Nacional dos Trabalhadores Angolanos –, e não eram somente os angolanos a participar, pois havia os três movimentos de Goa, dois movimentos da Guiné Bissau, além do PAIGC, São Tomé e Príncipe e um movimento de Moçambique. Afirma Andrade que “houve, portanto, de 60 a 61, um alargamento da frente de luta contra o colonialismo português”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os movimentos de libertação começam com uma ideia compartilhada de questões que poderiam ser comuns aos po-

vos oprimidos por Portugal: o colonialismo/racismo e o imperialismo. O conjunto de ações políticas entre os anos 50 e 60 foi, de acordo com Mário de Andrade, um revelador de capacidades, qualidades, ambições e vontades de poder que depois se traduziram em múltiplas experiências. Mas que, em suma, revelou “a multiplicidade dos caracteres dos homens. Este engajamento coletivo permitiu-nos conhecermo-nos uns aos outros. Mas que se pode saber exactamente de um homem? É uma grande interrogação” (ANDRADE apud LABAN, 1986, p. 169).

Os Congressos sobre unidade, cultura, arte negra e literatura que aconteceram nesse período possibilitaram o encontro e o diálogo de indivíduos que lutavam contra o colonialismo por diferentes caminhos. Os estudantes africanos que viviam nas metrópoles ajudavam na constituição de territórios políticos que em muito auxiliaram aqueles que foram exilados por conta dos envolvimento políticos contrários aos interesses dos colonialistas.

Em território africano ou fora, os/as intelectuais combatentes souberam forjar redes que foram cruciais para o enfrentamento individual ou coletivo das forças colonizadoras. No caso das experiências dos angolanos, moçambicanos, cabo-verdianos, santomenses e guineenses, o fato de compartilharem as experiências de colonização portuguesa estimulava-os a pensar projetos de contestação conjunta. Neste texto, por meio das memórias de Mário de Andrade, acompanhamos quão decisivas foram as relações engendradas na Guiné-Conacri enquanto território que possibilitou articulações necessárias para expor Portugal enquanto nação racista e colonialista que ia de encontro a inúmeras expectativas políticas de descolonização, muitas delas já legitimadas pela comunidade internacional, figuradas pela ONU.

As identificações de propósitos de luta para além das fronteiras físicas forjavam uma comunidade feita de homens e mulheres negras de vários lugares do planeta. Isto é, o trânsito dos *colonizados* e *colonizadas* africanas pelo mundo fazia destes indivíduos corpos para além das fronteiras. Para a maioria destes africanos e africanas era urgente construir suas próprias nações físicas, políticas, culturais a partir dos referenciais que consideravam legítimos. Há séculos atrás, por dentro das experiências do colonialismo, tanto no continente africano quanto na diáspora, mulheres e homens negros se organizaram e elaboraram inúmeros projetos de sociedade que questionaram e enfrentaram as ordens que se pretendiam hegemônicas. Neste texto, transitamos em algumas destas estratégias que lançam ainda hoje, no presente, as necessidades

de articulações políticas dos povos negros frente às permanências dos legados coloniais nas Áfricas e suas diásporas.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Marcelo. **Dos jornais às armas: trajetórias da contestação angolana**. Luanda: Veja, 1999.

BULHÕES, Leandro S. **Imagens de Angola, Imagens da memória: cinemas, marcas e descobertas (tempos das lutas anticoloniais, tempos das independências)**. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, em dezembro de 2013.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: Edufba, 2008.

LABAN, Michel. **Mário Pinto de Andrade. Uma entrevista dada a Michel Laban**. Lisboa, Edições João Sá da Costa, 1997.

PACHECO, C. **MPLA: um nascimento polêmico**. Lisboa: Veja, 1997, s/p.

MBEMBE, A. **Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada**. Trad. Narrativa Traçada. Luanda/Angola: edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2014.

MUDIMBE, V. Y. **A Invenção da África: gnose, filosofia e ordem do conhecimento**. Trad. Ana Medeiros. Luanda: Edições Pedagogo e Edições Mulemba da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, 2013.

SERRANO, Carlos. **Angola: nascimento de uma nação. Um estudo sobre a construção da identidade nacional**. Angola: Kilombelombe, 2008.

CURRÍCULO

* Fez sua pesquisa de doutorado sobre o cinema em Angola no tempo das lutas anticoloniais e no tempo das independências. Atualmente, é pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília – PPGDSCI/CEAM-UnB. É membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros da UnB e divide a coordenação do Grupo de Estudos em Gestão de Políticas Públicas, História e Educação para as Relações Raciais e de Gênero com a Professora Renísia Garcia Felice – GEPPHERG-FE/UnB.

Autor | Author

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos*
quilombo.sanzio@gmail.com

**TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS: GEOGRAFIAS,
CARTOGRAFIAS & CONFLITOS INSTITUCIONAIS****QUILOMBOLAS TERRITORIES: GEOGRAPHIES,
CARTOGRAPHS & INSTITUTIONAL CONFLICTS**

Resumo: o *paper* resgata com referências da Geografia e da Cartografia na construção das principais configurações territoriais da diáspora África-América-Brasil, do espaço geográfico conflitante das atividades econômicas coloniais-imperiais e dos deslocamentos dos povos, assim como, trata brevemente aos espaços afrobrasileiros contemporâneos invisibilizados, particularmente os quilombos contemporâneos. O pensamento social preconceituoso ainda dominante e a manutenção do desconhecimento da população do país, no que se refere ao continente africano e as suas relações historiográficas com o Brasil, continuam sendo um dos entraves estruturais para uma perspectiva real de diminuição da exclusão espacial secular. A criação no setor decisório, das condições necessárias para a implementação eficaz das políticas públicas mais articuladas e com resultados satisfatórios, sobretudo, na educação e no território, continuam fazendo parte das pendências estruturais do Brasil Africano atual.

Palavras-chave: Geografia Afrobrasileira, População de matriz africana, Quilombo Contemporâneo, Cartografia Africana, Diáspora África-Brasil.

Abstract: the paper rescues references of Geography and Cartography in the construction of the main territorial configurations of the Africa-America-Brazil diaspora, the conflicting geographical space of colonial-imperial economic activities and the displacements of the peoples, as well as briefly addresses the invisible contemporary Afro-Brazilian spaces, particularly the contemporary quilombos. The prevailing social thought still dominant and the maintenance of the ignorance of the country's population, regarding the African continent and its historiographical relations with Brazil, continue being one of the structural obstacles for a real perspective of diminishing the secular exclusion. The creation in the decision-making sector of the necessary conditions for the effective implementation of the most articulated public policies and with satisfactory results, above all in education and in the territory, continue being part of the structural pendencies of the current African Brazil.

Keywords: Afro-Brazilian Geography, African matrix population, Contemporary Quilombo; African Cartography, Diaspora Africa-Brazil.

INTRODUÇÃO

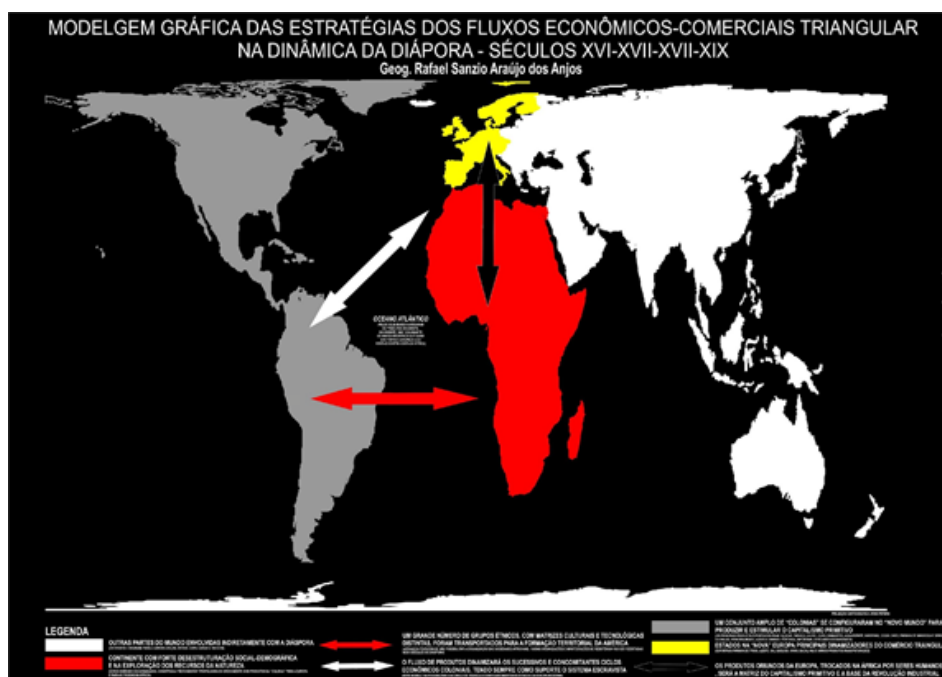
As demandas para compreensão das complexidades da dinâmica da sociedade são grandes e existem poucas disciplinas mais bem colocadas do que a Geografia e a Cartografia para auxiliar na representação e interpretação das inúmeras indagações desse momento histórico. A geografia continua sendo o melhor instrumento de observação do que aconteceu, porque apresenta as marcas da historicidade espacial; do que está acontecendo, isto é, tem registrado os agentes que atuam na configuração espacial atual e o que pode acontecer, ou seja, é possível capturar as linhas de forças da dinâmica territorial e apontar as possibilidades da estrutura do espaço no futuro próximo.

A Geografia de Matriz Africana que tratamos nessa oportunidade resgata um dos principais “Brasis invisíveis” secularmente, ou seja, povos e territórios que existiram e se mantêm sobreviventes, mas de uma maneira marginal, não oficial na sua plenitude. Esta “Geografia da Exclusão e do Conflito” é o que questionamos aqui e propomos outras leituras e representações do espaço geográfico, onde a complexidade conflitante da África existente-resistente no Brasil seja considerada devidamente. Os mapas, por sua vez, são as representações gráficas do mundo real e se firmam como ferramentas eficazes de interpretação e leitura do território, possibilitando revelar a territorialidade das construções sociais e feições naturais do espaço e, justamente por isso, mostram os fatos geográficos

na sua plenitude. É importante lembrar que um mapa não é o território, mas que nos produtos da Cartografia estão as melhores possibilidades de representação e leitura da história do território (ANJOS, 2007). Neste *paper* buscamos auxiliar na ampliação dos conhecimentos sobre as referências territoriais dos deslocamentos seculares África-América-Brasil e as principais configurações e fatos espaciais relevantes dos territórios quilombolas do país.

A DIÁSPORA AFRICANA E A GEOPOLÍTICA DO BRASIL COLONIAL-IMPERIAL

A cartografia do mundo vai ser profundamente modificada ao longo dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII E XIX, sobretudo pelos novos territórios a ele incorporado; as “novas” fronteiras constituídas e impostas e, a evolução significativa das técnicas. Este longo período da história dos seres humanos vai se caracterizar por uma nova fase de relações entre estes e a natureza e é neste contexto que a Geografia e a Cartografia vão se desenvolver e servir ao grande projeto de dominação justificada global. O grande triângulo dos fluxos econômicos – comerciais do século XV ao XIX envolvendo a Europa, a África e a América tinham o oceano Atlântico como grande espaço de ligação está expresso graficamente no Mapa 01. Por seus mares navegavam as mercadorias da Europa, do Oriente, das colônias e os “navios negreiros” que saíam da rede de portos europeus e da costa e contra-costa do continente africano.



Mapa 01 - Fonte: ANJOS, R.S.A. O Brasil Africano: Cartografia para Educação. Mapas Editora & Consultoria, 2014

É neste oceano que se encontra o grande cemitério dos séculos da diáspora África-América. As Figuras 01, 02 e 03 a seguir mostram as principais referências territoriais de origem

na África nos quatro séculos do tráfico e a geografia da diáspora que se formou e estruturou nas margens do Atlântico, mesmo com as contradições do sistema dominante.

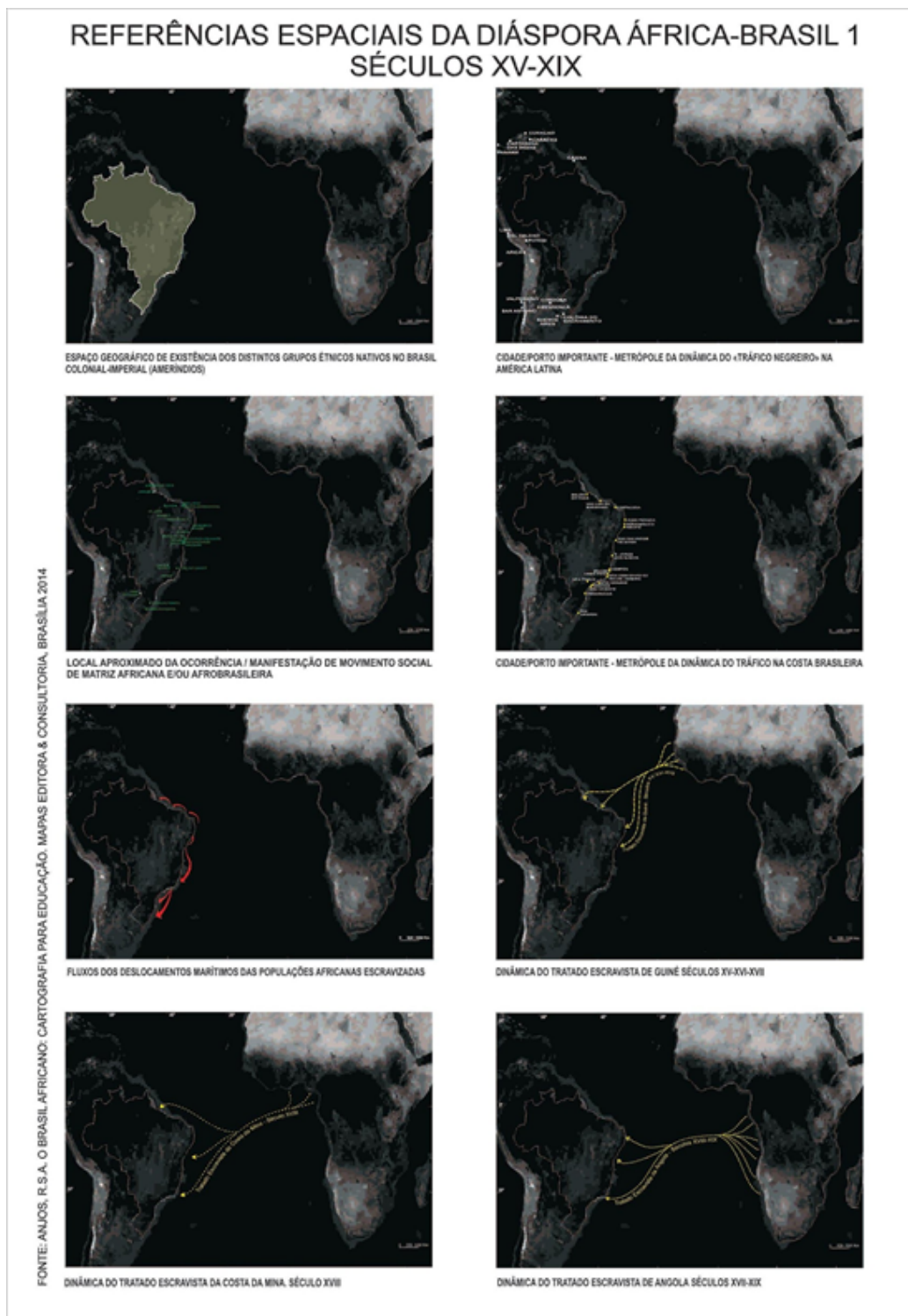


Figura 01 - Fonte: ANJOS, R.S.A. O Brasil Africano: Cartografia para Educação. Mapas Editora & Consultoria, 2014

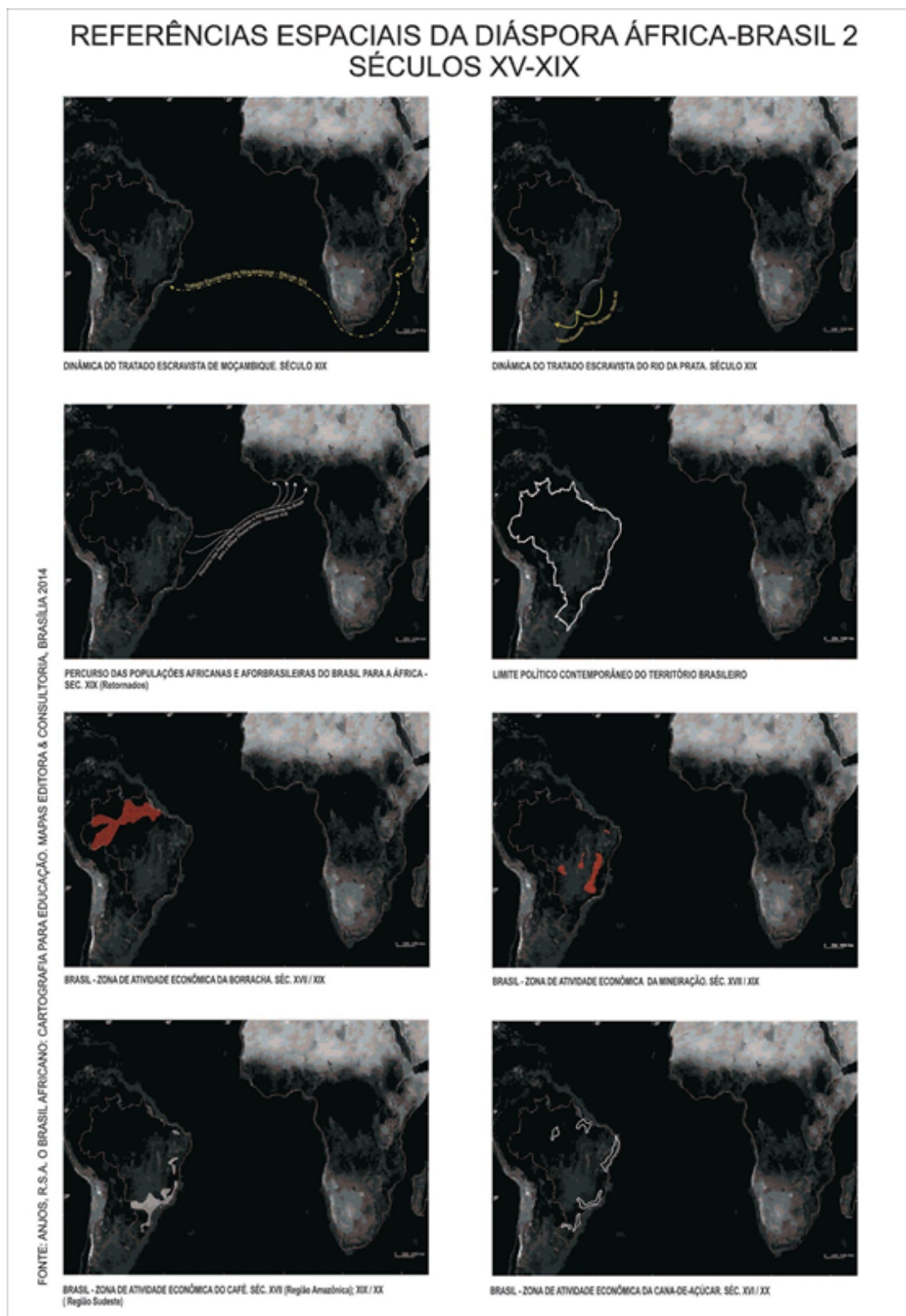


Figura 02 - Fonte: ANJOS, R.S.A. O Brasil Africano: Cartografia para Educação. Mapas Editora & Consultoria, 2014

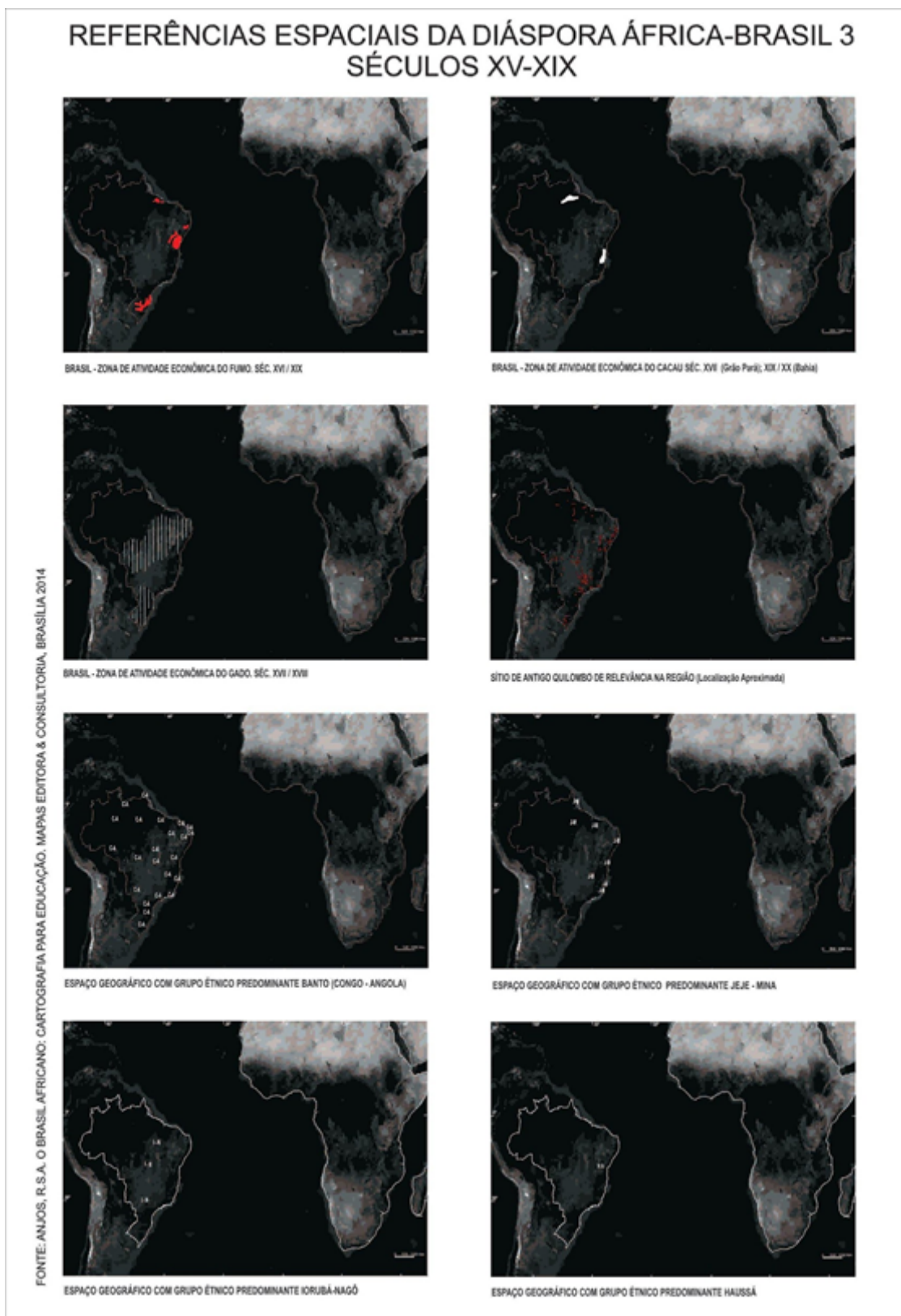


Figura 03 - Fonte: ANJOS, R.S.A. O Brasil Africano: Cartografia para Educação. Mapas Editora & Consultoria, 2014

No Fluxo Europa-África-Europa os navios saídos dos portos escravagistas europeus levavam armas, tecidos, bebidas e outras mercadorias e dos portos africanos vinham o sal, pedras preciosas, café, açúcar, marfim, seres humanos dentre outros produtos tropicais. O Fluxo América-África-América se caracteriza prioritariamente pelos deslocamentos dos distintos grupos étnicos com suas bagagens culturais e tecnológicas para a ocupação e formação dos novos territórios coloniais e da sua costa Oriental eram exportados o tabaco (fumo de corda), aguardente (cachaça), batata, amendoim, dentre outras mercadorias. Do Fluxo América-Europa-América saíam açúcar, aguardente, cacau, tabaco, café, borracha, pedras preciosas, algodão, batata, girassol, tomate, milho, pimenta, baunilha, etc. e, para o Novo Mundo eram encaminhados cevada, gado, aveia e centeio.

Na América escravocrata, o *quilombo* significava a expressão geográfica concreta dos conflitos no sistema dominante e era uma reconstrução e elaboração de um tipo de organização territorial existente na África Meridional. A grande

extensão dos povoados “livres”, com uma forma de organização territorial de matriz africana, que vão se desenvolver nas margens brasileiras do Oceano Atlântico, têm em comum a referência de um espaço seguro e protegido, não necessariamente isolado, com igualdade de condições na maioria das relações comunitárias, de liberdade de acesso à terra e de uma base possível de ter confrontos e guerras (ver as Fotos 01, 02 e 03). Neste sentido o quilombo africano e o quilombo americano apresentam semelhanças fundamentais. Este sítios africanos na América eram um fato espacial de extensão continental e tinham um desejo coletivo de resistir à sociedade de opressão e da exclusão perversa.

No Brasil e no Uruguai eram e são denominados mocambos, calhambo e quilombos; na Colômbia, no Equador, no México e em Cuba são os palanques; cumbes na Venezuela; marrons no Haiti, no Caribe, no Suriname, nas Guianas, nos Estados Unidos e Jamaica; cimarrons em diversas outras partes da América que fala espanhol e Bush Negrões na Guiana Francesa (Anjos, 2009).



Foto 01 - Aspectos da tipologia e distribuição das habitações no antigo quilombo do Brasil Colonial. Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio, 2007 Fonte: ANJOS, R.S.A. Quilombos: Geografia aficnaa, Cartografia étnica, Territórios tradicionais. Mapas Editora & Consultoria, 2010



Foto 02 - Referências do fogão e forno de lenha no antigo quilombo do Brasil Colonial. Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio, 2007 Fonte: ANJOS, R.S.A. Quilombos: Geografia aficnaa, Cartografia étnica, Territórios tradicionais. Mapas Editora & Consultoria, 2010

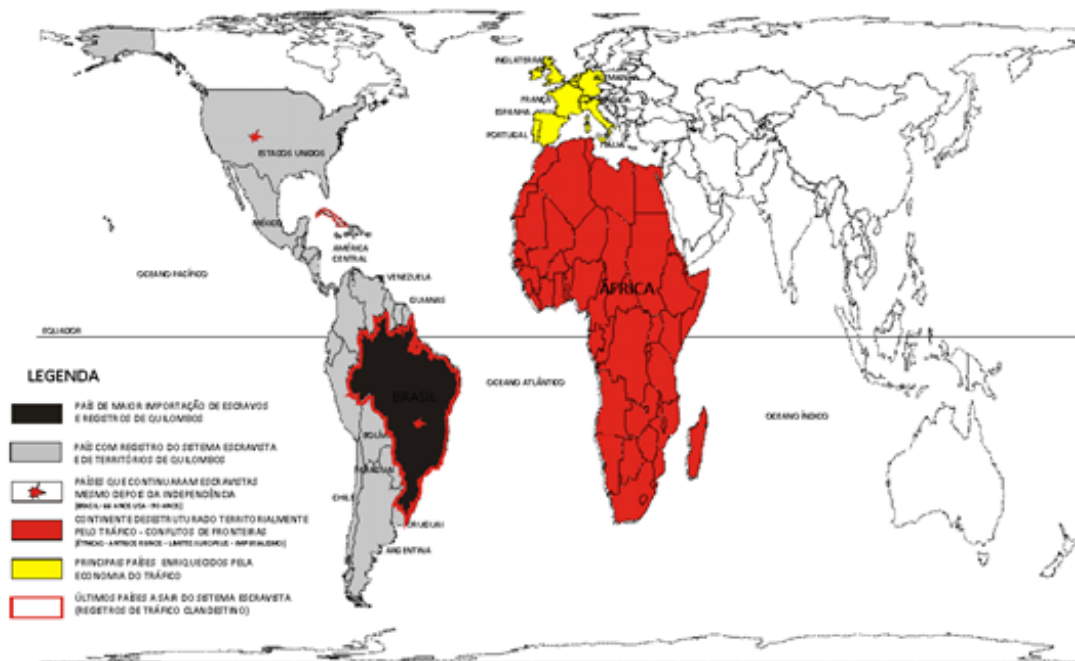


Foto 03 - Paisagem do sistema de guarda e vigilância no antigo quilombo do Brasil Colonial. Espaço do Quilombo-Museu do Cerrado. Goiânia-GO. Geog. Rafael Sanzio, 2007 Fonte: ANJOS, R.S.A. Quilombos: Geografia aficnaa, Cartografia étnica, Territórios tradicionais. Mapas Editora & Consultoria, 2010

A primeira metade do século XIX caracterizou-se pelos vários tratados visando abolir o tráfico negreiro, o que no Brasil só ocorreu efetivamente em 1850. Pelo quadro de ilegalidade e clandestinidade, os dados estatísticos dos movimentos demográficos são bem imprecisos. Por pressões geopolíticas europeias esse é o período em que são desfeitas as ligações bi-

laterais entre os continentes africano e americano, sendo destruídas as rotas do tráfico triangular entre a América, a África e a Europa. Entretanto, o Brasil por 66 anos e os Estados Unidos por mais 90 anos, continuaram escravistas depois da independência.

A ÁFRICA, A AMÉRICA, A EUROPA E O SISTEMA ESCRAVISTA



Mapa 02 - Fonte: ANJOS, R.S.A. Geopolítica da Diáspora África-América-Brasil. Séculos XV-XVI-XIX: Cartografia para Educação. Mapas Editora & Consultoria. 2ª Edição, 2014

A manutenção dessa estruturação política, econômica e territorial por quase quatro séculos no território e a quantidade de africanos importados até 1850, não devidamente quantificada, mostra como a consolidação da sociedade escravagista conseguiu estabilizar-se e desenvolver-se mesmo com os conflitos políticos e contradições econômicas e sociais.

O processo de pulverização das distintas matrizes africanas no território colonial pelos Estados escravagistas tinha, também, como estratégia, dificultar a organização, extinguir a língua de origem e impossibilitar a continuidade das culturas, ou seja, foram criados dispositivos reais para que as populações oriundas da África perdessem as suas referências identitárias e, por conseguinte, houvesse uma diluição da identidade étnica africana. Esse é mais um fator geográfico que colabora para a falta de uma referência ancestral de origem da população brasileira de referência africana, com interferências profundas na sua cidadania e no sentimento de pertencimento territorial.

Algumas considerações das expressões geográficas e conflitos institucionais dos quilombos contemporâneos no Brasil são tratadas no item a seguir.

O ESPAÇO GEOGRÁFICO DOS QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS NO BRASIL E A POLÍTICA CONFLITANTE DO ESTADO

O Brasil é apontado como a segunda maior nação do planeta com população de ascendência na África e, é com relação a esse povo que são computadas as estatísticas mais discriminatórias e de depreciação socioeconômica ao longo do século XX e XXI. Nos piores lugares da sociedade e do território, com algumas exceções, estão as populações afrobrasileiras. Dessa maneira, ser descendente do continente africano no Brasil, secularmente continua sendo um fator de risco, um desafio para manutenção da sobrevivência humana, um esforço para ter visibilidade no sistema dominante e, sobretudo, colocar uma energia adicional para ser – estar inserido no território. Dois contextos são emblemáticos. Primeiro, a questão demográfica do “Brasil africano” que continua sem uma resposta e representação adequada, isto porque os critérios de aferição racial oficiais levam à subestimação do número real de cidadãos de matriz afrobrasileira que integram o país. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) continua agrupado os indivíduos em brancos, pretos, amarelos e pardos, considerando brancos, pretos ou amarelos os que assim se declararem e os “outros” ficam classificados como pardos. Recentemente, esta

instituição inseriu o grupo dos “índios”.

O Gráfico 01 da evolução das populações preta e parda do Censo realizado em 1940 até o mais recente (2010) mostra algumas constatações relevantes: a) a timidez do crescimento da população preta, secularmente associada a um contingente escravizado e inferir revela como o racismo e a mentalidade colonial persistem na sociedade brasileira e, b) O crescimento espetacular dos pardos ao longo de todas as décadas computadas. É um fenômeno! Por que será? Esta é uma importante questão que não é devidamente refletida pelo nosso povo e tem passado despercebida ao longo de algumas décadas, ou seja, a “pardarização” da população brasileira. Lembramos que associado ao “pardo” está a indefinição da sua identidade, do seu lugar na sociedade, da sua referência ancestral, em síntese, da sua territorialidade. São milhares de homens, mulheres, crianças e idosos que sentem internamente que não existe, ainda, um lugar definido na estrutura social do país e o processo de “embranquecer” é uma forma de estar inserido, participando e “visto” na sociedade.

Dentro da “Geografia Africana Invisível no Brasil Contemporâneo”, destacamos o esquecimento proposital dos territórios descendentes de antigos quilombos (ver a Figura 04 e o Mapa 03). Mesmo passados quase 130 anos da sanção da Lei Áurea pelo regime imperial, a história e o sistema oficial brasileiro ainda continua associando à população de matriz africana uma imagem de “escravizados” e aos quilombos sempre como algo do passado, como se esses não fizessem mais parte da vida contemporânea do país. As ações do setor decisório, se mostram conflitantes e contraditórias. Apesar das disposições constitucionais (1988) e da obrigatoriedade de alguns organismos oficiais para resolverem as demandas dos quilombos contemporâneos, é possível constatar, de uma forma quase que estrutural, que a situação tem apresentado um tratamento caracterizado por ações episódicas e fragmentárias.

No Brasil, as comunidades negras tradicionais, os remanescentes de quilombos, mocambos, comunidades negras rurais, quilombos contemporâneos, comunidades quilombolas ou terras de preto referem-se a um mesmo patrimônio territorial e cultural inestimável, desconhecido na sua plenitude e que somente recentemente estão nos interesses da academia, passaram a ter atenção do Estado e ser prioridade de algumas autoridades e organismos oficiais. Muitas dessas comunidades mantêm ainda tradições e tecnologias que seus antepassados trouxeram da África, como a agricultura, a medicina, a religião, a mineração, as técnicas de arquitetura e construção, o artesanato e utensílios de cerâmica e palha, as línguas, a



Gráfico 01 - Fonte: ANJOS, R.S.A. Atlas Geográfico ÁFRICABRASIL, Mapas Editora & Consultoria, Brasília, 2014.

relação sagrada com o território, a culinária, a forma comunitária de uso e ocupação do território, dentre outras maneiras de expressão cultural e tecnológica. Importante lembrar que o melhor das tecnologias dos trópicos sustentaram as dinâmicas comerciais do Brasil Colônia e Império agro-exportador na sua essência ao longo de quatro séculos (ANJOS, 2010).

Tratar das comunidades quilombolas nos contextos geográfico e histórico nacional significa se deparar com uma luta política e territorial atual e um processo de conhecimento científico ainda em construção. Daí a necessidade de um conceito de quilombo mais “largo” na atualidade, como um segmento da sociedade brasileira contemporânea excluída, secular e historicamente, que precisa ter os seus direitos de reconhecimento e de garantias para a existência plena nos seus territórios e não apenas deveres e convívio com hostilidades e depreciação.

Este fato tem comprometido o direcionamento de uma política definida para o equacionamento dos seus problemas

fundamentais, ou seja, o seu reconhecimento dentro do sistema social brasileiro e a demarcação e titulação dos territórios ocupados. A questão estrutural de fundo é a posse efetiva da terra, ou seja a definição oficial da fronteira afrobrasileira. O “modelo institucional dispersivo”, ou seja, uma fragmentação nas responsabilizações governamentais para resolução das demandas dos quilombos contemporâneos revela o enfraquecimento do movimento organizado e das ações concretas nos territórios e, sobretudo, evidencia o descompromisso governamental para com a defesa e garantia dos direitos quilombolas no país. A forma como o Estado brasileiro contemporâneo tem conduzido a política para os territórios tradicionais revela uma fragmentação institucional e das ações, constituindo um modelo de governança que fortalece os conflitos operacionais e de atribuições, mas sobretudo causa um dano irreparável na gestão eficaz sobre o território nacional de proporções continentais. A Figura 05 abaixo representa graficamente este processo fragmentário na estrutura governamental. O círculo

REGISTROS FOTOGRÁFICOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA FELIPA - ITAPECURÚ-MERIM - MARANHÃO - BRASIL



© FOTOGRAFIA: PROF. RAFAEL SANZIO. TAMBOR DE CRIOLA EM COMUNIDADE QUILOMBOLA NO MARANHÃO - BRASIL, 2010



© FOTOGRAFIA: PROF. RAFAEL SANZIO. TAMBOR DE CRIOLA EM COMUNIDADE QUILOMBOLA NO MARANHÃO - BRASIL, 2010



© FOTOGRAFIA: PROF. RAFAEL SANZIO. TAMBOR DE CRIOLA EM COMUNIDADE QUILOMBOLA NO MARANHÃO - BRASIL, 2010



© FOTOGRAFIA: PROF. RAFAEL SANZIO. TAMBOR DE CRIOLA EM COMUNIDADE QUILOMBOLA NO MARANHÃO - BRASIL, 2010



© FOTOGRAFIA: PROF. RAFAEL SANZIO. TAMBOR DE CRIOLA EM COMUNIDADE QUILOMBOLA NO MARANHÃO - BRASIL, 2010



© FOTOGRAFIA: PROF. RAFAEL SANZIO. TAMBOR DE CRIOLA EM COMUNIDADE QUILOMBOLA NO MARANHÃO - BRASIL, 2010



© Registros Fotográficos by Geog. Rafael Sanzio Araújo dos Anjos.
CREA 15604/D - Centro de Cartografia Aplicada e Informação
Geográfica da Universidade de Brasília (CIGA).
Brasília - Distrito Federal - Brasil, 2016
Auxiliar Técnico: Ludmila Ítala

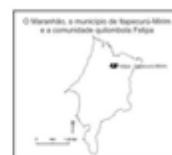


Figura 04 - Fonte: ANJOS, R.S.Geografia e conjuntura brasileira, Editora Cosequência. Anpege, Porto Alegre-RS 2017



Mapa 03 - Fonte: ANJOS, R.S. Geografia e conjuntura brasileira, Editora Consequência. Anpege, Porto Alegre/RS, 2017.

amarelo representa a forma corriqueira como são tratadas as demandas governamentais com rebatimento geográfico-cartográfico, ou seja, uma configuração de parcelamento, portanto, dividido entre vários órgãos cada um com uma parcela do problema (retângulos azuis).

Este contexto político é o que nos possibilita entender porque tantos “espaços” sem ações concretas desde os direitos constitucionais. Fruto desse panorama complexo a cartografia quilombola oficial não existe, porque significaria o Estado assumir decisivamente e se ocupar esses territórios étnicos de matriz africana. Está, dentro das ações do modelo apontado anteriormente, uma das estratégias é não dar visibilidade no mapa a segmentos da sociedade que devem ficar invisíveis, porque incomodam o setor decisório oficial. O Mapa 06 elaborado pelo Projeto GEOAFRO (www.rafaelsanziodosanjios.com.br), que tem um histórico de sistematização de dados dos registros municipais das comunidades quilombolas no país confirmam alguns aspectos relevantes, a saber:

1. A constatação espacial dos registros em praticamente todo o país (exceção do Acre e Roraima). Este fato cartográfico

afirma o quanto o Brasil contemporâneo é quilombola, mesmo com o contexto de “invisibilidade”;

2. Outro aspecto geográfico são as concentrações dos sítios de em algumas regiões do país, dado que corresponde às regiões produtivas do “Brasil Colonial”. Chama atenção a faixa territorial iniciada no norte do Pará, passando por todos os Estados da Região Nordeste, passando por Minas Gerais e Goiás, indo até o sul de São Paulo e, 3. São relevantes as ocorrências nas zonas fronteiriças dos estados de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia, Pará e o Rio Grande do Sul, contexto que indica a necessidade de alargarmos a compreensão espacial da extensão dos territórios quilombolas formados no Brasil Colonial para além das fronteiras do país.

O histórico dos territórios quilombolas desapropriados desde a Constituição de 1988 até o momento atual revela esse quadro de desinteresse do “Brasil Colonial” sobrevivente em resolver uma das demandas básicas do “Brasil Africano” contemporâneo. A questão estrutural de fundo é a posse efetiva da terra, ou seja a definição oficial da fronteira afrobrasileira. A terra assegurada, que significa ainda na mentalidade colo-

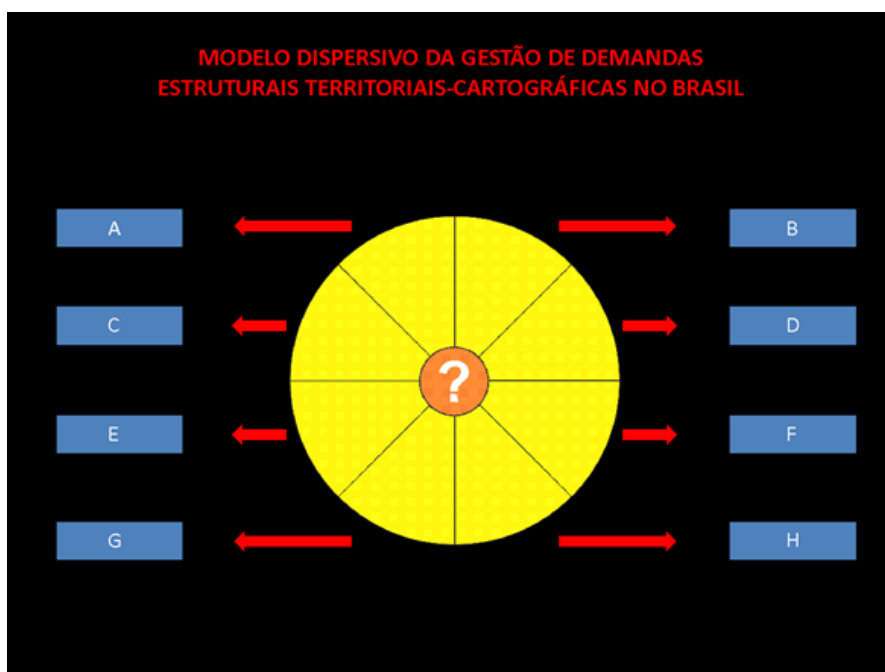
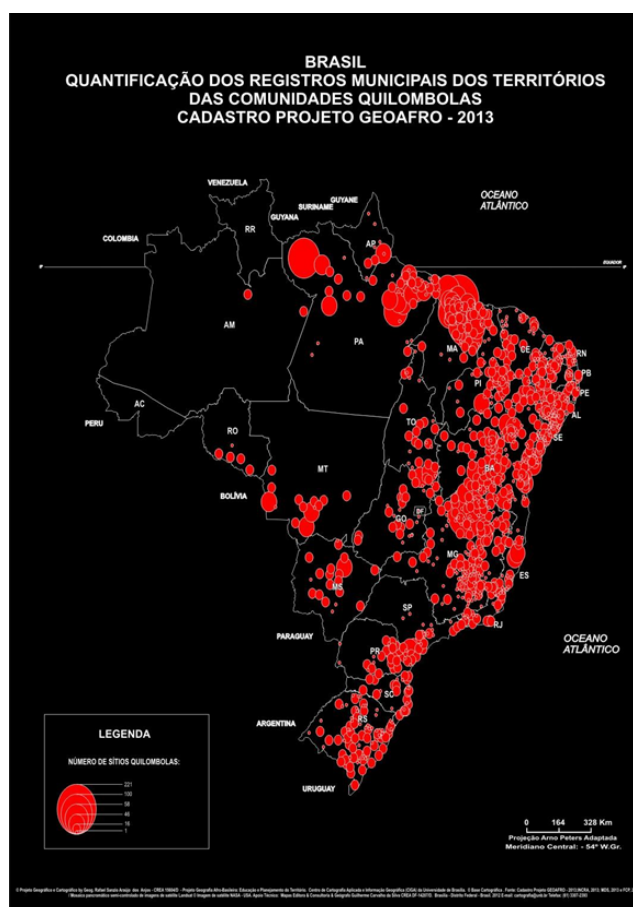


Figura 05 - Elaboração: ANJOS, R.S.A., CIGA – UnB, Brasília, 2014 Fonte: ANJOS, R.S.A. As Geografias oficial e invisível do Brasil: Algumas referências, Revista GEOUSP, p. 374-390



Mapa 06 - Fonte: ANJOS, R.S. Igualdade Racial no Brasil- Reflexões no Ano Internacional do Afrodescendentes. Brasília - IPEA, 2013, p. 137-152

nialista do setor decisório poder, se configura como o principal elemento de negociação e conflito na resolução da pendência secular.

Apesar dessa expressão espacial significativa não oficializada, os quilombos contemporâneos se encontram numa situação de risco social e físico e fica evidente a ausência do governo no exercício da sua autoridade para que não se instale no país um processo de extinção e descaracterização desses territórios étnicos, vistos erroneamente como problemas, mas que pode ser a solução para muitas demandas da nação.

CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

Considerando-se que as construções analíticas e as especulações não se esgotaram, concluímos e recomendamos o seguinte:

- A estratégia de desinformar a população brasileira no que se refere ao continente africano é um entrave para uma perspectiva real de democracia racial no país. Não podemos perder de vista que entre os principais obstáculos criados pelo sistema a inserção da população de matriz africana na sociedade brasileira, está a inferiorização desta no ensino. Esse contexto somente poderá mudar com uma política educacional mais agressiva e com o foco direcionado para desmistificar o continente africano para a população do Brasil. Este é um ponto estrutural para um processo de mudança, onde o ser humano brasileiro de ascendência africana seja, de fato, mais respeitado no sistema dominante. Uma parte grande do problema, continua sendo, a desinformação, ou seja, a posição da África, geralmente um dos últimos continentes nos compêndios escolares e oficiais, precisa ser alterado na indústria e, sobretudo pelo professor (a) na sala de aula.
- Outro ponto estrutural, ainda dirigido ao setor decisório do país, se refere à criação das condições necessárias para a realização de um censo demográfico mais realista e que retrate melhor a diversidade étnica brasileira. Este tema é complexo, porque significa mudar os métodos de aferição da população e, por conseguinte, a possibilidade de registro oficial de um “Brasil Africano” até então sem evidência. Acreditamos, caso exista prioridade política, que ainda é possível uma revisão dos procedimentos metodológicos dos próximos Censos oficiais, que podem incorporar os avanços já conquistados nas centenas de experiências de Censos

Étnicos Escolares já realizados por professores e diretores de escolas da nação.

- A questão das comunidades quilombolas no território brasileiro não pode ser tratada mais com ações pontuais, esporádicas e nem atrapalhada por conflitos de atribuições institucionais presentes de forma significativa, nesta primeira década do século XXI e com indícios de manutenção. O modelo vigente da gestão das demandas quilombolas no país é desagregador e pode ser alterado ainda. As vitórias localizadas não refletem um plano de ação com premissas e parâmetros de curto/médio prazos e nem uma perspectiva de fortalecer a luta secular quilombola.
- Tomamos como premissa que as informações por si só não significam conhecimento. Entretanto, elas nos revelam que com o auxílio da ciência e da tecnologia, que temos condições de colaborar na modificação das políticas pontuais e superficiais a fim de subsidiar a adoção de medidas concretas para alteração das situações emergenciais das populações do “Brasil Africano”.

REFERÊNCIAS

- ANJOS, R. S. A. A geografia, os negros e a diversidade cultural. **O Pensamento Negro em Educação** - Núcleo de Estudos Negros. Florianópolis, 1998, p. 93-106
- _____. A geografia, a África e os negros brasileiros. In: MUNGANGA, K. (org.). **Superando o racismo na escola**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Fundamental, 1999, p. 169-182.
- _____. A África, a geografia, o tráfico de povos africanos e o Brasil. **Revista Palmares em Ação**. Brasília: Fundação Cultural Palmares – MINc. Ano 1, n. 2, p. 56-66, 2002
- _____. **Coleção África-Brasil: Cartografia para o ensino-aprendizagem**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2. ed. 2005.
- _____. Geografia, território étnico e quilombos. In: GOMES, N. L. (Org.). **Tempos de lutas: as ações afirmativas no contexto brasileiro**. Brasília: MEC-Secad, 2006, p.81-103.
- ANJOS, R.S.A; CYPRIANO, A. **Quilombolas** – tradições e cultura da resistência. São Paulo: Aori Comunicações/Petrobras, 2006.

ANJOS, R.S.A. **Coleção África-Brasil**: Cartografia para o ensino-aprendizagem. Volume II Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2007.

_____. **Cartografia & Educação**. Volume I. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2007.

_____. **Quilombos**: Geografia Africana-Cartografia Étnica-Territórios Tradicionais. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009.

_____. **Territorialidade Quilombola**: Fotos & Mapas/Quilombola Territoriality: Photos & Maps. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2011.

_____. **Geopolítica da Diáspora África** – América – Brasil. Séculos XV – XVI – XVII – XVIII – XIX – Cartografia para Educação. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2012.

_____. A Territorialidade dos Quilombos no Brasil Contemporâneo: Uma Aproximação. In: SILVA, T.D.; GOES, F.L. (Org.). **Igualdade Racial no Brasil** – reflexões no Ano Internacional dos Afrodescentes. Brasília: IPEA, 2013, p.137-152.

_____. **Atlas Geográfico ÁFRICABRASIL**. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2014.

_____. **O Brasil Africano** – Algumas Referências dos Séculos XVI – XXI: Cartografia para Educação. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2014b.

_____. As geografias oficial e invisível do Brasil: algumas referências. **Revista GEOUSP**. v. 19, n. 2, São Paulo, p. 374-390, 2015.

_____. Diversidade étnica no Brasil invisível-visível: Apropriações-usos dos territórios & conflitos sócio-espaciais. In: SUERTEGARAY, D.M.A.; SILVA, C.A.; PIRES, C.L.Z.; PAULA, C.Q. (Org.). **Geografia e conjuntura brasileira**. Porto Alegre: Consequência Editora/Anpege, p. 275-309, 2017.

IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio. Rio de Janeiro: IBGE - PNAD, 1996

IPEA. Pesquisa Dinâmica Demográfica da População Negra. Brasília: IPEA, 2013

CURRÍCULO

* Geógrafo, Professor Titular da Universidade de Brasília, do Departamento de Geografia/Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica. E-mail: cartografia@unb.br. Sites: www.ciga.unb.br / www.rafaelsanziodosanjos.com.br

Autora | AuthorAline Maia Nascimento*
maia.aline.maia@gmail.com**EM DEFESA DE UMA EPISTEMOLOGIA DESTOANTE:
NOTAS SOBRE A PERSPECTIVA
AFRICANOCENTRADA****IN DEFENSE OF A DISSONANT EPISTEMOLOGY:
NOTES ABOUT AN AFRICAN-CENTERED
PERSPECTIVE**

Resumo: O presente artigo lança uma reflexão sobre o papel das Ciências Sociais na formulação de narrativas e epistemes, tendo em vista que o *lócus* do saber utiliza-se de ferramentas e aparatos de um sistema anti-negro. Trata-se de uma estrutura rígida que atinge também a academia e que, por vezes, limita e cerceia epistemologias que não dialogam com as hegemônicas. Nesse sentido, não é surpreendente pontuar que saberes africanos ocupem frequentemente lugares subalternos na academia. Neste artigo reunimos experiências, reflexões e propostas de intelectuais africanocentrados que desafiam, em seus escritos, a maquinaria cognitiva e política do mundo social moderno saindo em defesa de uma epistemologia destoante. Ou seja, suas formas de análise e produção intelectual destoam do modelo tido como “exemplar”. Tais intelectuais têm encontrado nas matrizes epistemológicas consideradas africanocentricas base de inspiração e (re)criação de novas práticas acadêmicas.

Palavras-chave: intelectualidade africanocentrada, afrocentricidade, epistemologia destoante.

Abstract: *This article aims to reflect on the function of Social Sciences in the formulation of narratives and epistemologies. It considers that its locus of knowledge uses tools and devices of an anti-black system. This locus is a rigid structure that also affects the university and, sometimes, it limits and restricts epistemologies that do not conform to the hegemony. Therefore, it is not surprising to point out that african-centered knowledge frequently occupies subordinate places in the academy. In this article we summarize experiences, reflections and proposals of African-Centered intellectuals who had challenge the cognitive machinery of the modern social and political world. Such African-Centered intellectuals are coming out in defense of a dissonant epistemology. In other words, their forms of intellectual analysis clash with the model considered “exemplary.” Such intellectuals have found that the epistemological matrices of afrocentricity form the inspiration and (re)creation of new academic practices.*

Keywords: African-Centered intellectuals, Afrocentricity, dissonant epistemologies.

“Fogo! ... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.
Fogo! ... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.
Fogo! ... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.
Fogo! ... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram e nascerão outras comunidades
que os vão cansar se continuarem queimando

Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando nosso povo,
Não queimarão a ancestralidade.”

Antônio Bispo dos Santos

O presente ensaio lança uma reflexão sobre o papel das Ciências Sociais na formulação de narrativas e epistemes, tendo em vista que o do saber utiliza-se de ferramentas e aparatos de um sistema anti-negro. Trata-se de uma estrutura rígida que atinge também a academia e que, por vezes, limita e cerceia epistemologias que não dialogam com as hegemônicas. Nesse sentido, não é surpreendente pontuar que saberes africanocentrados ocupem freqüentemente lugares subalternos na academia brasileira.

Fanon (2008), cujas ideias inovadoras denunciavam o colonialismo epistemológico no que tange não só ao método, mas também às linguagens em que as ciências são construídas, já ressaltava que indivíduos africanos¹ – intelectuais ou não – produzem forte dissonância social em espaços canônicos de brancos². O autor em seu livro intitulado *Pele negra, máscaras*

1 Bem como sugere as correntes Pan-africanistas, neste artigo o termo “africano” é usado para designar pessoas melaninadas localizadas em África ou em território Afro-diaspórico.

2 Fanon (1925 – 1961), como a maioria dos intelectuais africanos atuais, configurava uma exceção no espaço canônico em que se encontrava. E por isto sua própria trajetória de vida pode ser utilizada como exemplo do que ele próprio denunciava: a dominação branca no âmbito epistemológico. O livro *“pele negra, máscaras brancas”* em que teorizava acerca do pensamento da diáspora africana e o pensamento anticolonial nas ciências humanas foi originalmente escrito como tese de seu doutorado em psiquiatria, mas foi recusado e recebido com total indiferença pelos membros de sua banca de doutoramento. Fanon não desistiu do desejo de transformar seus escritos em livro e, assim que o conseguiu, relatou na in-

tracção da obra sua saga no universo acadêmico hegemônico: “este livro deveria ser escrito há três anos... mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem hesitação”. (FANON, 2008, p. 27)

brancas destaca a necessidade emergencial de tornar o africano em um ser de *ação social*, sendo esta a atitude de livrar-se de barreiras impostas pelo pensamento colonial e adentrar numa luta corajosa em relação à razão e ao conhecimento. Estamos falando da tarefa de reivindicar o fato que pessoas africanas e afrodiaspóricas – enquanto seres humanos – são capazes de formular racionalmente saberes legítimos, próprios e fundamentais ao mundo acadêmico. Tal afirmação a princípio pode parecer óbvia e simplista ao extremo, visto que não estamos mais sobre o signo do racismo científico do século XIX. No entanto, a obviedade da questão não apaga a realidade em que se encontram as epistemologias afrocêntricas, nem tão pouco resolve o drama social experienciado por este grupo tido como subalternizado.

Deste modo, o que se propõe neste ensaio é justamente perseguir o que Fanon (2008) acertadamente anunciou: a urgência de voltarmos nossos olhares para conhecimentos e experiências produzidos desde o ponto de vista do dominado. Esta é a tarefa de permiti-lhes explicar seus próprios mecanismos de defesa e de ataque à dominação (BENTO, 2003, p. 54). Para isso, lançaremos luz a questionamentos levantados por um grupo de intelectuais africanocentrados que desafiam, em seus escritos, a maquinaria cognitiva e política do mundo social moderno saindo em defesa de uma epistemologia destoante.

O que defendo enquanto epistemologia destoante são aqueles saberes cujas formas de análise e produção intelectual destoam do modelo tido como “exemplar”. Trata-se de epistemologias que se encontram na “dobra” conceitual e explicativa das ciências sociais tradicionais construindo, portanto, análises de seu objeto de forma não-revisionista, mas inovadoras do ponto de vista de conceber o mundo e os processos de experiências africanas e afro-diaspóricas que nele habitam.

OS DESAFIOS FRENTE AO ENCLAUSURAMENTO EPISTEMOLÓGICO

A mancha do projeto colonizador Europeu ainda se encontra bastante visível em nossa disciplina, por mais que as Ciências Sociais se esforcem na produção de autocríticas que envolvam métodos e técnicas de pesquisas livres da tarefa de estereotipar o desconhecido. Atualmente, se fizermos o exercício de voltar o olhar para as bibliografias presentes nas disci-

tracção da obra sua saga no universo acadêmico hegemônico: “este livro deveria ser escrito há três anos... mas então as verdades nos queimavam. Hoje elas podem ser ditas sem hesitação”. (FANON, 2008, p. 27)

plinas obrigatórias dos currículos de formação nos cursos de Ciências Sociais no Brasil – Sociologia, Antropologia e Ciência Política – veremos um ensino marcado pelo que Akbar (1984) chamou de “Ciência Social Euro-Americana”: aquela que é centrada em pressupostos etnocêntricos Ocidentais.

Akbar (1984), ao analisar os efeitos que as Ciências Sociais Ocidentais proporcionaram entre os intelectuais africanos, destaca que o crescimento exponencial de intelectuais africanos treinados pelo Ocidente fez com que estes frequentemente assumissem uma posição neocolonialista para defender o desenvolvimento de seu povo, se pautando apenas pela adoção do que o Ocidente entende como “normal”, “exitoso” e “igualitário”. Ora, na conquista das mentes da maioria da humanidade, o Ocidente tem sido responsável por convencer a si mesmo e a outros de que suas epistemologias são indispensáveis à civilização do mundo.

Nobles (1978) aponta a necessidade de um método nas Ciências Sociais que reflita a realidade cultural de povos africanos, pois para ele o modelo tido como “exemplar”, ou em outras palavras, as teorias canônicas presentes no ensino e pesquisa das Ciências Sociais hegemônicas encarceram conceitualmente não só intelectuais africanos, como também os povos africanos estudados:

A visão de mundo, os pressupostos normativos e o quadro referencial sobre qual o paradigma se baseia, devem, como a ciência lhe serve, ser consistente com a cultura e a substância cultural das pessoas. Quando o paradigma é inconsistente com a definição cultural dos fenômenos, as pessoas que o usam para avaliar e/ou estimar esses fenômenos se tornam essencialmente encarcerados conceitualmente (NOBLES, 1978, p. 33)

O “encarceramento conceitual” vivenciado por intelectuais africanos prejudica em escala elevada o florescimento de um pensamento anticolonial e, conseqüentemente, de uma prática política produzida para libertação de povos subalternizados. Digo deste modo porque a produção de conhecimento pelos pilares afrocêntricos não busca fazer cisão entre teoria e prática, pois “não é simplesmente o conhecimento pelo conhecimento, mas sempre o conhecimento pelo bem do ser humano. Aliás, pelo bem do mundo” (KARENGA, 2008, p. 355).

É notório também que o “encarceramento conceitual” cria entre aqueles dispostos a sair em defesa de uma epistemologia destoante uma espécie de quarentena do conhecimento. Trata-se de uma recusa ou refuta indireta na produção acadêmica de pesquisadores que pautam seus referenciais teóricos exclusivamente sob a ótica não Ocidental. Neste sentido, a dis-

cussão levantada aqui não tem pretensão nenhuma de ser lida como uma luta entre o “bem” e o “mal” ou uma batalha entre intelectuais africanos e intelectuais brancos. Sabe-se bem que o modelo de mundo que se baseia via dualidade – bem e mal, céu e inferno, certo e errado, corpo e espírito – é artefato basilar de epistemologias do Ocidente³. Nas cosmovisões africanas e indígenas não há espaços para dualidades, seus pressupostos são verdadeiras encruzilhadas epistemológicas (ANJOS, 2006; SANTOS, 2015; SANTANA Jr., 2017).

Quando se indica as encruzilhadas epistemológicas como um caminho presente no pensamento não ocidental, não é raro que pessoas detratoras acusem tal visão de essencialista. Logo, mais do que somente pontuar o argumento, também darei alguns exemplos que elucidem estas encruzilhadas.

Maurice Leenhardt (1947) pastor protestante e etnólogo francês especializado no povo Knak da Nova Caledônia, em sua obra *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde Mélanésien*, conta uma curiosa anedota muito propícia para este debate. A fim de avaliar o progresso da transmissão dos longos anos de ensinamento religioso que ofereceu com seu trabalho missionário na Caledônia, ele afirma ter feito a seguinte pergunta ao povo Knak: “Final, foi à noção de espírito que introduzimos no pensamento de vocês, não foi?”. Boessou, um sábio homem Knak, respondeu: “Espírito? Que nada! Vocês não nos trouxeram o espírito. Já sabíamos da existência do espírito. Agíamos segundo o espírito. O que vocês trouxeram foi o corpo”!

Assim, o que Boessou sugeriu é que não seria exatamente a noção de corpo que foi trazida pelos europeus ao povo Knak, mas basicamente a noção de separação entre corpo e espírito. Portanto, não se trata de dizer que para os Knak tudo é espírito (o que seria um excessivo “sobrenaturalismo romântico”) ou, o seu oposto, que tudo seja matéria (um pretensioso “materialismo dominante”). Tanto espiritualismo quanto materialismo são artefatos do Ocidente. O que se precisa admitir é a impossibilidade de separar as duas coisas. Tal indiscernibilidade causa desconforto no mundo Ocidental acostumado em traduzir tudo que lhe soa como estranho e lhe apresenta como “exótico”.

Outro exemplo interessante é a concepção de Exu na cosmovisão africana que não significa nem “bem”, nem “mal”, mas

3 Estamos aqui fazendo alusão à Filosofia Moderna cunhada por Descartes, conhecida também como “dualismo cartesiano” que, além de propor a dicotomia entre alma e espírito, dividiu categoricamente as noções de “matéria” e “substância”, “verdadeiro” e “falso”. Tais postulados ajudaram a fundamentar o conhecimento científico do Ocidente.

os dois juntos (ANJOS, 2006, p. 20). Trata-se do que SANTOS (2015) chama de confluência. Uma encruzilhada no qual caminhos são capazes de se juntar – quando se encontram em um determinado ponto – mas não se misturam porque posteriormente seguem cada um seu trajeto:

Confluência é a lei que rege a relação de convivência entre elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se ajunta se mistura [...] Por assim ser a confluência rege também os processos de mobilização provenientes do pensamento plurista de povos politeístas. (SANTOS, 2015, p. 89)

(IM)POSSIBILIDADES AFRICANOCENTRADAS NO MUNDO ACADÊMICO

No que tange ao profundo apagamento da produção de intelectuais africanos anti-coloniais, vale ressaltar que o silêncio frente a estas produções, por vezes, é lido erroneamente como resultado de uma incapacidade de produzir relevância. Por outro lado, é dever alertar que a construção da política do que é relevante dentro de nossa disciplina, como já revelou Trouillot (2003), perpassa pelo que é interessante aos olhos dos cânones da mesma. O autor sustenta que as Ciências Sociais, em especial a Antropologia, pertence ao campo discursivo inerente a geografia da imaginação do Ocidente. Assim, os nichos antropológicos não criam seus campos antropológicos, eles apenas legitimam questões do mundo que o constituiu originalmente (o Ocidente):

eles filtram e elencam – contestam argumentos e temas que sempre precedem deles. Fazendo isto, eles continuam expandir, restringir ou modificar em diversos caminhos seus distintivos artesanal de tropos e os tipos de argumentos que eles julgam aceitável” (TROUILLOT, 2003, p. 8 - tradução livre)

Inspirado nos trabalhos de Alves (2001), Carvalho (2006), Rabaka (2010) que apontam nítidos exemplos de confinamento racial contra intelectuais africanos nos espaços acadêmicos, este artigo sugere o conceito de intelectuais africanos situados em um grupo subalterno para localizar experiências comuns de subjugação vastamente compartilhada por eles. Como um processo e uma condição, intelectuais afrocêntricos se apoiam, desafiam e sobrevivem a tais barreiras físicas e simbólicas construindo um conjunto de conhecimentos políticos insurgentes que duelam por soberania intelectual no mundo do saber:

Um intelectual deve evitar a vitimização, sob o risco de não sair de si mesmo e fragilizar sua argumentação científica. Para o intelectual negro, evitar, o que é de fato um risco,

torna-se muitas vezes esquecer que [...] este segmento, expressivo na constituição do país, parece acreditar que só tem a perder com o enfrentamento político e científico da questão racial, uma vez que a evocação da harmonia racial, do mínimo de tensão, o desprezo à problematização coletiva de uma situação dramática, é uma solução que atende tanto aos interesses pessoais e imediatos dos brancos, racistas e não racistas, beneficiados por uma determinada ordem racial, política, social e econômica que naturaliza, ou racializa, seus poderes e privilégios, quanto dos negros, convencidos de que o melhor é a busca por satisfação individual ou da pequena coletividade que pertence. (ALVES, 2001, p. 28)

A intelectualidade africana ciente de sua condição de subalternidade, compreende que antes de ser agente reflexivo é “objeto científico”, assim como sua posição étnico-racial é, também, marca que produz a legitimidade para a falar de “si mesmo” e “dos seus” dentro de uma estrutura racialmente hierarquizada, como o contexto brasileiro. Ainda que repouse sobre estes/estas intelectuais a constante suspeita de não atingir a “objetividade” científica universal. É a autoridade da consciência subalterna que o protege. Trata-se daquele outro lado da mesma moeda defendida por Clifford (2001) – quando o autor desenvolve a noção de autoridade etnográfica sobre o escopo do famoso “eu estive lá”. Ora, o modo como o intelectual subalterno se coloca presente no texto é capaz de legitimar um discurso sobre a realidade, não somente pelo escopo do “eu estive lá” como também do “eu sou o lá” (NASCIMENTO; CRUZ, 2017, p. 12).

O filósofo africano Hountondji, oriundo da Costa do Marfim, descreve que ao ler livros sobre sistemas de pensamento africano percebeu que normalmente os autores compartilham o princípio que os africanos não têm plena consciência de sua própria filosofia, o que dá a entender que somente aos estudiosos ocidentais cabia o papel de traçar um quadro sistemático e ilustrativo de sua sabedoria (HOUNTONDI, 2008, p. 151). O autor defende que esta postura faz parte de uma longa tradição intelectual do Ocidente sinônimo de um projeto abrangente de acumulação e controle de sociedades africanas.

A intelectualidade africanocentrada envolvida no processo de desmonte do monopólio da supremacia branca no conhecimento acadêmico está constantemente buscando formas de explicar a experiência africana através de novos conceitos, estilo de escrita, técnicas e metodologia de análise, haja vista que o modelo Ocidental de se fazer ciência dificilmente é capaz de permear positivamente o cerne da vivência africana.

QUEM SÃO OS DESTOANTES? QUAIS SÃO SUAS PROPOSTAS?

“O primeiro ato de pessoas autoconscientes e autodeterminadas...
é redefinir e remodelar seu mundo à sua imagem e interesse”
Maulanga Karenga (2008)

Ao indicar a existência de epistemologias destoantes como alternativa viável a emancipação de povos africanos e afro-diaspóricos, é preciso destacar que o modelo que será apresentado não deve ser tido na perspectiva de um etnocentrismo às avessas – uma replicação do Ocidente em moldes africanos –, nem muito menos pode ser interpretado como ideias pautadas na contramão do pensamento ocidental. Caso assim o fizesse, estaria sendo dependente do Ocidente para formular suas narrativas. Em outras palavras, estaria utilizando o Ocidente como centro prioritário de sua prática. Dito isto, os exemplos dos pensamentos aqui colocados como destoantes devem ser encarados como uma perspectiva independente do modelo eurocêntrico. São, em suma, um conjunto de intelectuais africanos preocupados em situar sua busca filosófica, política e social por intermédio de uma localização de perspectivas africanocentradas.

Molefi Kete Asante é considerado por um vasto grupo de intelectuais⁴ como o responsável pelo primeiro tratamento teórico sistemático da concepção de Afrocentricidade. Suas obras⁵ são verdadeiros postulados sobre o paradigma Afrocêntrico. No entendimento de Asante (1980), as Ciências Sociais são expressão da ideologia de um povo. Ele reconhece que qualquer ideia ou teoria, mesmo quando se esforça para ser “neutra” nada mais é do que fruto de uma visão cultural e histórica particular. Desta forma, o autor aponta a existência de uma especificidade cultural africana que necessita de um olhar afrocentrado para suas questões particulares.

Ser Afrocêntrico é pautar-se pelos ideais e valores africanos, o que não significa dizer que tudo que vem do continente Africano é bom ou útil aos povos melaninados, mas que aquilo que os povos africanos fizeram e fazem representa parte da criação humana e não deve ser cegamente traduzido como “anomalia”. Neste sentido, assumir-se afrocentricamente é re-

examinar seu exercício intelectual de forma que seu aparato epistemológico não reproduza um fazer a serviço da supremacia branca.

O tornar-se/retornar-se afrocentrico envolve um processo de conscientização, tarefa fundamental aqueles que se compreendem em contextos históricos e político-econômicos de resistência à dominação européia, seja dentro ou fora do continente africano:

Só quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na arena da afrocentricidade. Não significa que os outros não sejam africanos, apenas que não são afrocentricos. (ASANTE, 2009, p.102)

Mais do que um aparato filosófico, o modelo Afrocentricidade se apresenta também como um método. Ora, na esteira de Asante, Akbar sustenta que os saberes constitutivos do continente africano são elementos centrais para o crescimento e libertação humana (AKBAR, 1984, p. 402). A qualidade holística desta metodologia pode ser vista por suas seguintes preocupações com:

1. **A coletividade:** nega-se a noção liberal de individualismo, no qual se exprime nas esferas político, moral e social interesses individuais frente aos de um grupo. No individualismo uma pessoa é entendida independentemente da outra. Pela via da afrocentricidade, a pessoa concebe-se a si mesma como um fenômeno coletivo, tal como é latente no provérbio africano: “eu sou porque nós somos, portanto, eu sou”.
2. **A dimensão espiritual:** compreende a essência do ser humano como espiritual, ela é a força criativa capaz de unir todos os fenômenos. Nega-se, portanto, a separação corpo e espírito, ser pensante e ser espiritual, razão e emoção, materialização e espiritualidade. Como descreve Marimba Ani, a dimensão espiritual na concepção africanocentrada é a fonte de toda a energia, movimento, causa e efeito. À medida que se torna mais denso, a dimensão espiritual se manifesta como matéria. Logo, o espírito é “o nível significativo da existência” (ANI, 1992, p. XXIX)
3. **Conexão afetiva/simbólica:** entendimento que símbolos e afetos são expressões importantes para libertação humana. Trata-se de situar a interação entre afetos e símbolos ancestrais como síntese produtora de (re)conhecimento. Assim, reações emocionais são

4 Ama Mazama (2009), Rabaka (2009), Finch III (2009) e Nascimento (2009).

5 Ver Asante em: *Ideia afrocentrica* (1987); *Kemet, afrocentricidade e conhecimento* (1990) e *Afrocentricidade - notas sobre uma posição disciplinar* (2009).

valorizadas como conhecimento e não como um processo instintivo, mas experimentação de aprendizados de uma forma holística entre múltiplos elementos da existência.

4. **Respeito aos modos de transmissão de conhecimentos africanos:** conservação da transmissão de tradição ancestral de geração para geração, descartando terminantemente a localização de sua história a partir do projeto de escravização e modernização europeia. Reconhece a escrita e a oralidade como elementos igualmente reveladores de conhecimento – poesia, narrativas orais, encenação, música e dança. Entende os limites de sua transmissão de saber, sendo capaz de guardar devido respeito ao que não se ensina a todos porque não se possui autorização ancestral. Dito de outra forma, trata-se daquela proposição dos griots oriundos das velhas aldeias Djeliba Koro, no distrito de Siguiri, na Guiné: “toda ciência verdadeira deve ser um segredo”. E de maneira mais direta, a máxima levantada por Niane quando descreveu o zelo dos Mandingas para guardarem os segredos de seu povo: “há coisas que os profanos ignorarão para sempre, porque os griots seus depositários, não as entregarão jamais” (NIANE, 1982, p. 121).

É válido, ainda, mencionar que enquanto na metodologia do pensamento eurocêntrico as culturas tidas como primitivas estavam fadadas a extinção⁶, o conhecimento africano-cêntrico guarda na noção de sobrevivência uma característica da ordem natural que é a tendência de preservar-se. A auto-preservação é a primeira lei da natureza (AKBAR, 1984). As diferenças de abordagem em relação a sobrevivência existem devido a especificidade da *asili* presente em cada pensamento, pois enquanto o Europeu apresenta a ideia de aculturação e o assédio da ordem capitalista para desintegração e destruição das culturas negras e indígenas, o africano-centrado busca a preservação (ANI, 1992).

Enfim, é notório que o exercício de libertação humana pautado via epistemologia africano-centrada é um exercício radical de autoconhecimento incansável de resgate do que foi roubado de pessoas africanas/afro-diapóricas e pressupõe uma unicidade entre ambas, elemento indispensável para uma vitoriosa realidade negra.

REFERÊNCIAS

- AKBAR, N. Ciências Sociais Africentricas para Libertação Humana. **Jornal of Black Studies**, v. 14, n. 4, jun. 1984, p. 395-414.
- ALVES, A. A Legitimação do Intelectual Negro no Meio Acadêmico Brasileiro: Negação de Inferioridade, Confronto ou Assimilação Intelectual?. **Afro-Ásia**, n. 25-26, 2001, p. 281-312.
- ANI, M. Yurugu: **An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Africa World Press; 1994.
- ANJOS, J. **Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- ASANTE, M. **The Afrocentric Idea**. Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- _____. **Kemet, Afrocentricity and knowledge**. Trenton: Africa World Press, 1990.
- _____. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.
- BENTO, M. Branquitude: O lado oculto do discurso sobre o negro. In: **Psicologia Social do Racismo Estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- CARVALHO, J. O confinamento racial do mundo acadêmico brasileiro. **Revista USP**. São Paulo, n. 68, dez./fev. 2005-2006, p. 88-103.
- CLIFFORD, J. Sobre a autoridade etnográfica. In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (org.). James Clifford. **A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FICH III, C. A afrocentricidade e seus críticos. In: Nascimento, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 167-177.
- HOUNTONDJI, P. J. Conhecimento de África, conhecimento de Africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos.

6 Ver: Marshal Sahlins (1997).

Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 80, mar. 2008, p.149-160.

KARENGA, M. *Kawaida and Questions of Life and Struggle: African American, Pan-African, and Global Issues*. University of Sankore Press, 2008.

LEENHART, Maurice: *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard. 1947.

MAZAMA, A. A Afrocentricidade como um novo paradigma. In: Nascimento, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NIANE, D. **Sundjata, ou, A epopéia mandinga**. Tradução de Oswaldo Biato. São Paulo: Ática, 1982.

NASCIMENTO, E. **Afrocentricidade: uma abordagem inovadora**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, A. e CRUZ, B. Apresentação – A partir da experiência do Museu Nacional. **Revista de Antropologia**. v. 60, n. 1, p. 9-15, USP. 2017.

NOBLES, W. **African Consciousness and Liberation Struggles: Implications for the Development and Construction of Scientific Paradigms**. Fanon Research and Development Conference, Trinidad e Tobago.

RABAKA, R. Teoria Crítica Africana. In: Nascimento, Elisa Larkin. **Afrocentricidade: uma abordagem inovadora**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009, p.129-146.

_____. **Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology**. Lanham, Maryland, Lexington Books. 2010

SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I e II). **Mana**, n. 3(2), p. 103-150, 1997.

SANTANA Jr. Humberto Manoel de. **Conhecimento Universal na Encruzilhada: Quando o Europeu se torna nativo**. (prelo).

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos – Modos e Significados**. Brasília: UnB, 2015.

TROUILLOT, M. Anthropology and the savage slot: The poet-

ics and politics of otherness. In: **Global transformations: anthropology e the modern world**. Palgrave. 2003.

CURRÍCULO

* Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional, bolsista do CNPq e pesquisadora vinculada ao Laboratório de Antropologia e História (LAH/MN).

Autor | Author

wanderson flor do nascimento*
wandersonflor@unb.br

**O FENÔMENO DO RACISMO RELIGIOSO: DESAFIOS
PARA OS POVOS TRADICIONAIS DE MATRIZES
AFRICANAS**

***THE PHENOMENON OF RELIGIOUS RACISM:
CHALLENGES FOR TRADITIONAL PEOPLES OF
AFRICAN MATRICES***

Resumo: Este texto discute, a partir do cenário dos atuais ataques a pessoas que vivenciam as tradições brasileiras de matrizes africanas, as motivações racistas para a violência contra os povos de terreiro, apontando para a insuficiência da categoria de intolerância religiosa e advogando a necessidade de compreensão da expressão de uma nefasta prática racista que tem violentado os terreiros, o racismo religioso.

Palavras-chave: Povos Tradicionais de Matrizes Africanas, Racismo Religioso, Violência.

Abstract: *This text discusses, from the context of the current attacks on people who experience the Brazilian traditions of African matrices, racist motivations for violence against the terreiros peoples, pointing to the insufficiency of the category of Religious Intolerance and endorsing the need for understanding the expression of a nefarious racist practice that has violated the terreiros: religious racism.*

Keywords: *Traditional Peoples of African Matrices in Brazil, Religious Racism, Violence.*

PALAVRAS INICIAIS

Pode parecer um clichê afirmar que experienciamos *tempos de intolerância*. Mas, em função do que se observa, os vínculos públicos com os afetos em relação com a diferença têm sido tensos, e gestos odiosos se expressam cotidianamente com relação ao que diverge de uma expectativa dos modos de funcionamento do tecido social, por meio de padrões valorativos que se afirmam como hegemônicos.

As representações dos valores sociais que se mostram como predominantes figuram entre os principais terrenos de disputa que podemos perceber, uma vez que a própria hegemonia se afirma por meio da construção de outras representações minorizadas, inferiorizadas, subalternizadas, que findam por oferecer o solo sobre o qual a predominância da ideia oposta se institui (DUSSEL, 1993).

Essa disputa muitas vezes se expressa na forma da violência contra o diferente, assumindo ora um gesto de recusa radical, que quer extirpar o diferente do convívio, ora assume um caráter educativo, apostando que uma punição ao diferente o fará se submeter aos valores impostos pelos contextos sociais hegemônicos. Nessa dupla ambiência dos gestos de violência, encontra-se uma justificação para violentar, de tal maneira que o sofrimento de quem seja atingido por tais gestos seja uma espécie de prova necessária para um adequado funcionamento das sociedades em função de seus valores prevalentes e em detrimento de outras crenças, saberes, práticas e valores (FLOR DO NASCIMENTO, 2012).

O vasto espectro das violências que observamos atualmente é estruturado em torno de um eixo de organização do modo de perceber o mundo social que é a hierarquia opressiva entre populações e seus elementos constitutivos, como a cultura, os modos de produção de conhecimento, organização do trabalho, da produção e da autoridade coletiva e de marcas corporais às quais se acostudou a chamar de caracteres raciais, configurando um padrão mundial de poder que Aníbal Quijano (1992) denominou de *colonialidade*.

Este aspecto colonial não significa que todas as violências sejam racistas, mas que encontram, no mundo moderno, o sistema de hierarquização violenta e opressiva como modelo de atuação, de modo que os gestos violentos operem *nos mesmos moldes* que o racismo moderno, embora tenham alvos distintos, sem que isso implique na extinção ou na inexistência atual das práticas efetivamente racistas.

Diante deste cenário, o objetivo deste texto é discutir a

expressão do fenômeno que chamaremos de *racismo religioso* (FLOR DO NASCIMENTO, 2014; 2016), apontando para a insuficiência da categoria da intolerância religiosa para compreender o que acontece no contexto de violência aos territórios e pessoas que se vinculam aos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, tendo como hipótese de que tanto o caráter de resistência desses povos como a problemática do racismo são fundamentais para compreender os atuais ataques sobre os quais nos referimos.

RACISMO, RELIGIÃO E VIOLÊNCIA

Em meio a esse cenário violento, vemos, nos últimos anos, um número cada vez maior de perseguições e ataques às pessoas e aos territórios que experienciam maneiras africanas de viver, em nosso país. Notícias de templos incendiados, invadidos, derrubados e de pessoas que praticam o que se tem chamado de “religiões de matrizes africanas” sendo agredidas, desrespeitadas, mortas têm sido frequentes nos meios de comunicação (GUALBERTO, 2011). Sem muita dificuldade, encontramos diversos *blogs* e outros sítios eletrônicos dedicados a mapear e dar visibilidade a esses casos de violência¹.

Os ataques a pessoas e templos que praticam essas “religiões” é um importante nicho de violência que podemos observar em nosso cotidiano. E também um dos mais difíceis de serem combatidos, na medida em que esse tipo de violência está fundando em uma recusa da diferença que se baseia em uma imagem de “verdadeiro sentido” do mundo e, muitas vezes, em uma postura salvacionista de quem comete o ato violento.

Muitas das vezes nas quais se observam gestos violentos em direção a “afro-religiosos”, encontramos falas que acompanham tais violações que poderiam ser assim traduzidas: “Estamos realizando a vontade de Deus: temos de mostrar que essa crença que combatemos leva à condenação, de modo que quando atacamos uma crença diferente, estamos levando essas pessoas que professam tais crenças erradas, à salvação”. Há quem sustente, inclusive, que são atos de “boa fé” tais gestos vi-

1 Um exemplo desses espaços virtuais é o blog “Dossiê Intolerância Religiosa”, disponível no endereço <http://intoleranciareligiosadossie.blogspot.com.br/> (acesso em 05/10/2017), que mapeia casos de intolerância religiosa no Brasil, dando destaque aos ataques às “religiões de matrizes africanas”, embora não ignore violações às outras religiões. Em redes sociais, também encontramos mobilizações que buscam dar visibilidade aos atos de intolerância religiosa, como é o caso do projeto OLIR – Observatório da Liberdade Religiosa, no endereço: <https://pt-br.facebook.com/olirbrasil/> (Acesso em 05/10/2017).

olentos. Confiando em tais justificativas, alguém que – acreditando que sua crença é a verdade, a *única* verdade – quer salvar outras pessoas de terem se “desviado do caminho correto”.

Um dos grandes problemas desse tipo de argumento é sustentar a imagem de verdade única para a orientação não apenas de nossas vidas particulares, mas da vida de outras pessoas e, com isso, encontrar razoabilidade na ideia de uma violência justificada. Sabemos que as religiões não são tópicos quaisquer da experiência dos povos: muitas vezes ocupam a função de elemento constituidor do próprio sentido da vida de muitas pessoas (KING, 2005). Então, combater uma religião, não raro, implica combater um eixo da constituição da identidade de alguém, de um grupo, um povo.

No Brasil, os gestos violentos contra as “religiões” de matrizes africanas se configuram em meio a uma dupla marca negativa: a) a exotização e demonização, por serem crenças não-cristãs ou não ligadas à cultura que a Europa – e suas projeções no “mundo desenvolvido” – adotou para si (e isso incluiria, inclusive, uma convivência menos atritante com religiões judaicas ou islâmicas, por exemplo); b) o racismo, por serem estas “religiões” constituídas por pessoas negras e formadas por elementos africanos e indígenas. Ambas as dimensões estão interligadas, de modo que, na maioria dos casos, a própria exotização e demonização é um produto do racismo.

É fundamental ressaltar o entrecruzamento das relações entre racismo e práticas de violência, relacionado aos ataques às “religiões de matrizes africanas”. E isto não é um detalhe, pois como lembra Lélia González (1983), o racismo é uma espécie de “neurose cultural”, *que se beneficia ao esconder seus sintomas*, para – não aparecendo – fingir que não existe e, com isso, dificultando em muito o seu enfrentamento. Por isso, combater as práticas violentas contra as “religiões” de matrizes africanas é, também e sobretudo, combater a herança colonial do racismo que, embora tenha muitas maneiras de expressar-se, segue mascarada em nosso país (FERNANDES, 2017).

Este mesmo racismo dificulta, quando não impede, uma adequada percepção das heranças africanas para nossa sociedade, reduzindo as “contribuições” dos povos africanos ao trabalho escravizado. Não entendemos que as pessoas do velho continente negro traziam suas próprias maneiras de perceber o mundo, seus valores, crenças, saberes e práticas que as caracterizavam exatamente como pertencentes a povos, com características particulares, que as posicionam singularmente como sujeitos, mesmo quando sua humanidade lhes fora negada, ao atribuir-lhes a características de objeto, mercadoria, moeda (MBEMBE, 2014).

EXPERIÊNCIAS DE RESISTÊNCIA...

Fenômenos muito estudados pelas ciências sociais e, normalmente, percebidos apenas como experiência religiosa, as tradições de matrizes africanas vivenciadas nos terreiros envolvem um complexo modo de conservação, manutenção e transformação das heranças africanas aportadas no Brasil durante o processo escravagista, aliadas a alguns elementos indígenas. No contexto das chamadas “religiões” de matrizes africanas, os terreiros surgem como espaços de uma articulação brasileira de um modo de vida complexo, que carrega consigo algo que podemos chamar de um conjunto de espiritualidades herdadas dos povos africanos e reconstruída aqui, de modo a tornarem-se afrodiaspóricas (FLOR DO NASCIMENTO, 2015).

Estas tradições são plurais, tendo em comum o histórico de formação de povos em torno de saberes, valores, crenças e práticas advindas de diversos grupamentos trazidos à força do continente africano para nosso país. No que tange a uma dessas tradições, o candomblé, não raro utiliza-se a expressão “nação”, para assinalar a predominância de um dos locais de origem das práticas mais predominantes do povo em questão. Existem diversas “nações”; dentre elas, as mais conhecidas e praticadas são Ketu, Angola e Jêje, cada uma delas indicando que, na organização das práticas e crenças de cada uma dessas “nações”, predominam, respectivamente, elementos oriundos das regiões iorubás de Ketou, no atual Benin, mas com influências iorubás de alguns lugares da atual Nigéria; das regiões bantas de Ngola, abrangendo as regiões dos atuais Angola e Congo e das regiões ewé-fons, do Antigo Dahomé, atual Benin e Togo (SERRA, 1995). Essas predominâncias fazem com que certas práticas, percepções de mundo e sistemas de valores se modifiquem no interior dos candomblés. Ao lado das outras “religiões” de matrizes africanas (como os Batuques, Terecô, Tambores, Umbanda, entre outras), encontramos os candomblés constituindo os chamados povos de terreiro, ou povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas, esta última expressão tendo sido adotada no diálogo com o Estado na busca de garantia de direitos, por meio de políticas públicas (BRASIL, 2013, p. 12-13).

Tradição aqui é entendida em seu sentido não estático, afirmando uma percepção de um mundo dinâmica e interconectada e responsável pela transmissão, nesse mesmo mundo, do “conhecimento fundamental, básico do que é a existência, o universo e as pautas centrais para a política e a ética” (INIESTA, 2010, p. 16), modificando e adaptando o que for necessário

nos processos de resistência – ao racismo, ao colonialismo e ao sexismo –, por meio dos quais povos são constituídos na diáspora. Como quaisquer povos, encontramos dimensões ritualísticas, nos referidos povos tradicionais de matrizes africanas, mas esse é apenas um elemento, entre os muitos, que constituem as dinâmicas culturais e societárias desses povos (FLOR DO NASCIMENTO, 2016).

Por isso, podemos dizer que essas “religiões” são muito mais que religiões, no modo como o ocidente as entende: são modos de vida que contêm em seu interior uma espiritualidade. Se são religiões – na medida em que se resgata o sentido de *religare* –, o são muito mais em uma conotação política, no sentido de reconstruir vínculos quebrados pelo racismo e pela colonização entre as pessoas africanas (e suas descendentes) e suas histórias pregressas ao processo escravizador que aconteceu na história de nosso país: tinham – e têm – a função de religar comunidades quebradas pelo violento processo que desumanizou e escravizou milhões de pessoas que foram forçadas a deixarem suas famílias, suas tradições, seus territórios.

A ideia de constituir comunidades de terreiros visa exatamente reconstituir um modo de vida que foi usurpado de nossas antepassadas. Esse roubo, essa usurpação teve como motor e combustível o racismo. E a simples existência dessas “religiões” pode ser pensada como um dos mais importantes gestos de resistência antirracista que nosso continente conhece.

A INSUFICIÊNCIA DA IDEIA DE INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Quando vemos uma pessoa que vivencia alguma dessas “religiões” ou seus territórios serem agredidos e atacados, independentemente da cor que essa pessoa tenha, assistimos uma retaliação exatamente a esse modo de vida reorganizado pelas nossas ancestrais africanas e indígenas (OLIVEIRA, 2017).

Atritos e discordâncias entre perspectivas religiosas são uma constante na história do mundo. E em nosso país não é diferente. Mas aqui, há uma maneira muito particular dessas desavenças se expressarem. A hegemonia das crenças cristãs não faz com que qualquer religião não-cristã seja atacada *da mesma forma*.

Quantos templos budistas, quantas sinagogas, quantas mesquitas vimos serem derrubadas pelo Estado ou incendiados por gestos de intolerância? Quantas pessoas não-cristãs que não praticam as “religiões de matrizes africanas” vemos serem mortas, sofrerem tantos tipos de violências físicas e ver-

bais apenas por não serem cristãs? Quantas práticas de origem europeia que evocam magias e feitiçarias (como os grupos *Wiccans*, por exemplo) vimos serem perseguidos em redes abertas de TV e rádio nacionais, embora sejam bastante disseminadas no Brasil?

Estes elementos deixam explícitas as dinâmicas particulares de ataques às tradições de matrizes africanas que são, em um primeiro momento, reduzidas a uma crença religiosa e, em seguida, essa crença, produto de um processo de mitigação, é demonizada, criminalizada e discriminada (FERNANDES, 2017).

Minha suspeita é de que o que incomoda nas “religiões de matrizes africanas” são exatamente o caráter de que elas mantenham elementos africanos em sua constituição; e não apenas em rituais, mas no modo de organizar a vida, a política, a família, a economia etc. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). E como o histórico racista em nosso país continua, mesmo com o fim da escravidão, tudo o que seja marcado racialmente continua sendo perseguido, inclusive pelo Estado.

Por isso, penso que a noção de intolerância religiosa não é suficiente para entender o que acontece com as comunidades que vivenciam as tradições de matrizes africanas, pois não é apenas, ou exclusivamente, o caráter *religioso* que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. É exatamente esse modo de vida negro, mesmo quando vivenciado por pessoas não negras, que se ataca; ou seja, mesmo pessoas brancas que vivenciem as tradições de matrizes africanas podem ser vítimas de um racismo originalmente destinado a elementos negros dessas tradições².

Não se apenas trata de uma intolerância no sentido de uma recusa a tolerar a diferença marcada pela inferioridade; ou discordância, como podem pensar algumas pessoas. O que está em jogo é exatamente um desrespeito em relação a uma maneira africana de viver, um modo negro de organizar as relações com o mundo, com a comunidade, com a natureza e com as outras pessoas, com os saberes (JESUS, 2003), aliados a elementos culturais indígenas.

Neste sentido, penso que é mais preciso pensar esses ataques aos povos, comunidades e territórios de matrizes africanas em termos de *racismo religioso*, pois consiste em projetar

2 Esse é um fenômeno similar ao que ocorre com a homofobia, que, mesmo em números menores, ataca também pessoas que são heterossexuais. Ver por exemplo: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/07/pai-abraca-filho-e-e-agredido-por-homofobicos-em-sp.html>. Este não é um caso isolado. Ver alguns outros exemplos em: <http://ladobi.uol.com.br/2015/06/homofobia-problema-heteros/> (Acesso em 03/10/2017).

a dinâmica do racismo às expressões africanas e indígenas presentes nessas “religiões”.

A primeira vez que a expressão “racismo religioso” foi utilizada em um texto acadêmico brasileiro foi em 2012, no Trabalho de Conclusão de Curso de Claudiene dos Santos Lima³. Nele, a autora assevera:

O racismo pode ser definido como crenças na existência de raças superiores e inferiores. Dessa forma é passada a ideia de que por questões de pele e outros traços físicos, um grupo humano é considerado superior ao outro. Ao direcionar os argumentos racistas para as religiões, tem-se o racismo religioso, através do qual se discrimina uma religião (LIMA, 2012, p. 9).

Faz-se necessário aprofundar a discussão e encontrar os elementos que auxiliem a caracterizar essa noção de racismo religioso, tornando a categoria mais precisa com o objetivo de poder compreender melhor o fenômeno dos ataques às tradições brasileiras de matrizes africanas.

E um dos primeiros gestos do racismo religioso é reduzir toda a complexidade dos modos de vida africanos que se mantêm e se reorganizam nesses povos e comunidades a um caráter religioso, como se apenas fizessem rituais. Também fazem rituais, mas não é só isso! Simplificar toda uma matriz cultural (JESUS, 2003) a uma prática religiosa é construir uma “desculpa” para ocultar o racismo como ação política e deslocar a questão para o campo da “verdade” das disputas religiosas entre crenças hegemônicas e crenças inferiorizadas, atrasadas, falsas etc.

E parece que não é disso que se trata! Enfrentar o racismo

3 Mas a história do uso do conceito não começa aí. No ano de 2009, Nilo Nogueira, então Assessor Técnico da Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, convocara uma reunião com lideranças dos povos de terreiro de vários lugares do Brasil para a discussão daquilo que deveria ter sido o Plano Nacional de Proteção da Liberdade Religiosa. Nilo Nogueira tem um longo histórico de comprometimento com os povos de terreiro e com o enfrentamento ao racismo. Na ocasião, duas das mais destacadas lideranças – Beatriz Moreira Costa, conhecida como *Mãe Beata de Yemonjá* e Valdina Pinto, conhecida como *Makota Valdina* – apresentavam uma ideia com a qual elas já estavam trabalhando a algum tempo em seu ativismo. Elas diziam “Não queremos ser toleradas! Queremos ser respeitadas!”. Nesse momento, a ideia de intolerância religiosa e seu enfrentamento pela promoção da tolerância se mostrava insuficiente ou inadequada para a perspectiva advogada por elas. É nesse momento, que a ideia já percebida por muitas pessoas que militavam contra o preconceito que atinge as comunidades de terreiro toma nome: quando elas afirmam que querem ser respeitadas, eu me pergunto o que motivaria tal desrespeito, e foi aí que apareceu a expressão: racismo, *racismo religioso*.

religioso é uma forma de desmascarar a continuação da mentalidade racista que permeia a sociedade brasileira e que ataca tudo que tenha heranças africanas de resistência, levando pessoas e instituições a desrespeitarem os territórios, crenças, práticas e saberes que se mantêm em torno dos terreiros.

E se são esses legados africanos que incomodam nas religiões de matrizes africanas é mais que compreensível o motivo pelo qual o racismo religioso seja a causa fundamental desses lamentáveis ataques que assistimos lastimavelmente crescer em nosso país! São vidas extirpadas, territórios depredados, incendiados, pessoas agredidas física e moralmente, alianças entre lideranças criminosas que forcem as próprias pessoas das comunidades de terreiros a destruírem seus símbolos e territórios sob a ameaça de armas. Violência racista em seu estado mais brutal...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estas ofensivas, que difundem o ódio contra os territórios e a própria vida de pessoas “afro-religiosas”, se expressam em nosso país sob muitas vestimentas, mas raramente se assumem como de fato o são: práticas racistas. Em nosso país, o racismo costuma se camuflar e se justificar para não aparecer como tal. E este ocultamento é perigoso, pois deixa a real causa do problema sempre sem enfrentamento, pois estamos sempre lidando com “brigas de vizinhos”, “vandalismo”, “injúria”, “lesões corporais”, entre outras, que são, de fato, *consequências* e *expressões* do ódio racial e não o problema principal. Quando apenas tratamos dessas últimas ocorrências, estamos tratando os sintomas e deixando a causa, o racismo, sem enfrentamento.

Não se trata, portanto, de negar a importância da noção de intolerância religiosa, mas em perceber que ela não recobre todas as nuances do fenômeno de ataque às tradições de matrizes africanas em nosso país, além de deixar sem tematização o tema do racismo, que é estrutural em nossa sociedade e, portanto, também das práticas intolerantes. Trata-se, antes, de aliar à importante abordagem da chamada intolerância, o enfrentamento ao racismo que ataca as matrizes culturais que foram racializadas pelo processo histórico colonial, inferiorizando, exotizando e demonizando as práticas, saberes, valores experimentados nos terreiros. Ter uma categorização mais precisa é um passo importante para combater qualquer tipo de problema, na medida em que o compreendemos de modo mais acurado.

E uma sociedade que se pretenda democrática, que preten-

da sustentar a ideia de cidadania, deve-se ocupar da violência e seus efeitos que atingem as experiências religiosas, na medida em que ela é destruidora de lugares de identificação, destruidora de marcas culturais que fazem que muitas pessoas se vejam como sujeitos no mundo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Secretaria de Promoção da Igualdade Racial. **Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana**. Brasília: SEP-PIR, 2013.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro**. A origem do Mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

FERNANDES, Nathalia Vince Esgalha. A raiz do pensamento colonial na intolerância religiosa contra as religiões de matrizes africanas. **Revista Calundu**. Vol. 1, n. 1, jan-jul, p. 117-136, 2017.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Diferença, poder e vida: perspectivas descoloniais para a bioética. In: PORTO, D.; GARrafa, V.; MARTINS, G.Z.; BARBOSA, S.N. (coords). **Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois**. Brasília: CFM/ Cátedra Unesco de Bioética/ SBB, p. 153-70, 2012.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Afrorreligiosidade na mira do racismo. **Correio Braziliense**. p. A11, 03/03/2014.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. As religiões de matrizes africanas, resistência e contexto escolar: entre encruzilhadas. In: MACHADO, Adilbênia Freire; ALVES, Maria Kellynia Farias; PETIT, Sandra Haydée (orgs.). **Memórias de Baobá II**. Fortaleza: Imprece, p. 41-59, 2015.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. **Ensaios Filosóficos**. Vol XIII, agosto, p. 153-170, 2016.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. In **Movimentos Sociais, Minorias Étnicas e Outros Estudos**. Brasília: ANPOCS, 1983.

GUALBERTO, Marcio Alexandre M. **Mapa da intolerância religiosa** - 2011: Violação ao direito de culto no Brasil. Rio de Janeiro: Aamap, 2011.

INIESTA, Ferran. **El pensamento tradicional africano**. Madrid: Catarata; Casa África, 2010.

JESUS, Jayro Pereira de. Terreiro e cidadania: um projeto de combate ao racismo cultural religioso afro e de implementação de ações sociais em comunidades-terreiros. In: NORÕES, Ciano (coord.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano/Ashoka, p. 185-201, 2003.

KING, Winston L. Religion [First Edition] in: JONES, Lindsay (ed.) **Encyclopedia of Religion** – Second Edition. Chicago: Macmillan, vol. 11, p. 7692-7701, 2005.

LIMA, Claudiene dos Santos. **O racismo religioso na Paraíba**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia). Guarabira: Universidade Estadual da Paraíba, 2012.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões Afro-brasileiras e o racismo: Contribuições para a categorização do racismo religioso**. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos e Cidadania. Brasília: Universidade de Brasília, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: BONILLO, Heraclio (comp.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, p. 437-449, 1992.

SERRA, Ordep. **Águas do Rei**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes/Koinonia, 1995.

CURRÍCULO

* Graduado, especialista e mestre em filosofia, doutor em bioética, pela Universidade de Brasília (UnB). Professor do Departamento de Filosofia, dos programas de pós-graduação em Bioética e Metafísica da mesma universidade. Colíder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades “Audre Lorde” (Geperges Audre Lorde – UFRPE/UnB/CNPq). Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UnB.

Autor | AuthorAlan Santos de Oliveira*
alansanoli@gmail.com**O CAVALO DA PALAVRA: O USO DE PROVÉRBIOS
NO CANDOMBLÉ E NA CAPOEIRA DA TRADIÇÃO À
CONTEMPORANEIDADE****THE HORSE OF THE WORD: THE USE OF PROVERBS
IN CANDOMBLE AND CAPOEIRA FROM TRADITION
TO CONTEMPORANEITY**

Resumo: Os legados advindos do continente africano plantados na diáspora, proporcionaram a continuidade de saberes disseminados em grande parte do continente americano. Um destes conhecimentos compreende o uso de provérbios africanos e populares dentro das comunidades tradicionais. No Brasil os provérbios circulam pelas religiosidades negro-africanas, pelo universo da Capoeira, nas comunidades de Quilombos e outras vertentes que influenciam, direta ou indiretamente, experiências e significados da chamada cultura afro. No contexto da oralidade, e também da escrita, percebemos que os provérbios africanos e também universais (de outras origens), encontram abrigo e têm sido preservados no ventre da cultura afrobrasileira.

Palavras-chave: provérbios, oralidade, cultura afrobrasileira, Candomblé, Capoeira.

Abstract: *The legacies coming from the African continent planted in the diaspora, provided the continuity of knowledge spread in much of the American continent. One of these knowledge comprises the use of African proverbs and popular within traditional communities. In Brazil the proverbs circulate through Black African religions, through the universe of Capoeira, in the communities of Quilombos and other aspects that influence, directly or indirectly, the experiences and meanings of the so-called Afro culture. In the context of orality, and also of writing, we realize that African proverbs and also universal (from other origins) find shelter and have been preserved in the womb of Afro-Brazilian culture.*

Keywords: *proverbs, orality, afrobrasilian culture, Candomble; Capoeira.*

O provérbio é o cavalo da palavra.
Provérbio Yoruba

INTRODUÇÃO

Até o momento, os mitos, as narrativas, os ensinamentos e outros elementos em que o provérbio circula continuam a se cristalizar nas comunidades tradicionais e também contemporâneas (quilombos urbanos, grupos de rap). Os provérbios na cultura afrobrasileira têm servido na constituição da identidade dos indivíduos, nos ensinamentos e no bem fazer destes. Consequentemente servem como explicações poéticas e reflexivas para os devaneios da vida e colaboram na estética da linguagem cotidiana destes grupos.

A cultura afrobrasileira forma uma parcela da Afro-América, pois em outras regiões do continente existe também a presença de descendentes e de saberes de povos africanos. Com um imenso território e também pela própria exploração da mão de obra escrava durante o período colonial, o Brasil abriga a maior parcela da população negra neste imenso continente.

Ocupamos, ainda, a segunda maior população negra do mundo, antecidos somente pela Nigéria, um país africano. Segundo os estudos histórico-cartográficos de Rafael Sanzio dos Anjos (2010), a presença africana no território brasileiro é abrangente e diversificada em aspectos culturais. Uma pesquisa¹ do geógrafo apontou que o Brasil recebeu diferentes etnias de acordo com os períodos (ciclos) de desenvolvimento econômico exploratórios da colonização (ciclo do ouro, ciclo da borracha, ciclo da cana-de-açúcar entre outros).

As tradições herdadas dos nossos ancestrais africanos, conhecidas como *bantu*, *jeje* e *yorubá* tiveram maior predomí-

nio no Brasil, principalmente na formação da religiosidade. Os bantos tem predominância nas regiões de países como Angola, Moçambique e República Democrática do Congo, os *jeje* aparecem no Benin e na Costa do Marfim, já os yoruba tem ampla expansão nos atuais estados da Nigéria, Benin e Costa do Marfim. Outras reminiscências africanas podem ser encontradas em diversas regiões do Brasil, mas a maioria foram incluídas nos arcabouços *bantu*, *jeje* e *yorubá* ou extintas por repressão durante o regime colonial e pós-colonial.

Com o desenvolvimento destas culturas, mesmo em condições nada favoráveis, ocorreu a continuidade de processos civilizatórios negro-africanos. Permaneceram nos corações e na dinâmica do pensamento destes migrantes, sua fé, arte e linguagens estéticas em que o provérbio também se manifesta. Segundo o pesquisador angolano Abreu Paxé (2014), o provérbio nas comunidades africanas circula em todas as mídias e expressões culturais, e nesta linhagem, percebemos que o mesmo acontece nos terrenos e terreiros da diáspora. Assim, acreditamos ser necessário pensar os provérbios e sua desenvoltura a partir das revelações culturais afrobrasileiras, confirmando cada vez mais sua amplitude e diversidade sobre o tempo histórico e o espaço geográfico. O provérbio atravessa séculos e cruza diversas fronteiras.

Diversos aspectos antropológicos podem ser verificados desde a história escravagista negro-africana no território brasileiro, mesmo diante de toda opressão sofrida. As maneiras de desenvolvimento do trabalho se diversificaram na mineração, na agricultura, no comércio, na vestimenta, nos afazeres domésticos, na musicalidade e nas artes visuais onde confinam numa imensa arca de conhecimentos que aportaram em nossa sociedade. Neste espaço de reconstrução de uma nova África, as dimensões de sua estrutura se darão em diversas comunidades tradicionais, dos terreiros aos quilombos, dos movimentos negros urbanos ao movimento hip-hop, em esferas da oralidade, imagens e escritas. Xavier (2006) assinala que

Os complexos religiosos, entre as demais formas de reconstrução das territorialidades afrodescendentes, tais como as escolas de samba e remanescentes de quilombos, são os principais polos de rearticulação dos universos africanos fora da África. Neles, rearticulam-se os portais de ingresso ao universo africano: a teia da oralidade – arquitetura oral das civilizações africanas; as relações dinâmicas com as ancestralidades históricas ou cósmicas; e as relações dialéticas de mútua reciprocidade entre o mundo histórico – verificável – e o mundo sagrado – residência dos ancestrais. (XAVIER, 2006 p. 131)

1 A partir da pesquisa de Anjos (2010), podemos apurar que durante quatro séculos o território brasileiro obteve, por meio da migração forçada, representantes das mais diferentes etnias africanas. Abaixo designamos o contexto destas migrações: a) no século XVI, o Brasil recebeu diversas populações da região da Guiné, região atualmente abrigada pelos países de Serra Leoa, Senegal, Guiné, Guiné-Bissau, Nigéria, Benin, Burquina Faso, Gana, Costa do Marfim, Libéria, Mali e Gâmbia; b) em continuidade a este processo, durante o século XVII e XVIII, período de maior intensidade do tráfico negreiro, a preferência se dá nas regiões da Costa de Angola e na Costa da Mina, de onde vieram migrantes forçados dos atuais países: Costa do Marfim, Libéria, Burquina Faso, Mali, Níger, Congo, Gana, Togo, Benin, Nigéria, Camarões, Angola, Gabão, República Democrática do Congo e Guiné Equatorial; c) finalmente, no século XIX, com a implantação de leis abolicionistas, o tráfico diminuiu, mas ainda assim, o Brasil recebe povos dos atuais países: Gana, Togo, Benin, Nigéria, Gabão, Congo, Angola, República Democrática do Congo, Moçambique e Madagascar.

Justamente na rede da oralidade é que se entrelaçam os fios do conhecimento e dos saberes africanos na diáspora, tendo, como um destes condutores os provérbios africanos que sobreviveram como saberes dos povos afrodescendentes pela sua capacidade de construir um saber. O uso dos provérbios em comunidades afrobrasileiras está inscrito naquilo que Nei Lopes (2004) diz:

Na África e em muitas comunidades da diáspora, o uso de provérbios é prática indispensável no processo de educação e socialização da infância e da juventude. Nas culturas negro-africanas tradicionais, usado inclusive para esclarecer pontos obscuros em uma discussão, o provérbio constitui-se um valioso instrumento teórico para a compreensão da realidade. (LOPES, 2004, p. 545)

Para reconhecer a presença dos provérbios na cultura afro-brasileira, elencamos dois aspectos culturais, onde acreditamos difundir as expressões da oralidade negro-africana e com ela o uso de provérbios: O Candomblé com seu universo religioso e mítico e a capoeira com as suas variedades poéticas e sociais, ambas vertentes se conduzem em estruturas comunitárias e especificidades ancestrais africanas.

CANDOMBLÉ: USOS DOS PROVÉRBIOS PELA ORALIDADE E ESCRITA

Antes de explorar o uso de provérbios nestas comunidades religiosas, cabe repassar uma abordagem conceitual sobre o Candomblé. Embora seja uma tarefa extremamente difícil, optamos começar a partir de uma pesquisa bibliográfica sobre o tema para delinear alguns aspectos necessários. Nesta leitura, obtivemos olhares de autores(as) de olhares “de dentro e de fora” e de fora dos espaços de terreiros, tais como: Edson Carneiro (2008), Fábio Lima (2003), Claude Lepine (1981), Raul Lody (1987), Maria Stella de Azevedo Santos (2010), Muniz Sodré (1988) e Pierre Verger (2002). Com estes, chegamos às primeiras impressões de que o Candomblé seja uma religião brasileira com suas origens alicerçadas a certos países africanos tais como: Angola, Congo, Benin, Nigéria, Costa do Marfim, entre outros que contribuíram com a nossa formação cultural brasileira por meio daqueles que aqui vieram para o trabalho escravo. Aporta-se nesta constituição cultural também a presença portuguesa e indígena em menor escala, principalmente nas relações de sincretismo religioso.

Estes povos chegaram e sobreviveram tanto no Brasil como em outras regiões da América e do Caribe, em precárias situações de vida, sujeitos às constantes exploração e crueldade.

Em compensação, mantiveram o resguardo de conhecimentos pertencentes às suas crenças e suas relações espirituais com a natureza.

Diante de sua progressão, o Candomblé tornou-se muito mais que apenas uma religião, pois integra a comunidade interna no âmbito social, ao mesmo tempo em que contribui com as comunidades externas sem a necessidade de que todos venham a se converter na sua esfera religiosa. Já com a finalidade religiosa, o Candomblé contribui também socialmente com aqueles que o procuram, colaborando na restauração do caráter e na vida pessoal de indivíduos em diferentes formas: pela educação, com base na oralidade; pelo tratamento psicológico, na atenção individualizada; nas expressões, através da dança e da música. Para Raul Lody:

[...] a instituição do Candomblé, centenária e fortalecida, polariza não apenas a vida religiosa, mas também a vida social, a hierárquica, a ética, a moral, a tradição verbal e não verbal, o lúdico e tudo, enfim, que o espaço da defesa conseguiu manter e preservar da cultura do homem africano no Brasil. (LODY, 1987, p. 10).

Com o exposto acima, podemos perceber o quanto o Candomblé torna-se mais que apenas uma religiosidade que, mesmo cumprindo outros papéis, infelizmente, torna-se incompreendido por uma grande parcela da população brasileira, mesmo tendo contribuições fundamentais a esta mesma sociedade. Para Lepine (1981), as integrações das relações mais abrangentes estariam envoltas pela multiplicidade que o universo do Candomblé estabelece, pois

Devemos frisar que o candomblé não é folclore, nem é apenas religião ou ideologia, quer entendamos por ideologia uma visão globalizante do mundo, quer entendamos uma fantasmagoria, um conjunto de ideias falsas, que disfarçam a situação real de um grupo oprimido. Trata-se de sociedades, de comunidades com vida própria. Um terreiro de Candomblé tem sua gente, seu pedaço de terra, suas técnicas tradicionais de trabalho, seu sistema de distribuição e de consumo de bens, sua organização social, bem como seu mundo de representações. (LEPINE, 1981, p. 13).

Cabe dizer ainda que não foi somente no Brasil que o fenômeno de surgimento desta religiosidade ocorreu no processo da diáspora. Ao mesmo tempo, em virtude da colonização em outras partes do continente americano, prosseguiu noutros territórios o que se desenvolvia em solos africanos, se recriando em novas formas de práticas destes cultos diaspóricos. Em Cuba, por exemplo, temos a *Santería*, enquanto no Haiti, o *Vodu*. Somente no Brasil, o Candomblé, em seu processo de formação, adotou diversos nomes em regiões de

norte ao sul do país, devido os diferentes processos históricos e culturais. Embora “Candomblé” seja o nome mais comum, encontramos em São Luís, e em outras áreas Maranhão, o *Terecô* e o *Tambor de Mina*, já no Rio Grande do Sul ele é conhecido como *Batuque* e em Pernambuco o referencial culto recebe o nome de *Xangô*, este último homenageia diretamente ao Orixá (Divindade) de mesmo nome, muito cultuado em vários países da África e também no Brasil. Enfim, estas poucas designações permitem entender que o “Candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões do negro africano” (CARNEIRO, 2008, p. 33) em diversos territórios da América.

O Candomblé se divide em três ramificações principais encontradas no Brasil (*Nagô*, *Jeje* e *Angola*) e em diversas formas de cultos peculiares, muitas inclusive estão relacionados a cultos indígenas. *Nagô*, *Jeje* e *Angola*² são, na atualidade, os principais Terreiros distribuídos e praticados em nosso país. Segundo Muniz Sodré: “Terreiros constituem comunidades litúrgicas de culto” (SODRÉ, 1988, p. 17) organizadas em um sistema complexo. De acordo com Sodré os conhecimentos praticados nestas comunidades não podem alicerçar-se na cultura conhecida como “popular”, uma vez que esta,

Não passa do conceito da mistura e da apropriação desigual de mecanismos simbólicos da cultura burguesa (já que é feita por extratos sociais marginalizados) e simbolizações provindas de culturas não-cristãs, quase sempre numa tensão conflitiva com a ideologia dominante. Além disso, esse adjetivo “popular” costuma ser entendido como “simplificação”, em confronto com o erudito e o complexo. (SODRÉ, 1988, p. 159).

Para Sodré, o saber do Candomblé é complexo tem seus alicerces na iniciação, na formação e na hierarquia por aqueles que integram estes grupos e que sabem muito bem, do conjunto de particularidades que se aplicam em botânica, musicalidade, processos pedagógicos e criativos, além de outras inúmeras formas de conhecimentos existentes. Sodré nos diz também que estes conhecimentos são conquistados em pequenos passos. Neste processo não existe um simples conhecimento de um povo, existe uma sabedoria complexa que muitas vezes são de difícil acesso, e isto talvez, seja uma das mágicas que envolvem pesquisadores, artistas e outros interessados em apropriação ou busca de pertencimento a esta misteriosa religião.

2 Para melhor conhecimento etnográfico sobre as categorias informadas ver a pesquisa A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia (2003) do antropólogo Vivaldo da Costa Lima.

A CIRCULARIDADE DOS PROVÉRBIOS NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

O Candomblé é uma religiosidade que cumpre o status de “porta-voz” dos provérbios na atualidade, sejam eles advindos do continente africano ou de outras tradições da formação cultural brasileira que foram seguramente recebidos e guardados. A relação de fixação deste gênero pode estar na ancoragem da oralidade ancestral africana ainda presente nestes terreiros.

Desta forma, analisando o envolvimento dos provérbios no Candomblé, concluímos que se torna presente tanto na oralidade, quanto pela escrita. Maria Stella de Azevedo Santos, conhecida popularmente como Mãe Stella de *Oxóssi*, representa uma das presenças mais marcantes da atualidade no que diz respeito a religiosidade afrobrasileira. Conhecida também pela produção literária da Bahia e que se dispôs, entre outros afazeres e conhecimentos, a pesquisar os provérbios.

Nascida em Salvador, Bahia, em 1925, Mãe Stella de *Oxóssi* assumiu o cargo de *Yalorixá* (Mãe de Santo) do Terreiro *Ilê Axé Opô Afonjá* em 1976. Em sua gestão, que dura até os dias atuais, é uma das principais responsabilidades pelas realizações no espaço do Terreiro, entre as principais podemos elencar: a criação da Escola Eugênia Anna dos Santos, em 1978; a fundação do Museu *Ilê Ohum Lailai*, em 1999; e o tombamento do seu Terreiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2001.

Por seus feitos, Maria Stella de Oxossi tornou-se reconhecida como uma das principais *Yalorixás* da Bahia, possuindo os títulos de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Universidade Estadual da Bahia (UNEB). Respeitada por suas ideias no país e no exterior, sendo uma referência no diálogo intercultural e inter-religioso, Mãe Stella de Oxossi se destacou pela luta da valorização e preservação da religião do Candomblé. Por tais razões, tem sido uma representante digna desta religiosidade, não a única, mas é uma das principais eleitas que costuma ser convidada para a realização de palestras, debates e entrevistas em diferentes partes do Brasil e do mundo. Podemos citá-la como uma das mais relevantes lideranças da cultura afrobrasileira presente na Conferência da Organização das Nações Unidas (ONU), contra o racismo e a intolerância, ocorrida em Durban na África do Sul, em agosto de 2001.

Em setembro de 2013, Mãe Stella tomou posse na Academia de Letras da Bahia, a qual foi escolhida por unanimidade em abril do mesmo ano, ocupando a cadeira do ancestral

poeta baiano Castro Alves. Como escritora, publicou diversas obras, entre elas: *E daí aconteceu o Encanto*, de 1988; *Meu Tempo é Agora*, de 1993; *Ôşósi - o Caçador de Alegrias*, lançado em 2006; *ÔWE - Provérbios*, de 2007 e *Ofún*, de 2013. Todas as obras de Mãe Stella tratam da preservação da memória de sua religiosidade e dos aspectos culturais e antropológicos da religião, que envolvem a também história e cultura da Bahia e consequentemente do Brasil.

Mãe Stella inovou mais uma vez os padrões tradicionais, ao lançar em 2017 o aplicativo para *smartphones* intitulado “Orientações de Mãe Stella”. Neste ambiente, encontramos sentenças e provérbios proferidos pela *Yalorisá*, que podem ser lidos ou escutados por uma gravação narrada pela própria. O aplicativo também disponibiliza os *e-books* de sua autoria, vídeos com entrevistas concedidas ou reportagens, além das produções do seu canal “Da cabeça de Mãe Stella de *Oxóssi*” no *Youtube*, onde Mãe Stella e alguns convidados trazem outras orientações, mitos, narrativas, e conhecimentos sobre o universo do Candomblé da Bahia.

Embora os provérbios estejam relacionados em diversas produções de Mãe Stella, duas obras são mais intensificadas pela aparição dos provérbios, elas são *Ôwe - Provérbios* (2007) e *Odu Adajó - Ofún* (2013). A primeira obra trata-se de um livro de compilações de provérbios de origem *yorubá* e outros dos quais não há origem definida, mas são aceitos, resguardados e falados cotidianamente no interior dos Terreiros. A autora informa que “no candomblé, a vivência mítica das divindades é cantada e contada através do que é chamado corpo das tradições orais, do qual os provérbios, *Ôwe* na língua *yorubá*, fazem parte”. (SANTOS, 2012, p. 33).

Já a publicação *Ofún* é o início de uma coleção de dezesseis livros, intitulada *Odu Adajó: Ofún*, onde os provérbios tem profundo sentido religioso e aparecem no corpo de *Qdú* (o destino de cada ser humano que podem ser conhecidos através de jogos divinatórios). O corpo de *Qdú* traz consigo uma linguagem, revelada por poemas, mitos e provérbios de forma que exercem forças determinantes da vida dos indivíduos, permitindo-o uma reconstrução de seu caráter e de suas atitudes. Os provérbios são mensagens de *Qdú*, que trazem orientações de prevenção e reflexão, para garantir uma boa caminhada dos seres humanos aqui na terra. O livro reúne, entre mitos e regras do jogo divinatório, diversos provérbios listados correspondentes ao *Qdú Ofún*, como:

Uma criança não recusa o leite materno; A ave não recusa o convite para o milho; O pênis não recusa o convite para a vagina; Ninguém pode ignorar a picada de uma cobra;

Ninguém resiste à necessidade de tossir; Ninguém ignora a picada de um escorpião; A terra não pode recusar os raios do sol; O pano não pode recusar o ataque violento de uma agulha, Ninguém pode impedir o gato de caçar o rato; Ninguém desobedece ao chamado da natureza. (SANTOS; DOMINI, 2012, p. 98).

Na perspectiva da oralidade tradicional dos terreiros *jejes-nagôs*, os provérbios aparecem nos jogos divinatórios e nas diversas orações e cantigas religiosas dos povos *yorubá*, conhecidas como *orin* (cantigas) e *oriki* (poemas e rezas), que foram assimiladas no Candomblé. Também circula no cotidiano, onde a educação religiosa se manifesta com naturalidade em conversas mais sérias ou mesmo informais, realizadas a porta das casas, durante o lazer ou trabalho. Os provérbios aparecem também nos diversos *itan*, mitos *yorubanos* presentes no Candomblé com fundamentos e propósitos diversos.

Embora Mãe Stella valorize a tradição oral herdada dos ancestrais, ela preocupou-se em grafar seus conhecimentos pela escrita, e justifica que “a tradição somente oral é difícil nos tempos atuais. Até mesmo porque a aquisição da escrita pela humanidade é um ganho e não uma perda”. (SANTOS, 2010, p. 31). Portanto, na sua maestria como educadora e sacerdotisa ela adota as duas formas de amparo da linguagem e complementa: “eu tenho transmitido conhecimento e recebido ensinamentos. A inspiração de escrever *Meu Tempo é Agora* nada é mais do que aquilo que diria a cada um em separado” (SANTOS, 2010, p. 140).

É possível perceber, a partir de Mãe Stella, que nos terreiros o aspecto da cultura africana, onde os gêneros orais são englobados tal como o provérbio, está vivo e muito presente. Dentro da perspectiva educacional, Mãe Stella vê os provérbios como uma forma inteligente e perspicaz de se comunicar e a partir disso também educar. É uma das formas inclusive de reviver esta “pequena África”. Além disso, ela assinala que “os provérbios produzem prazer por possibilitar o registro e fixação de uma sábia mensagem, tendo a energia mental economizada” (SANTOS, 2012, p. 33).

OS PROVÉRBIO NA VOLTA QUE O MUNDO DÁ – SABERES DA CAPOEIRA

“A capoeira está entre as grandes contribuições do Brasil ao imaginário do mundo. Esta é a prova de que o mar leva e o mar devolve; saímos dos porões amargurados dos navios negreiros e voltamos consagrados pela fraternidade da arte”.

(Gilberto Gil, 2004)

A fala do cantor e compositor Gilberto Gil, na época em que presidia o cargo de Ministro da Cultura, revela a importância da capoeira como aprendizado. Ele proverbializa o discurso ao dizer que “o mar leva e o mar devolve”. Neste vai e vem do mar, da composição poética, presente nas cantigas aos ensinamentos dos Mestres, há na capoeira, provérbios para serem escutados, aprendidos, ensinados e pesquisados. Uma vez que para a capoeira existem os fundamentos, que estão baseados nos conhecimentos dos Mestres e estes se pautam pela transmissão oral ou pelas mesmas cantigas poéticas e divertidas.

Diversas opiniões apontam a capoeira como arte, dança e luta de expressão afrobrasileira. Mestre Pastinha disse certa vez: “a capoeira é tudo que a boca come”. A capoeira nasceu na África, mas foi no Brasil que se difundiu decisivamente pela sua trajetória de lutas e expressões das ruas à academia de desportos. Para alguns pesquisadores, ela tem origem do *N'golo*, uma dança ritualística praticada ao Sul de Angola, conhecida como a dança das zebras e que envolvia a passagem de uma menina moça para a vida adulta. Nesta paisagem ocorria a apresentação de dois lutadores em que ambos lutavam em um jogo que envolvia a gesticulação com os pés e braços sempre em ataque e defesa.

Hoje, praticada em todos os continentes, a capoeira se divide entre a Capoeira Regional e a Capoeira de Angola. A primeira foi criada por Mestre Bimba³, durante as perseguições às práticas urbanas da capoeira de rua ainda no primeiro quartel do século XX. A rua sempre teve seu lugar finco pela própria relação de ancestralidade com suas origens africanas, mas Mestre Bimba levou a capoeira da rua para a academia, no sentido de assegurar esta sabedoria. Também achou necessária a adaptação da expressão, incluindo aí alguns elementos que a transfigurou em uma espécie de arte marcial. Atualmente, mesmo que seja praticada em academias, ela sempre retorna a rua em qualquer uma modalidade.

Já a Capoeira de Angola foi, na mesma época, criada por Mestre Pastinha, como uma unidade de resistência e valorização a ancestralidade africana, e seu próprio nome revela este retorno, ou *sankofa*⁴. Também seria praticada dentro de

espaços fechados, como um “Barracão”, mas com presença constante nas rodas de rua, seu espaço ideal.

O criador da Capoeira Angola, Vicente Joaquim Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha nasceu em 1889 em Salvador, filho de mãe baiana e pai espanhol. Segundo as memórias do próprio mestre, ele iniciou na capoeira aos oito anos de idade com um negro chamado Benedito. Mestre Pastinha tinha bastante conhecimento e sua alma de poeta serviu de base para desenvolver a capoeira por ele idealizada fundando em 1941 o Centro Esportivo de Capoeira Angola (CECA). Neste espaço se produziu arte, música, poesia e expressão corporais fundamentadas sempre ao passado, tendo Angola como o ponto referencial para a África presente na capoeira.

É justamente na Capoeira de Angola em que esta preservada a maior parte de um universo africano, em que a oralidade e o corpo obtêm lugar de proeminência. De seu criador, Mestre Pastinha, aos Mestres e Mestras da contemporaneidade, a Capoeira de Angola tem toado um movimento fluxo por sua natureza de contenção aos conhecimentos ancestrais, em que o provérbio circula e sobrevive. Se os provérbios fazem parte do contexto afrobrasileiro, não podia faltar a capoeira pelo seu próprio contexto.

O Mestre Nestor Capoeira, que também é pesquisador de cultura afrobrasileira, já se pronunciou sobre os provérbios no processo de aprendizagem na junção do corpo, da mente e do universo da roda, que se caracterizam por meios da malícia, brincadeiras, memórias e narrativas. Em uma de suas obras, Nestor Capoeira comenta os provérbios que rondam os capoeiras e o aprendizado, assim como ilustra alguns provérbios e suas devidas explicações.

Há também uma atitude mental a ser seguida pelo aprendiz, a qual, sem dúvida, facilitará o seu desenvolvimento - físico, mental, espiritual. Esta atitude esta bem expressa em pequenos provérbios populares que são a essência da filosofia da malandragem. Por exemplo: “Quem não pode com mandinga, não carrega patuá” (cada um deve conhecer seus limites e possibilidades); “Urubu pra cantar demora”, ou o equivalente “Bater papo com otário é jogar conversa fora”, etc. (NETO, 2011, p. 105).

Os provérbios acima citados e explicados pelo Mestre Nestor Capoeira circulam livremente nos diálogos de capoeiristas, de um bate-papo informal às conversas mais sérias. Para Moraes (2009), Mestre angoleiro e pesquisador, a capoeira encontra na espiritualidade ancestral africana uma fórmula de sobreviver em meio ao movimento globalizado, em que as práticas regionais, que desencadearam gradualmente da força

3 Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba) nasceu em 1900 no Bairro de Brotas em Salvador/BA. Foi pioneiro da capoeira no Brasil e fundador da capoeira regional em 1932. Iniciou na capoeira aos doze anos de idade e prosseguiu até o fim da sua vida em 1976. Mas segue bem vivo nas canções e memórias da capoeira. Muniz Sodré, que foi um de seus discípulos, publicou em 2002 a obra biográfica *Mestre Bimba: Corpo de Mandiga*, uma biografia a partir de memórias sobre este herói nacional.

4 Provérbio akan que significa: nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás.

da negritude no país e obteve êxitos em sua propagação mundial. Mestre Moraes (2009) sabe que o provérbio é um nervo ativo nesta resistência afro cultural, da qual os velhos mestres persistem em meio a tantas dificuldades. Ao encerramento de uma entrevista concedida, que foi publicada na série *Encontros – Capoeira* de 2009, ele afirma pelo provérbio que “O baobá envelhece, mas continua imponente na natureza” (MORAES, 2009, p. 175).

Os provérbios inseridos nos ensinamentos da Capoeira revelam a rede de comunicação oral pelos saberes, traçados contínuos da África presente no território brasileiro. Tudo isso se resume, conforme o apontamento de Castro Jr. (2004), na sabedoria que este espaço constitui

[...] um caminho de comunicação vibrante que envolve seus personagens num campo fértil de produção de saberes, e que explica os fenômenos existentes. Os saberes revelam uma força de criação e recriação ordinária do passado em constante comunhão com o presente. Através de uma dimensão estética de educação baseada na descoberta, acontece um sistema de comunicação motora, simbólica e oral” (CASTRO Jr., 2004, p. 150)

No contexto da musicalidade na capoeira, outra fonte de conhecimento onde há a profusão dos poéticos provérbios, que estão presente em inúmeras composições populares ou compostas. Vejamos alguns provérbios presentes em diversas cantigas de capoeira:

“Nem tudo que reluz é ouro, nem tudo que balança cai” / “Aquele que bateu o golpe, nunca teve a sorte de me acertar.” / “Nem toda rasteira da vida, nem a alma sofrida vai me derrubar.” / “Buraco velho tem cobra dentro”.

As cantigas de capoeira solta no ar, entoada pelas sonoridades rítmicas de uma orquestra constituída de berimbau e percussão, conhecida como “bateria”, não se limita somente ao fator, não menos interessante, de levar o jogo ao movimento no espaço da roda. Mas elas servem também como um instrumento pedagógico para a vida do capoeirista, ou para o público em geral, desde que se identifique com a perspectiva coletiva e comunitária da roda de capoeira:

Na roda de capoeira, não se canta por cantar: o canto tem sentido e significado. E o cantor canta a partir do jogo. No canto, acontecem dois momentos complementares: o primeiro momento, em que o cantor puxa o canto; o segundo é o refrão, no qual todos os participantes daquele contexto cantam em conjunto. (CASTRO Jr., 2004, p. 147)

Na literatura encontramos provérbios ou expressões criadas pelos autores com forma proverbiais que fazem parte do contexto da oralidade praticada pelos “velhos capoeiras”

que sobrevivem graças ao imaginário difundido na cultura afrobrasileira. Podemos observar esta sinalização, de comunicações proverbiais com adaptações poéticas, como na obra *Feijoada no Paraíso* de Marcos Carvalho sobre o mítico capoeirista Besouro⁵.

Tio Alípio me ensinou de tudo um pouco. Com a calma do parteiro dos anos que a eternidade é que engendra. Ele era um negro, daqueles uns que olharam bem fundo no olho da maldade e viram a única forma de sair vivo de lá. A capoeira é a arte do dono do corpo e de outros tantos. Pois se não. O que come primeiro, o ardiloso, é o que não é nem nunca foi aquele o pé redondo, o redemunho, o não falado, o tristonho, não. Capoeira é de Deus. Mundo e gentes muitas têm mandinga, corpo tem poesia, pássaro tem bico. Capoeira tem axé. Meu pai e meu mestre me ensinou. E isto não é pouca coisa. Mas mel não conhece flor nem reconhece abelha. O que me ensinou capoeira conhecia. (CARVALHO, 2002, p. 24)

Podemos observar na fala do Besouro, personagem de Carvalho, um entrelaçado de magia, malandragem e frases proverbiais, algumas mais nítidas como: “mel não conhece flor nem reconhece abelha”; outras mais enigmáticas: “O que come primeiro, o ardiloso, é o que não é nem nunca foi aquele o pé redondo, o redemunho, o não falado, o tristonho, não.”

Decifrar e levar ao mundo os provérbios de origem africana difundidos no Brasil, são pontes para a inclusão e respeito a estas sabedorias e frutos da diáspora africana. Percebemos que tanto os protagonistas destas comunidades, ou escritores como Marcos Carvalho, têm se dedicado a não esquecer estes valores da ancestralidade e da filosofia afro.

CONCLUSÕES

Estas pequenas analogias apontadas neste texto, permitem conhecer a presença e a força do provérbio em nossa sociedade, difundida principalmente pela cultura afrobrasileira, que abriga provérbios africanos e assimila outros tantos oriundo de diversas partes do mundo, reinventando-se na contemporaneidade.

O provérbio circula em outras tradições de perspectivas

- Segundo Abib, “No imaginário da capoeiragem e dos capoeiras, não existe figura mais expressiva e representativa do que Besouro Mangangá, Manoel Henrique Pereira por batismo. Ainda hoje muitos duvidam de sua existência. Houve quem afirmasse categoricamente, como o falecido Mestre Cobrinha Verde (Rafael França), ter convivido e aprendido capoeira com Besouro. Apenas recentemente foi encontrada uma prova de sua existência: seu registro de óbito, localizado na Santa Casa de Misericórdia de Santo Amaro da Purificação”. Besouro têm sido cantado nas músicas de capoeira, repercutido na literatura e até no cinema.

afrobrasileiras, tais como o Samba de Roda, o Jongo, e até mesmo nos grupos de hip-hop da cena atual. Sempre com ações e propósitos educativos e de orientação. Propomos aqui apenas algumas observações que podem levar a novos olhares para este fenômeno que devem ser mais apetecidos.

Aqui plantamos uma semente, pois os estudos sobre provérbios nas comunidades afrobrasileiras podem ser observados em diversos campos e áreas de pesquisa, e podem trazer novos detalhes e peculiaridades sobre estes saberes, que finalmente podem ser ensinados inclusive na educação básica. É nesta busca que encerramos como o provérbio encontrado na compilação de Mãe Stella (2010): “O conhecimento é como um jardim: se não for plantado, não pode ser cultivado”.

REFERÊNCIAS

- ABIB, Pedro Rodolpho Jungers. A capoeira e seus aspectos míticos-religiosos. In: **Textos do Brasil n. 14** – Capoeira. BRASIL. Ministério das Relações Exteriores: Brasília, 2005.
- ABREU, Frede, CASTRO, Maurício Barros. **Capoeira** (Encontros). Rio de Janeiro: Azougue Editoria, 2009.
- ANJOS, Rafael Sanzio A. dos. A geografia do Brasil africano, o Congo e a Bélgica – Uma aproximação. In: **Revista Tempo – Técnica – Território**, V1, N3 (2010), P. 1:24
- BRASIL. Ministério da Cultura. **Discurso do Ministro da Cultura Gilberto Gil** - Genebra, em 19 de agosto de 2004, na homenagem ao ano de morte de Sérgio Vieira de Mello. Disponível em: < <http://www.cultura.gov.br/noticias/discursos/index.php?p=837&more=1&c=1&tb=1&pb=1>>. Acesso em: 18 ago. 2017.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: WMF editora, 2008.
- CARVALHO, Marcos. **Feijoada no Paraíso: A saga de Besouro, o capoeira**. Rio de Janeiro: Record. 2009.
- CASTRO Jr., Luís Vítor. Capoeira Angola: olhares e toques cruzados entre Historicidade e Ancestralidade. In: **Revista Brasileira de Ciências do Esporte Campinas**, v. 25, n. 2, p. 143-158, jan. 2004.
- LEPINE, Claude. Os estereótipos da personalidade no Candomblé nagô. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Coord.). **Olóòriṣà** – Escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.
- LODY, Raul. **Candomblé** – Religião e resistência cultural. São Paulo: Editora Ática, 1987.
- LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- NETO, Nestor Sezefredo dos Passos. (Nestor Capoeira). **Capoeira** - a construção da malícia e a filosofia da malandragem 1800-2010 – Trilogia do Jogador. Vol. 1. 2011.
- PAXE, Abreu Castela Vieira dos. **O sistema literário angolano e a tradução semiótica**. Brasília, UnB, (2014). (Comunicação oral).
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Salvador: Assembléia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.
- _____. **Odu Adàjo**: Ofún. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2012.
- _____. **Opinião**. Salvador: Edições A tarde, 2012.
- _____. **Òṣósi** - o Caçador de Alegrias. Salvador: Secretaria de Cultura e Turismo, 2006.
- _____. **Òwé** - Provérbios. Salvador: 2007.
- SODRÉ, Muniz. **Mestre Bimba**: corpo de mandiga. Rio de Janeiro: Manati, 2002.
- _____. **O Terreiro e a Cidade**. Petrópolis: Editora Vozes, 1988.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás** – Deuses Yorubas na África e no Novo Mundo. 6ª ed. Salvador: Editora Corrúpio, 2002.
- XAVIER, Juarez. O papel decisivo das pesquisas para o conhecimento dos valores ancestrais afrodescendentes. In: BRAGA, Maria Lúcia Santana, SOUZA, Edileuza Penha de, PINTO, Ana Flávia Magalhães. **Dimensões da inclusão no Ensino Médio**: mercado de trabalho, religiosidade e educação quilombola. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

CURRÍCULO

* Doutorando em Comunicação pelo Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade de Brasília (UnB). Professor de Teorias da Comunicação da Universidade Católica de Brasília (UCB).

Autor | AuthorAlain Pascal Kaly*
alansanoli@gmail.com**A CONSCIÊNCIA NEGRA: PERIGOS OU SALVAÇÃO DA NAÇÃO?****BLACK CONSCIOUSNESS: DANGERS OR SALVATION OF THE NATION?**

Resumo: A humanidade presenciou a “criação” de três mapas do surgimento do ser humano: a) o surgimento do ser humano na África Oriental cujas caminhadas para povoar as diversas partes do mundo inauguraram a “primeira globalização”; b) a conversão do Constantino ao Cristianismo e a expansão do Cristianismo romanizado, que deslocou o mapa do surgimento do ser humano da África para o continente euro-asiático, ao mesmo tempo branqueando o ser humano e, finalmente, o terceiro e último mapa foi criado pelo navio negreiro a partir do século XV. Por isso que ter a Consciência Negra implicaria ter a consciência de pertencer à humanidade surgida na África; a unidade da raça humana/universal; ter a consciência do que a gênese histórica do monoteísmo judeo-cristão faz parte da história do continente africano e dos africanos brancos e pretos. E, finalmente, o negro criado pelas brutalidades coloniais – tráfico, escravização e colonização territorial – foi um dos pilares da modernidade do que se denominou hoje de mundo ocidental: as revoluções políticas, industriais, culturais e filosóficas.

Palavras-chaves: brutalidades coloniais, raças, consciências em gueto, universais.

Abstract: *Humanity has faced three ‘creation’ maps since the beginning of humankind: 1) the appearance of the first human being in East Africa, whose migrations in order to people the various parts of the world started the ‘first globalisation’; 2) Constantine’s conversion to Christianity and the spread of Romanised Christianity relocated the map of the origins of humans from Africa to the Euro-asiatic continent, meanwhile whitening humankind; finally, the third and last map was created with the slave ship as from the fifteenth century. In this way, having a black consciousness means having the consciousness of belonging to humankind as it appeared in Africa; to the unity of the human/universal race; and having the consciousness that the historical genesis of Judeo-Christian monotheism is part of the history of the African continent and of both black and white Africans. Finally, the black man generated by colonial brutalities - the enslavement, the slave traffic, and territorial colonisation - has been one of the pillars of what has been called today’s Western world: the political, industrial, cultural, and philosophical revolutions.*

Keywords: *colonial brutalities; races; ghetto and universal kinds of consciousness*

À pergunta, “pode-se viver sem identidade e sem passado?” Muitas pessoas riem enquanto outras ficam sem vozes. É verdade que primeiramente, a pergunta pode surpreender e até desestabilizar pois, se os historiadores nos impõem que é impossível viver sem o passado, os magistrados nos intimam de declinar nossa identidade, enquanto que a sociedade nos inculca que ela mesmo é somente uma floresta densa cuja cada árvore genealógica comporta vários indivíduos em forma de galhos. Tudo isso é conforme a uma certa realidade que não poderia ser confundido com a realidade. O desconhecido é a realidade de qualquer encontro. A priori, só se pode ter ideias (preconceitos, julgamentos, etc.) sobre o outro, a identidade, o passado, e a personalidade somente são conhecidos posteriormente. (...). Mas pode-se dizer “os pretos” como se tratava de uma espécie diferente, como se tratava de um conglomerado de indivíduos todos parecidos? Além disso, o que é um “preto”? O que um “Preto”? O que é ser um “Preto”? Quem são os “Pretos”? “Os Pretos” fazem parte da humanidade? Bassidiki Coulibaly (2006, 14-16). Tradução livre do autor.

Começarei por agradecer pelo convite e sobretudo a indicação do meu nome pela colega Aline Maia. Vou tentar fazer de tudo ao longo do texto para não a decepcionar.

Contudo, o texto vai ser a primeira tentativa de sistematização do novo caminho analítico que venho cavando para assim desconstruir alguns dos pilares das identidades mortíferas, como diria Amin Maalouf (1998). Por isso que trabalharei com longas durações não por um pedantismo barato, mas para evitar os perigos analíticos de focar a “África Atlântica”; quer dizer os pontos de partidas dos milhões de africanos transbordados para o Novo Mundo como diria Edouard Glissant (1996). Este contexto fez e continua fazendo acreditar que o continente africano é um continente exclusivamente de **pretos/as; de oralidade e de práticas “religiosas politeístas e pagãs”**. Um continente que não contribuiu em nada na civilização da humanidade.

A mulher africana foi a criadora da religião por isso que ela é a detentora do mistério divino. É por isso que toda a espiritualidade africana tem por sustentáculo a mulher. (THIEBEAUD OBOU, 2015, p. 224 - Tradução livre do autor).

Nayan Chanda (2011, p. 28) no primeiro capítulo intitulado “O começo africano” visa mostrar que independentemente dos diferentes fenótipos e, sobretudo da cor da pele, a existência de uma só raça humana:

Enquanto vagavam lenta e interminavelmente por planícies cobertas de gelo, estepes varridos pelo vento e montanhas nevadas, os aldeões perderem a aparência bronzeada. Os cabelos e os olhos mudaram de cor gradualmente, e até mesmo a for-

ma dos rostos e corpos foi transformada.

A citação contém várias informações, mas decidimos focar na principal delas: os seres humanos que começaram a caminhar para fora da África eram de cor preta e as mudanças foram acontecendo ao longo de milhares de anos e das diversas bifurcações geográficas e sobretudo das condições climáticas nos locais de sedentarização. Apoiando-se nesta reflexão, fica claro que as mobilizações políticas de lutas das pessoas, independentemente, da classe social, do gênero e especialmente da falsa pretendida raça, mas sobretudo da origem geográfica, deveriam focar no que diz respeito à humanidade e ao humanismo.

O trabalho de Chanda é inovador em termos de fontes e de análise por priorizar os trabalhos da ciência biológica. O mesmo pesquisador apoiando-se nos trabalhos pioneiros de Allan Wilson e de Rebecca Cann com as amostras de DNA mitocondrial (DNAMt) de placentas coletadas nos hospitais de vários países foram revelando que a África não foi somente o continente de partida do ser humano, mas também que a Mãe de todos os seres humanos era africana:

O resultado da pesquisa de Wilson e de Cann foi uma bomba. Reconstruindo a árvore genealógica humana de cinco populações geográficas, eles descobriram que todas as cinco eram frutos de uma “mulher que teria vivido há cerca de 200 mil anos provavelmente na África.” Inevitavelmente, embora enganosamente, a imprensa a chamou de “Eva africana”. Na verdade, como a definiu James Watson, ela foi a “tataravó de todos nós, que viveu na África há cerca de 200 mil anos. Ela obviamente não era a única mulher viva na época: apenas a de maior sorte, porque sua prole sobreviveu para povoar o mundo, enquanto a descendência de outras mulheres se extinguiu. Ou, em termos genealógicos, suas linhagens sofreram um “colapso de pedigree.” Filhos das três diferentes linhagens de filhas – identificados pelos marcadores de DNAMt L1, L2 e L3 – hoje povoam o mundo. Enquanto as duas primeiras linhagens são as principais responsáveis pela população africana feminina, todas as mulheres não africanas do mundo carregam em suas células a herança das duas filhas da linhagem L3 – M e N. (CHANDA, 2011, p. 34).

Para os fervorosos nacionalistas e os crentes ao pertencimento orgulhoso racial, o livro de Nayan Chanda torna-se emblemático na medida em que os resultados dos testes de DNA levam todos de volta ao primeiro ponto de origem do ser humano: o continente africano:

Os chineses se acreditam descendentes do lendário imperador Amarelo, que unificou as tribos da China no terceiro milênio. Jin e seus alunos saíram em campo e coletaram amostras de DNA de 10 mil homens. Não foi encontrado nenhum desses cromossomos Y nada incomum. “Nós procuramos”, disse Jin depois, “simplesmente não está lá.

Os homens modernos se originaram na África. (CHANDA, 2011, p. 34)

Dos movimentos migratórios para fora da África originaram as primeiras civilizações, práticas religiosas, normas de parentescos... Isso faz também com que a História da África é a única história da humanidade que qualquer pessoa em qualquer parte do mundo pode se reivindicar por ser descendente do que o próprio Chanda denominou como o “trem” da primeira globalização¹. Contudo, é fundamental destacar que se na atualidade tornou-se quase natural aceitar que os primeiros seres humanos que partiram da África eram de cor preta, na década de 1970, Cheikh Anta Diop enfrentou até a sua morte em 1987 o mundo científico ocidental que nunca acreditou naquela tese. Ele defendia que as condições climáticas naquela região não permitiam biologicamente que os primeiros seres humanos fossem de cor branca porque não teriam como suportar as radiações solares.

Partindo do trabalho de Chanda, como um ser humano deveria ser educado? Como Branco? Negro? Amarelo? Ou a educação em relação à consciência deveria ter como base a nacionalidade, o pertencimento étnico? Mas ao mesmo tempo como não ser educado como branco se isso é sinônimo de privilégios e de zonas de conforto material, cultural, epidermicamente, mental, emocional, psicológico e até juridicamente? Como não ter a consciência de índio, negro se isso por si só quer dizer um ser inferiorizado, subjugado e vivendo quase eternamente à margem em termos de cidadania? Contudo, é importante destacar que se todos os testes de DNA levam à unicidade de uma raça humana originária da África, mas também é, ao mesmo tempo, indispensável destacar que os livros sagrados (Torá, Bíblia e o Alcorão) das religiões ditas universais criaram raças cujos pontos de partida não seriam o continente africano como também a cor da pele não seria preta. Nos subconscientes a cor dos primeiros seres humanos criados por Deus (Adão e Eva) é branca e ao mesmo tempo os mapas dos espaços geográficos da criação foram drasticamente deslocados para fora do continente africano. Mas seria

1 Durante os debates calorosos sobre a aplicabilidade das ações afirmativas e as cotas no Brasil, a ciência biológica foi interpelada e fez o papel ideológico vergonhoso. Fizerem o teste com sambista e intérprete Neginho da Beija-flor do Rio de Janeiro e disserem que ele tinha mais DNA europeu que africano. O próprio que não tinha a noção do que estava em jogo gritou de alegria patética. Acontece que caso os mesmos cientistas tivessem feito os testes de DNA com qualquer branco brasileiro, o resultado o mandaria para o continente africano como o que aconteceu com os chineses orgulhosos das suas culturas milenares. Mas o pior foi o fato dos pesquisadores terem calado sobre a existência nas décadas anteriores de ações afirmativas e cotas para os brancos nas universidades públicas nos cursos de agronomia e veterinária: a chamada a Lei do Boi.

a verdade ou há leituras e interpretações ideológicas dos livros sagrados para expulsar mentalmente as pessoas não brancas e sobretudo de cor preta das áreas habitáveis por seres humanos descendentes das criações divinas? Seria então o título do livro de Serge Bilé – *Si Dieu n’aimait pas les noirs: Enquête sur le racisme aujourd’hui au vatican* – uma pura provocação analítica ou veicularia as verdades veladas, no entanto, fortemente pensadas e acreditadas?

Os acontecimentos políticos do Egito começavam a influenciar duradouramente a religião do país. Os sucessos militares do grande conquistador *Tutmés III* haviam feito do Egito uma potência mundial; o reino tinha anexado ao sul, a Núbia, ao norte a Palestina, a Síria e uma parte da Mesopotâmia. Este imperialismo refletia-se agora na religião, num universalismo monoteísmo. Uma vez que os cuidados do faraó, para além do Egito, se alargavam agora para à Núbia e à Síria, também a divindade tinha de perder a sua limitação nacional, e assim como o faraó era o único dominador, não limitado, de todo o mundo conhecido dos egípcios, também a nova divindade dos egípcios tinha de adquirir essa característica. (SIGMUND FREUD, 1976, p. 49)

Há alguns anos atrás, fui procurado por uma colega na cantina do nosso instituto das humanas. Se apresentou e perguntou: “você é o professor de história da África?” respondi que sim e a sua segunda pergunta foi: “Dá aulas sobre as religiões africanas?” Respondia maliciosamente que não. “Que pena, teria sido a tua aluna” após essa frase, simplesmente, levantou, se despediu e foi embora. Aquele encontro me marcou por me convencer de novo de que a referida África ou as referidas África(s), como dizem os grandes “especialistas” é aquele continente cuja História começou com a chegada do europeu no século XV. É a África da oralidade, das magias e das práticas religiosas selvagens e sobretudo do Candomblé cultuado em todo o continente.

Anos depois, no de mês de agosto de 2017, por estar vestido aquele dia de “roupas africanas”, fui abordado por uma estudante negra que usava todos os guias dos seus santos e vestida de branco. No que para mim era somente minhas roupas como quaisquer outras roupas, ela via nisso um comum pertencimento religioso de matrizes africanas. Fiz um leve sorriso e continuei minha caminhada. Para aquela estudante, e que não deve ser a única, o continente africano é exclusivamente a África Atlântica caracterizada por: religiões politeístas², oralidade e habitada somente por pretos. Muitos estudantes

2 Sobre esta temática ver a reflexão de Alain pascal Kaly (Da espiritualidade à fé na África Ocidental: os “dilemas” das sociedades “animistas” no mundo moderno). In: <http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos/ALAIN-artigo.pdf>

orgulhosamente católicos e muçulmanos oriundos de diversos países africanos costumam, por falta de uma sólida formação, ratificar e legitimar essas “verdades científicas” sobre a adoração de múltiplos deuses na África. A presença de diversas igrejas cristãs de variadas denominações naquele África desconhecida do Cristo morto para salvar os homens, da sua palavra e do Deus único tornou-se uma das mais lucrativas industriais. Ser divinamente escolhido para ser missionário – “levar a palavra de Deus para aquele continente sofrido” – naquela África virou uma das mais lindas dádivas divinas que Deus pode conceder a um homem ou a uma mulher de Deus³.

Sigmund Freud no seu livro *Moisés e o monoteísmo* inaugura um debate exigindo muitos cuidados analíticos: a origem africana do monoteísmo. O pensador salienta que contrariamente ao “cientificamente” naturalizado, o povo hebreu descobriu o monoteísmo no Egito. E que foi o Moisés um egípcio que teria introduzido as suas práticas monoteístas aos hebreus. Segundo Freud, Moisés para ter acesso a este monoteísmo inaugurado pelo faraó Akhetaton conhecido por Aton devia pertencer a alta elite da esfera real. Ora, a decisão radical de Aton de cultuar um só Deus com o seguinte hino: “Ó tu, deus único, junto do qual não há outro”, provocou insatisfações generalizadas nas classes dos sacerdotes e de todos os grandes especialistas dos cultos dos numerosos deuses egípcios e também da própria população. Além da religião monoteísta, Moisés, segundo Freud teria também introduzido a circuncisão que era uma prática na antiguidade exclusivamente egípcia. É importante salientar que quando se interpela analiticamente o Antigo e o Novo Testamento, algumas passagens recolam o continente africano no berço da religião judeu-cristã. Segundo o Antigo Testamento, no Jardim do Éden, quer dizer a Casa de Deus, havia um rio para regá-lo. Ele era dividido, segundo a Bíblia, em quatro braços: Fison era o primeiro que passava por Hévila, o segundo braço do rio era Geon que circundava toda a região de Cush, o terceiro é o rio Tigre e o último era o Eufrates. Coincidentemente, os quatro rios faziam parte do domínio territorial egípcio. Percebe-se que geograficamente o que é na atualidade a Europa ideologicamente berço do Cristianismo não fazia parte da Casa de Deus. Como explicar então o deslocamento geográfico, ideológico, emocional e mental não somente dos mapas da cristandade do continente africano, mas também a *desumanização* e a expulsão de seres humanos de cor preta da Mesa da Ceia dos Humanos?

3 Muitas igrejas evangélicas brasileiras estão trazendo jovens daquela África sofrida por desconhecer o Cristo e sobretudo a palavra de Deus como amostras do sucesso do trabalho civilizacional. Novos formatos, clichês do século XIX. Vide o excelente romance de Ferdinand Oyono: *Le pauvre Christ de Bomba*.

A segunda passagem da Bíblia que recola mais uma vez o continente africano no cerne do Cristianismo ocorreu com o exílio sugerido por Deus em sonhos a José e Maria para fugir com o menino Jesus para o Egito onde ficaram até a morte do rei Heródoto. Mas porque Deus teria mandado José, Maria e o menino Jesus/hebreus para voltar às terras cujos seus ancestrais foram escravizados? Seria para que o menino Jesus possa enraizar no ponto de partida do monoteísmo e a árvore genealógica de Moisés? Freud afirma que, no tempo de Aton, se entonava este hino: “Ó tu, Deus único, junto do qual não há outro.” Apoiando-se no trabalho de Freud e mais tarde de Cheikh Anta Diop (*Nation nègres et culture*) e da Bíblia, vai ficando claro que contrariamente ao veiculado, afirmado pelos estudantes africanos orgulhosamente cristãos ou muçulmanos, os pregadores de ambos os sexos espalhados naquela África ou trazidos para o Brasil, o continente africano constituiu um dos pilares principais das religiões monoteístas (Judaísmo e mais tarde o Cristianismo). É importante também salientar que o Islã ao chegar na África no século VIII toma novas reconfigurações e que foram os convertidos africanos que colonizaram o mundo ibérico durante quase oito séculos. Foram eles que introduziram as plantas da cana de açúcar e do café domesticado na Etiópia como também as técnicas de produção do açúcar e do café⁴.

Pode-se dizer que o Judaísmo e o Cristianismo fazem parte da historiografia do continente africano e dos africanos. A historiografia do Judaísmo e dos hebreus é também a historiografia do continente africano como também a historiografia do mesmo continente é também a historiografia dos hebreus/judeus. As diásporas africanas podem e devem também se apropriar desta historiografia do Judaísmo-cristão e do Cristianismo por fazer parte do patrimônio cultural e civilizacional deles devido ao lugar central que o continente africano e os africanos ocuparam durante os processos de estruturação e consolidação destas religiões monoteístas. Por isso que não me encontro naquela África ou África(s) que a minha colega, aquela aluna negra e os grandes “especialistas” das culturas e das religiões africanas querem me aprisionar em termos de identidades e dos Deuses.

Mas é importante destacar que os grandes “especialistas” dos africanos e do continente africano continuam organizando palestras e seminários sobre a chegada dos portugueses e a expansão do cristianismo: as missões. E porque há, ainda, a insistência do que o cristianismo chegou à África com a chegada dos europeus no século XV? O que estaria em jogo ao apagar o continente africano dos mapas da cristandade? Limitações em cultura histórica ou trabalho ideológico bem estruturado

4 Sobre isso ver o trabalho de Alain Pascal Kaly (2016).

tendo por finalidade legitimar um dos pilares da escravidão e da colonização? Fazer o negro brasileiro acreditar que a África Atlântica não teria nada a ver com as religiões monoteístas que teriam surgidas no mundo?

Dominique Arnaud no seu livro - *Histoire du Christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles* – e George Jehel no seu artigo – *Les étapes de la disparition du christianisme primitif en Afrique du Nord à partir de la conquête arabe* – e Robin Daniel – *L’héritage Chrétien en Afrique du Nord. Une étude historique à partir du premier siècle jusqu’au Moyen Age* – salientam que as práticas do cristianismo sempre foram presentes em diversas partes do continente desde o seu início. Entretanto, segundo Robin Daniel (2008) e Georges Jehel, os estudos tendem a situar o cristianismo quase que exclusivamente na parte do norte do continente – a “África Branca” – ora as práticas do cristianismo chegavam até as fronteiras do deserto do Saara. Contudo, é importante salientar que fazer do deserto do Saara uma fronteira intransponível entre a África Atlântica e a África “branca/árabe” foi e continua sendo de ordem puramente ideológica.

O cristianismo faz parte do rico patrimônio norte-africano, as pregações do Cristo já eram conhecidas e aceitas no continente bem antes que o seu ensinamento chegue à Europa do Norte, na América e no Extremo Oriente. De fato, cinquenta anos somente após o sermão que o Cristo pregou na montanha, o Evangelho já tinha enraizado no solo da África do Norte: era a fé vulnerável de uma minoria perseguida. [...] Os governadores e os magistrados romanos faziam de tudo para acabar com a igreja, com os responsáveis cristãos e forçar os praticantes a realizar os cultos pagãos. A fé sólida e as atitudes cristãs materializadas fizeram com que no Terceiro século após Jesus Cristo, boa parte da população do que corresponderia na atualidade da Tunísia, da Argélia, da Líbia e do Marrocos foram reconhecidas como sociedades cristãs. (ROBIN DANIEL, 2008, p. 7)

É importante salientar, como bem defende Samir Amin (1985) e Boubacar Barry (1985), que o aquele deserto nunca foi uma barreira intransponível. Bem antes da era cristã, já era um espaço de intensos intercâmbios por constituir grandes rotas comerciais. Ora, os produtos comerciais sempre trouxeram consigo as práticas culturais. Por que o cristianismo cultuado na África do Norte não poderia se expandir via as rotas comerciais para outras partes do continente? E contrariamente ao veiculado por intelectuais nortes-africanos e muitos africanistas, o norte do continente era e continua sendo habitado por africanos de cor branca e de cor preta e judeus brancos africanos.

Freud salienta que o Egito era a maior potência mundial

cuja extensão territorial envolvia grande parte do que é conhecido na atualidade como Ásia e o Oriente. Contudo é importante destacar que o Egito faraônico era também a potência das ciências. Cheikh Anta Diop (1981), Theophile Obenga (1990) e Yoporeka Somet (2005) vão mostrando que os grandes pensadores gregos (PYTHAGORE de Samos, Thalès de Milet, Platon, Xenophane de Colophon, Anaxagore de Clazomènes, Héraclite d’Ephèse...) passaram anos no Egito para aperfeiçoar suas respectivas formações. J.R. Harris (1993) salienta que Homero relatava que os egípcios já praticavam uma medicina sofisticada como também tinham um o conhecimento aprofundado e diversificado das drogas. Isso mostra que quando Freud destaca que o Egito era a maior potência, não se referia somente à potência militar, mas sim ao seu desenvolvimento em diversos setores do conhecimento científico, o seu arquivamento com a criação da primeira biblioteca da humanidade e também cultural. Emanuel Araújo, no seu livro *Escrita para a eternidade*. A literatura no Egito Faraônico, afirma que já existiam os seguintes gêneros literários: fantástica, aventura, dramática, crítica, gnômica e lírica. Ora, lendo atentamente o livro, o leitor vai percebendo que Araújo não pretende somente introduzir para os universitários brasileiros alguns dos textos clássicos do Egito faraônico, mas fazer um trabalho de descolonização mental deslocando geograficamente da Grécia e de Roma os gêneros literários atribuídos aos pensadores destas localidades da Europa. Isso ajuda desconstruir as crenças assentadas em todos os sentidos segundo as quais o continente africano é exclusivamente a “terra” da oralidade e do animismo.

Michel Onfray⁵ (2017, p. 119), no seu livro que parece exclusivamente focar analiticamente como se inaugurou o longo processo que lançaria os pilares da decadência do mundo ocidental, fornece ao mesmo tempo as fontes da especificidade do Cristianismo que retirou ideologicamente do mapa não somente o continente africano, mas também os não brancos da mesma religião. O mesmo pensador afirma que foi Diocletien quem primeiro começou a sacralizar o poder romano: raras aparições em público, intervenções majestosas, as pessoas tinham que ficar prostrado diante do rei e as pessoas beijando o seu manto. Ele fez do latim a língua oficial do império. “Não se submeter a estas marcas de subjugação transformava a pessoa em suspeita. Tudo para o Cristo deles, os cristãos negam de se submeter a essas manifestações de fidelidade ao poder temporal imperial.” É necessário destacar que os primeiros mártires

5 Agradeço carinhosamente minha colega e amiga Luciana G. Mendes que me trouxe e me ofereceu o livro.

cristãos eram africanos: Perpetue, Felícia, Satorus, Saturninus e Revocatus de Cartago⁶. Onfray (2017, p. 121) salienta que a perseguição contra os cristãos se deveu ao fato, segundo as autoridades romanas, de que estes se posicionavam pela “negação de ser membros da comunidade civil, cívica e não se sentir membros do que será denominada mais tarde de Nação.” Por isso que a conversão de Constantino, segundo Onfray (2017, p. 132-133), seria puramente por estratégia militar. Mas ao mesmo tempo, ela inaugura os processos do que viria a ser a branquidade por proporcionar um duplo deslocamento dos mapas da cristandade: a) Roma torna-se a capital do cristianismo e responsável da sua expansão; b) ao se fazer confeccionar uma cruz dá início à arte cristã; c) sacraliza e sobretudo politiza o Cristianismo e finalmente faz da nova religião uma religião belicosa que lança algumas das bases dos processos de hierarquização das pessoas, das línguas, das culturas, das nações... Pode-se matar os não cristãos em nome de Deus. Práticas estas que foram usadas séculos depois nas Américas a partir do século XV e diversas partes do mundo majoritariamente contra os povos ditos pagãos:

Aí porque, tomando todos os cuidados para não ser batizado, o que seria a marca cristã da conversão da religião cristã, mas foi somente no seu leito, algumas horas antes da sua morte, no dia 22 de maio de 337, Constantino aceita o batismo não somente como um seguro-vida pessoal e espiritual para o Além, mas como uma garantia política do ser, da duração e da perenidade da sua obra histórica. Ao se converter, ele converte o império; convertendo o império, ele mata Roma e ele sabe disso porque ele cria Bizâncio; matando Roma como centro do mundo, ele cria a civilização judaico-cristã que ele deseja estender ao mundo; agindo desta forma. Ela dá o impulso do que viria a ser o Ocidente. O Baixo-império sobreviveu, não houve a antiguidade tardia, mas um colapso daquela civilização criada por Romulo e Remo em 733 antes da era cristã. Da Roma palatinal de 753 antes do Cristo à Roma de Milão em 313, via a República de César e o império de Augusto, Roma sobreviveu onze séculos. [...] É o início festivo inaugural e fundador da nossa civilização judaico-cristã. (ONFRAY, 2017, p. 132-133 - tradução livre do autor)

A reflexão de Onfray traz numerosas informações que deveriam ser analiticamente exploradas, contudo as principais são: o deslocamento definitivo e o assentamento do mapa da cristandade na Europa inaugurando assim: “Nós os civilizados e eles”; os processos de hierarquizações e da sacralização das Línguas e línguas, das Religiões e religiões, dos Costumes

6 Santo Maurício era um soldado cristão copta de Tebe/Egito morto no terceiro século por recusar em nome da fé cristã de matar os recentes convertidos ao cristianismo no norte das Alpes. Ele é muito celebrado em vários países da Europa. Será que se sabe que ele era negro?

e costumes, das Civilizações e civilizações, das Pessoas e pessoas baseadas na fé praticada e nos fenótipos. Foi este cristianismo belicoso que balizou os caminhos e as “raças” que o Navio Negroiro pavimentará legitimamente séculos depois. Foram os pontos de partida dos escravizados africanos para o Novo Mundo que denominei da África Atlântica. Não seria o cristianismo belicoso de Paulo, de Constantino e dos “descobridores” das Américas que lançaram as bases das lutas por procurar e fomentar as consciências de gueto; supra nacionalistas, as consciências mortíferas como diria Amin Maalouf por centrar nos falsos pertencimentos comuns raciais, religiosos, “nacionalistas”, étnicos e sociais em detrimento da unidade da raça humana como bem apontou Nayan Chanda em nome dos interesses econômicos, ideológicos e sobretudo de poder?

A consciência negra é um estado de espírito e um meio de vida, o grito mais positivo emergido do mundo negro há muito tempo. Sua essência é a tomada de consciência pelo homem negro da necessidade de se organizar coletivamente com os seus irmãos contra a opressão deles – a pele preta deles – e de agir enquanto grupo a fim de se livrar das correntes que os mantêm numa condição de servidão perpétua. (STEVE BIKO, 2014, p. 141)

O século XV inaugurou uma nova era que vai (CHANDA, 2011) lançar as bases dos reencontros brutais e desumanizantes de primos separados há milhares de anos desde a saída da África das primeiras levas de seres humanos que deixaram aquele continente para povoar a humanidade. Nos séculos seguintes milhões de africanos mas também de plantas, aves, nozes, grãos, animais, árvores, técnicas, tecnologias e saberes... foram transplantados para o Novo Mundo (JOSEPH E. INIKORI, 1976, 2002; PAUL GILROY, 2001; MARCUS REDIKER, 2011) cujos lucros das vendas e dos trabalhos nas *plantations* constituírem os principais pilares das revoluções (ERIC WILLIAM, 2012; BOUBACAR BARRY, 1988; EDOUARD GLISSANT, 1996; C.L.R. JAMES, 2012; CLAUDE RIBBE, 2008) culturais, demográficas, linguísticas, religiosas, políticas no contexto das revoluções americana e francesa, econômica e industriais. O que estaria ideologicamente em jogo para que os “grandes” historiadores – Thompson, Eric Hobsbawm ... – nunca relacionaram as revoluções industriais, a formação da classe operária, a revolução americana e francesa com a escravidão?

Os mares e o Oceano Atlântico passaram a ser pontes de intercâmbios forçados ou voluntários interligando e ligando o Novo Mundo, a África e a Europa. Por isso que o capitalismo nasceu das entranhas nauseabundas do navio negroiro que carregava também as crenças ideológicas da existência das raças e sobretudo suas hierarquizações (DAVID ROEDIGER,

1994) já lançadas e disseminadas pela religião judaico-cristã desde a conversão do imperador romano Constantino no século IV. Mas, Edouard Glissant chama bem atenção do que foi do *gouffre* que nasceu o tudo-mundo que possibilitou brotar as identidades imprevisíveis e inesperadas das quais deveria surgir as consciências universalistas, a beleza do mundo e humanistas, como defendeu Léopold Sédar Senghor (1969).

A partir do século XIX, novas ciências (História, Antropologia, Etnologia sobretudo) foram criadas e interpeladas pela própria Europa (FIRMIN, 2003; NGOENHA, 2014) para legitimar a excepcionalidade da “raça branca” e da civilização euro-americana em relação às ditas civilizações não brancas e sobretudo não-cristãs. Estes contextos sócio-políticos brutais e ideológicos foram cavando e gravando nas mentes e marcas visíveis e invisíveis nos corpos e nos planos psicológicos e psíquicos crenças inabaláveis da necessidade de mobilizações políticas em nome da consciência racial, étnica, de classe e de gênero em detrimento da unicidade da humanidade e do humanismo por impossibilidades emocionais, epidérmicas e psicológicas de compartilhamentos com a cultura do outro, das diferenças do outro, das opções sexuais do outro, das práticas religiosas do outro e sobretudo na incapacidade de tocar e olhar carinhosamente e respeitosamente o outro⁷. Por isso que concordamos com Senghor quando salienta que o maior problema da segunda metade do século XX foi o subdesenvolvimento mental. Diante do acirramento de conflitos e de instabilidades sociopolíticas das nações, podemos sustentar que o subdesenvolvimento mental continua sendo uma das razões. “De onde vem o maior problema, definitivamente é o da cultura. Desta cultura que é simbiose: enraizamento em si e abertura para com os outros.” Ora, a incapacidade de tocar carinhosamente o outro, de compartilhar suas crenças religiosas, trocar... constitui a materialização do subdesenvolvimento mental. Ora, trabalhar exclusivamente em prol da consciência negra, branca, indígena, amarela visaria impossibilitar o surgimento do que Glissant denominou da filosofia da relação e Senghor da civilização do universal.

Mas como não ficar atentado de enveredar filosoficamente e politicamente por este viés das identidades *guetizadas* com os perigosos becos sem saída quando a pessoa ou o grupo é o produto do ato de nomear, como diria Lavou (2004)? Ele defende que nomear é um ato de violência simbólica porque as categorias usadas trazem consigo o poder de subjugar, hi-

erarquizar e classificar. O “negro” e o “índio” no caso do nosso interesse são, segundo o mesmo pensador as identidades pré-construídas ideologicamente e historicamente:

“A gênese histórica destas duas categorias (Índio e Negro) está bem conhecida para que não se pode perder tempo. Elas são na realidade atreladas à história política e econômica da colonização e da escravidão (XV-XIXe. séculos).

E como trabalhar então uma consciência negra na medida em que já veio negatizada e imposta? Neste caso, a consciência negra visaria em primeiro lugar fornecer as condições intelectuais, psicológicas, psíquicas, emocionais e culturais para que os ideologicamente enclausurados desumanamente se livram das diversas formas de complexo de inferioridade imposta; da insegurança, da autoestima baixa, das correntes mentais que lhes incapacitaram de transpor mentalmente, psicologicamente e psiquicamente as fronteiras invisíveis e visíveis. Essas condições que aprisionam atrofiam ao mesmo tempo a mente e as capacidades racionais que tornam quase impossível o surgimento de pensadores, de gestores, de cientistas⁸, de políticos, de visionários e de inovadores excepcionais capazes de mudar drasticamente os rumos dos seus respectivos países e do mundo por causa da cor da pele, da religião, do grupo étnico, do sexo, da opção sexual... Caso isso seja a principal finalidade do trabalho em prol de uma consciência negra, é importante mencionar que o resultado visaria recolocar o grupo na Mesa da Ceia dos humanos na qual os intercâmbios e os compartilhamentos das riquezas culturais levaria o Estado para seguros caminhos da democracia e da estabilidade sociopolítica. Contudo esta democracia somente pode ser atingida quando, segundo Steve Biko (2014, p. 88) os oprimidos passam a não ser somente visibilizados esporadicamente, mas sim tendo efetivamente uma participação concreta nos rumos do país. Ao reunir as condições para que cada cidadão possa se emancipar plenamente, o Estado ou a Nação somente poderia se construir havendo capacidades naturalizadas de compartilhamento das diferenças impulsionando sempre irremediavelmente a abertura dos seus cidadãos como do próprio Estado e da Nação⁹. Contudo, é importante salientar que o sucesso desta empreitada passaria obrigatoriamente pela profunda reformulação do

7 Há no Brasil, posso generalizar, um medo ou a incapacidade epidérmica de sentar num transporte público ao lado de uma pessoa de cor preta de sexo masculino. Até o outro preto evita sentar ao lado de um outro preto.

8 Vide o excelente livro de Margot Lee Shetterly, *Estrelas além do tempo* (2017).

9 Há alguns anos atrás, o trabalho de Axel Honneth – luta pelo reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais – foi por modismo usado para analisar as lutas dos movimentos sociais negros, contudo analiticamente ele não atende por não poder abarcar as importância destas lutas nos alargamentos das fronteiras da democracia.

sistema educacional: “A história de um povo, o seu passado, a visão que este povo tem de si e as esperanças que ele deposita no seu futuro estão sempre interligadas” (BIKO 2014, p. 88).

Caso contrário, há atrofiamento e regressão doentia dos indivíduos e instabilidades sociopolíticas do Estado e da Nação. No contexto brasileiro, a consciência negra seria de fundamental importância caso ela torne-se uma alavanca para implodir as minis barreiras, minis fronteiras institucionalmente e ideologicamente plantadas para criar e consolidar as zonas desumanizantes e as prisões identitárias como diria Bassidiki Cloulibaly (2006). Somente assim, os membros destes grupos poderiam iniciar os processos mentalmente sadios de abertura ao outro iniciando assim o processo da reconciliação da nação e a sua abertura ao mundo.

Ao longo dos processos das independências das Américas, exceção do Haiti, leis jurídicas, crenças ideológicas “cientificamente fundamentadas” nas Ciências e na religião judaico-cristã, as normas políticas foram sendo elaboradas e institucionalizadas para a constituição de sub-humanos vivendo somente nos territórios dos seus respectivos Estados. Contextos esses que vão ser as marcas que assolaram ao longo do século XX o negro em vários países das Américas e fortemente no Brasil, mas de uma maneira sofisticadamente elaborada para que os cortejos dos processos desumanizantes e cotidianamente brutais e brutalizantes pareçam erros colaterais sem gravidades.

O fim da Guerra Fria materializado pela queda do Muro de Berlim, o do *apartheid* na África do Sul e a eleição democrática de Nelson Mandela à presidência da república em 1994 proporcionaram drásticas mudanças positivas na geopolítica diplomática, militar, cultural, comercial e nas relações bilaterais. Contudo, os discursos de Mandela sobre reconciliação, a justiça social e o resgate da dignidade humana deslocaram drasticamente os parâmetros balizadores das políticas internas do futuro dos estados-nações. Apoiando-se às reflexões de Severino Elias Ngoenha (2014, p. 7), podemos sustentar que o cerne da agenda política de Mandela tem a ver com o lugar que a sociedade deveria ocupar no que diz respeito às primazias políticas do Estado em termos “da realidade política, jurídica, econômica, social, educativa e cultural”.

A nova conjuntura e configuração da geopolítica pós-Guerra Fria fez com que as eleições democráticas passassem a ser a norma mais defendida, mas, sobretudo as lutas dos grupos sociais e raciais mais visíveis e visualizadas no Brasil pela democratização do acesso às políticas públicas fossem se tornando algumas das marcas irreversíveis dos novos processos

democráticos. Foram e continuam sendo as conquistas destas lutas que estão colocando o país nos melhores trilhos da democracia como também forçando os acadêmicos tradicionais e clássicos a readequar os conteúdos e as bibliografias das suas disciplinas a formar cidadãos pilares da estabilidade política da nação.

As pressões políticas dos movimentos sociais dos grupos secularmente racializados, desumanizados e brutalizados pelas autoridades ao longo dos processos coloniais – os negros – não seriam agendas políticas readequadas aos novos formatos da governança democrática – justiça social, resgate da dignidade humana ou focos de instabilidades políticas da Nação?

Sendo uma construção socio-histórica como bem mencionaram Coulibaly, Lavou e todos os pensadores interpelados ao longo desta reflexão, ter a consciência negra implicaria então um profundo mergulho na historiografia da estruturação desta categoria. Mas ao mesmo tempo apreender como foram sendo balizadas as zonas da marginalização e até da exclusão da Mesa da Ceia dos humanos desde à conversão de Constantino ao Cristianismo. Ao focar a categorização do negro a partir do navio negreiro como também a construção positivada da consciência a partir do mesmo fato sócio histórico que mudou drasticamente a humanidade, indiretamente far-se-ia acreditar que a historiografia do negro começou no século XV.

O senhor Mandela é, por exemplo, um dos homens mais admirados deste planeta, sua audiência simbólica é incomparável, ela, portanto, não mudou em nada aos racismos dos racistas do mundo, não somente os mais virulentos, mas também os mais hipócritas e insidiosos. Para estas personalidades internacionalmente mediatizadas, estrelas de cinema, da música, grandes pensadores internacionalmente conhecidos, ministros e secretários de estados, governadores de federações, os deuses do esporte, estão tão admirados pelos mais racistas que os outros admirados, (é o que se poderia chamar de a lógica ou a síndrome dos gladiadores e dos mercenários, admirados e odiados), e não modificaram nada nas mentes doentes. [...] Neste caso do senhor Mandela, como no caso de vocês, o símbolo se eleva, portanto, capital, não somente pela razão que ele pode diretamente mudar as coisas, mas porque ele permite apontar intensamente tudo aquilo que foi e que poderia ter ainda de doentio e de insuportável nas relações entre humanidades, todas as vezes que elas se agregam em corpo coletivo. (EDOUARD GLISSANT, PATRICK CHAMOISEAU, 2009, p. 13-14 - Tradução livre do autor)

Tentei ao longo da minha reflexão mostrar como ao longo da historiografia do ser humano/de uma raça humana única e como o Ocidente ao criar os novos mapas das religiões monoteístas (Judaísmo-cristianismo e depois Cristianismo)

criou automaticamente a principal Raça, as principais Línguas, as principais Culturas e Civilizações, os principais espaços geográficos da racionalidade, da beleza, da humanidade. E ao longo de séculos, o mesmo Ocidente e os pensadores ocidentalizados do Novo Mundo e as novas ciências fizeram árduos trabalhos de colonização mental para o deslocamento ideológico dos mapas tornarem-se emocionalmente, mental, psicologicamente e epidermicamente naturalizado e erigido em verdades canônicas. Concordo com Jack Goody (2006) quando sustenta que os cientistas sociais sempre trataram periféricamente a importância das práticas religiosas na vida cotidiana das pessoas e também dos Estados. Foram elas que balizaram e lançaram as bases canônicas das categorias negativas dos não brancos e sobretudo do Negro e do Índio. De tal forma que os trabalhos sobre a tomada de consciência negra passaria inevitavelmente pela apreensão do papel desempenhado pelo cristianismo belicoso nascido da conversão de Constantino mas ao mesmo tempo a desconstrução das raças criadas a partir disso obriga a partir dos primeiros mapas do Judaísmo, do Jardim de Éden, do exílio de José, Maria e do menino Jesus Cristo mas também dos progressivos deslocamentos dos mapas do Cristianismo na África Oriental (caso da Etiópia) e da África do Norte e ao longo do deserto do Saara, dos primeiros martírios cristãos africanos e finalmente apreender analiticamente as diferenças entre o Cristianismo imperialista do Ocidente como diria Onfray e o cultuado no continente africano.

Diante disso, fica claro que não se poderia apreender analiticamente as estruturas sociopolíticas, ideológicas, emocionais, psicológicas, jurídicas, culturais, econômicas, filosóficas, econômica e tecnológicas da modernidade ocidental e a ocidentalização do mundo sem analisar conjuntamente com a nova história ideológica da construção identitária do negro e sobretudo do branco. A história do negro nesta conjuntura e as configurações feitas pelo Ocidente é a história do mundo cujas estruturas foram inauguradas bem antes do século XV contrariamente ao que bem salientou Tony Martin como também muitos outros pensadores do Mundo Atlântico e da África Atlântica. É importante mencionar que muitos intelectuais e as lideranças dos movimentos sociais negros tenderem e ainda tendem a focar suas lutas exclusivamente nos efeitos negativos desta “raça” negra sem mostrar que suas lutas visam na realidade colocar o Estado nos trilhos da democracia, e sobretudo evitar futuras instabilidades sociais, políticas até religiosas da nação decorrentes do escalonamento da cidadania na base das crenças sobre a hierarquização das “raças.”

No mês de agosto de 2017, a UNESCO convocou um

seminário internacional para discutir o papel que as Ciências Humanas devem desempenhar para salvar a Humanidade e o Humanismo. A história do livro de Amadou Hampaté Ba traz no seu livro – *Il n y a pas de petites querelles* – se enquadra perfeitamente no que diz respeito aos cuidados que devemos observar quando se trata de identidades estanques.

Antes de viajar, um senhor chamou o seu cão e lhe ordenou de tomar conta da sua mãe doente. Ficar em frente da porta da casa e não deixar ninguém entrar para atrapalhar o seu descanso. Não demorou e o cão percebeu que havia um lagarto fazendo barulho dentro de casa. Vendo o cavalo passar, o cão lhe chamou e pediu para este entrar e retirar o lagarto dentro de casa. O cavalo diz: “eu puro sangue, não me meto com isso, não é da minha conta. Isso é o trabalho de um cão” e continuou o seu caminho. Apareceu, um bode e o cão fez o mesmo pedido e foi esnobado pelo mesmo. E finalmente, um galo que teve a mesma reação de que os outros membros da família. De repente, o lagarto despencou e caiu e derrubou a lâmpada que quebrou e o fogo se espalhou rapidamente e a mãe do dono da casa teve o corpo profundamente queimado. Quando o médico chegou, diz que precisaria das penas do galo para tratar a mulher. As pessoas pegaram aquele galo e mataram para poder fazer o tratamento, mas a senhora não resistiu aos ferimentos e morreu. Antes de ser morto, o galo falou: “Se eu tivesse feito o que o cão pediu não estaria agora nesta situação.” Após uma rápida reunião, decidiu-se ir avisar o filho do falecimento da mãe. Um rapaz foi chamado e saiu disparado com o cavalo. Fez a ida e a volta sem deixar o cavalo descansar. Quando voltou, desceu do cavalo que caiu no chão de tão cansado. No dia do enterro, precisava matar o bode. Cada membro da família repetiu a mesma frase que a do galo.

Mas o que Ba pretendia trazer como debate com esta história? Cada história possibilita várias interpretações, isto é, seguindo nossa análise sobre a consciência negra no Brasil, diremos que o conto aponta os perigos que corre um Estado, uma Nação quando cria condições para que os seus membros não consigam transitar com leveza de uma consciência identitária a outra. Mas para que os cidadãos possam transitar de uma identidade a outra, seria preciso que o ensino formal da história da Nação coloque no mesmo patamar as contribuições de cada grupo componente da identidade nacional.

Ora, quando mergulhamos atentamente nos interessantes trabalhos de Ciro Flamarion Cardoso que formou mestres e doutores sobre história clássica, vemos que ele trabalhou com os mapas do mundo ocidental que retirou o Egito Faraônico do continente africano para pô-lo num continente ideológica-

mente fantasiado: O Oriente Próximo. Com isso, o professor que deveria ser um educador preocupado em não hierarquizar as histórias e sobretudo não consolidar e legitimar a branquidade num país erigido das brutalidades coloniais acabou sendo um dos maiores ideólogos da negação das contribuições do continente africano na civilização da humanidade. É importante salientar que Ciro não é o único porque os grandes “especialistas” da escravidão no Brasil e da história das Américas não conseguem nos seus trabalhos estabelecer a estreita relação entre a escravidão e o surgimento do capitalismo. Isso faz com que, os brasileiros negros tenham a vergonha da história dos seus ancestrais e o ser negro passa a ser um peso vergonhoso. Mergulhando nos programas de Ciências Sociais, a constatação é a mesma. Apoiando-se nos conteúdos das ciências humanas no Brasil, fica claro que os professores universitários seriam os primeiros artesãos que fornecem matérias primas para a confecção mental, epidérmica, psicológica e psíquica das identidades estanques e ao mesmo tempo dos complexos de inferioridade e baixa-estima¹⁰.

A consciência negra será de uma grande contribuição caso seja canalizada para as transformações profundas sociopolíticas e jurídicas levando as autoridades a mudar as estruturas arcaicas do Estado, protetoras das zonas de conforto da branquidade. A mesma consciência, porém, adivinhará após uma educação formal inclusiva desde a maternidade até a universidade e apontando à consciência branca de que todos os seus privilégios naturalizados constituem um tremendo perigo para o bom funcionamento de uma sociedade democrática. Contudo, a mesma consciência poderia vir a se tornar um perigo à nação, caso vá na mesma direção que a eternizada consciência branca. Bem trabalhada e usada, a consciência “étnica” ou etnicizada pode ser uma grande alavanca para uma melhor democracia. Para salvar a humanidade e o humanismo, como vem a Unesco procurando as soluções, seria importante recolocar os traçados dos mapas das religiões monoteístas judaico-cristãs propositalmente deslocados para a Europa Ocidental.

As atitudes da minha colega e da aluna com os seus guias me fazendo acreditar que o continente africano é exclusivamente um continente de práticas religiosas “animistas”, po-

10 Ao ler atentamente o livro de Marina de Mello e Souza – Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei Congo – vai ficando claro que o cristianismo chegou na África com os portugueses. Ela passa completamente em silêncio os longos séculos do cristianismo na África como bem salientou Arnaud Dominique. Como explicar isso do trabalho de Marina? Será que se esqueceu, como esquecerem Thompson e Eric, o caso da formação da classe operária na Inglaterra e das revoluções?

liteístas, não seria a visão de um continente eminentemente idealizado, mas ao mesmo tempo a materialização de um profundo desconhecimento das contribuições do continente africanos e dos africanos na civilização da humanidade? Não seria aí que morram os perigos neste tipo de consciência negra muito mais danosa para os próprios membros da comunidade implicada? A salvação da comunidade e do Estado não decorreriam de uma consciência negra focando o resgate do humanismo e da humanidade?

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Emanuel. **Escrita para a eternidade**. A literatura no Egito Faraônico. Brasil: EdUNB, 2000.

ARNAULD, Dominique. **Histoire du christianisme en Afrique**. Les sept premiers siècles. Paris: Karthala, 2001.

BARRY, Boubacar. **La Sénégambie du XVe**. Au XIXe. Siècle. Traite négrière, Islam et conquête coloniale. Paris: L’Harmattan, 1988.

BERNAL, Martin. **Black Athena**. Les racines afro-asiatiques de la civilisation classique. Paris: Puf, 1991.

BIKO, Steve. **Conscience noire**. Ecrits d’Afrique du Sud, 1969-1977. Paris: Ed. Amsterdam, 2014.

CHANDA, Nayan. **Sem fronteira**. Os comerciantes, aventureiros e soldados que moldaram a globalização. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2011.

COULIBALY, Bassidiki. **Du crime d’être “noir”**. Um milliard de “noirs” dans une prison identitaire. Paris: homnisphères, 2006.

DIOP, Cheikh Anta. **Nations nègres et culture**. Paris: Présence africaine, 1979.

FREUD, Sigmund. **Moisés e o monoteísmo**. Lisboa: Relógio d’Água, 1975.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro**. Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.

GLISSANT, Edouard; CHAMOISEAU, Patrick. **Quand les murs tombent**. L’identité nationale hors la loi? Paris: Galaade, 2007.

- GLISSANT, Edouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.
- GOODY, Jack. *L'islam en Europe*. Histoire, échanges, conflits. Paris: La Découverte, 2004.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed-PUC Rio, 2016.
- INIKORI, Joseph E. *African and the industrial revolution in England*. A study in international trade and economic development. Cambridge, 2002.
- JAMES. C.L.R. Sur la question noire. Sur la question noire traite des noirs et les économies atlantiques de 1451 à 1870. In: *Unesdoc.unesco.org/images aux Etats Unis*, 1935-1967. Quebec: Ed. Syllepse, 2012.
- JEHEL, George. *Les étapes de la disparition du christianisme primitif en Afrique du Nord à partir de la conquête arabe*. In: <http://www.clio.fr/bibliotheque/pdf/pdf_les_etapes_de_la_disparition_du_christianisme_primitif_en_afrique_du_nord_a.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2016.
- HARRIS, J.R. Medicina. In: *O legado do Egito*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- KALY, Alain Pascal. *Da espiritualidade à fé na África Ocidental: os "dilemas" das sociedades "animistas" no mundo moderno*. Disponível em: <<http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos9/ALAIN-artigo.pdf>>. Acesso em: 2 out. 2017.
- KALY, Alain Pascal. *Desprestígio racial, desperdício social e branqueamento do êxito*. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/15160/8140>>. Acesso em: 2 out. 2017.
- NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia africana*. Das independências às liberdades. Maputo: Ed. Paulinas, 2014.
- OBENGA, Theophile. *La philosophie africaine de la période pharaonique*, 2780-330 avant notre ère. Paris: L'Harmattan, 1990.
- ONFRAY, Michel. *Décadence*. Paris: Flammarion, 2017.
- RIBBE, Claude. *Os crimes de Napoleão*. Atrocidades que influenciaram Hitler. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- ROEDIGER, David. *Towards the abolition of whiteness*. Essay on race, politics, and working class history. New York: Verso, 1994.
- SANTO, Moisés espírito. *Os mouros Fatimidas e as aparições de Fátima*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2006.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei*. Tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico. São Paulo: Companhia das Letras/EdUSC, 2009.
- SENGHOR, Léopold Sédar. *Négritude, arabitpe e francité*. Reflexion sur le problème de l'aculture. Beyrouth: Dar Al-Kitab Allubnani, 1969.
- SHETTERLY, Margot Lee. *Estrelas além do tempo*. Rio de Janeiro: Balão Editorial, 2017.
- SOMET, Yoporeka. *L'Afrique dans la philosophie*. Introduction à la philosophie africaine pharaonique. Paris: Khepera, 2005.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SPITZER, Leo. *Vidas de entremeio*. Assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780 -1945. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.
- VERGES, Françoise. *La mémoire enchaînée*. Questions sur l'esclavage. Paris, Hachette, 2006.
- ZOUNGBO, Victorien Lavou; VIGOYA, Mara Viveros (Org.). *Mots pour nègres et maux de noir(e)s*. enjeux sócio-symboliques de la nomination des Noir(e)s en Amérique Latine. Perpignan: PUP, 2004.

CURRÍCULO

* Doutor em sociologia. Professor de História Social e Culturas Africanas no Departamento de História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Coordenador do Núcleo de Pesquisas da África Contemporânea (NUPAC) e membro associado do GRENAL. Presidente da ONG VIDA Brasil/Salvador. Dedico este artigo aos meus irmãos-filhos e filhos-irmãos: Léontine Kaly e Biagui Kaly. Agradeço a atenta leitura do amigo e colega Anderson Pereira.

Autoras | Authors

Diene Ellen Tavares Silva*
diene.silva@ifb.edu.br

Katheleen Cristine Souza Borges
de Jesus**
kcristine8@gmail.com

**ESTÉTICA DO CABELO AFRO: SALÃO BELEZA COMO
UMA FORMA DE IDENTIDADE NA COMUNIDADE DE
SÃO SEBASTIÃO/DF****AESTHETICS OF HAIR AFRO: BEAUTY SALON AS A
FORM OF IDENTITY IN THE COMMUNITY OF SÃO
SEBASTIÃO/DF**

Resumo: Este trabalho traz os resultados do projeto de pesquisa de PIBIC-EM: Estética do Cabelo Afro: Salão de beleza como uma forma de identidade na comunidade de São Sebastião/DF, realizado entre agosto de 2016 e agosto de 2017, que teve como objetivo geral investigar a questão da identidade negra na R.A. de São Sebastião, a partir da estética do cabelo afro. Falar de estética negra é falar de identidade, de beleza negra, de cultura e de maquiagens corporais. Trabalhar e afirmar a estética afro brasileira é dialogar com o corpo dos sujeitos como forma de poder e reconhecimento, enfatizando o orgulho de pertencimento. Logo, representa um caminho onde nenhuma ditadura capilar tome espaço, proporcionando assim a liberdade das estéticas capilares. Assim, é necessário dialogar com a questão da identidade e como essa categoria de análise é importante para reconhecer as questões étnico-raciais, valorizar e empoderar uma população historicamente discriminada, visto o processo de desenvolvimento emergente do país e da inserção de sujeitos historicamente excluídos nos espaços públicos.

Palavras-chave: afro, estética, identidade.

Abstract: *This study presents the results of the PIBIC-EM research project: Aesthetics of the Afro Hair: beauty salon as a form of identity in the community of São Sebastião-DF, held between August 2016 and August 2017, to investigate the issue of black identity in the São Sebastião RA, from the aesthetics of Afro hair. To speak about black esthetics is to speak of identity, of black beauty, of culture and of corporal makeup. To work and affirm the Afro Brazilian aesthetic is to dialogue with the subjects' bodies as a form of power and recognition, emphasizing the pride of belonging. Therefore, it represents a path where no capillary dictatorship takes space, thus providing the freedom of hair aesthetics. Thus, it is necessary to dialogue with the question of identity and how this category of analysis is important for recognizing ethnic-racial issues, valuing and empowering a historically discriminated population, given the emergent development process of the country and the insertion of historically excluded subjects in the public spaces.*

Keywords: afro; aesthetics; identity.

O Distrito Federal tem seu espaço dividido em Regiões Administrativas (RA), entre as quais São Sebastião, que se desenvolveu a partir do comércio de areia, cerâmica e olarias, direcionado à construção da capital federal. A Região Administrativa de São Sebastião está geograficamente próxima de Brasília, principal centro urbano do DF, e ainda das RA Lago Sul e Jardim Botânico, que possuem uma alta renda *per capita*. Com o passar do tempo, a configuração social, econômica, ambiental e cultural de São Sebastião, foi adquirindo outros contornos.

São Sebastião apresenta, segundo a Pesquisa Distrital por Amostra de Domicílios (PDAD, 2013), uma população estimada de 97.977 mil habitantes, distribuídas entre as seguintes faixas etárias: 28,88% têm até 14 anos de idade; 20,18% dos habitantes entre 15 e 24 anos; 48,83 % entre 25 e 59 anos, 6,11% dos habitantes têm 60 anos ou mais. A maioria da população de São Sebastião é do sexo feminino 52%, a faixa etária entre 21 e 60 anos incompletos é composta por 53% da população, 17% está entre 6 e 15 anos e 5% são idosos (CODEPLAN, 2013). São Sebastião é uma das Região Administrativa classificada com alto grau de vulnerabilidade social.

Segundo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (DIEESE, 2010), o conceito de vulnerabilidade social adota a definição proposta no Programa Nacional de Assistência (PNAS/2004), onde a população vulnerável é delimitada sempre no contexto familiar, mediante 9 combinações excludentes de atributos relativos, principalmente, à renda *per capita*, tamanho, tipo, chefia e composição da família. O índice de vulnerabilidade social de São Sebastião é de 52,6%, e esse risco social está concentrado em maior percentual no Residencial Oeste 57,6%.

Na pesquisa do DIEESE, grupos de população vulnerável que compuseram o índice da RA foram o Grupo II (família com renda familiar *per capita* inferior a um quarto de salário-mínimo), Grupo IV (família na qual há uma mulher chefe, sem cônjuge, analfabeta e com filhos menores de 15 anos) e Grupo VII (família na qual há uma pessoa com 4 a 14 anos que não estude). De acordo com o nível de renda São Sebastião está entre as regiões com menor nível no Distrito Federal.

Sugere-se que a vulnerabilidade social da RA de São Sebastião ocorra devido à exclusão social, de jovens e adultos, e por sua voz inativa sobre os descasos. O expressivo contingente de jovens existentes no conjunto geral da população, somado ao aumento da violência e da pobreza e ao declínio das oportunidades de trabalho estão deixando a juventude

sem perspectivas para o futuro, sobretudo o segmento que está sendo vítima de situações sociais precárias e aquém das necessidades mínimas para garantir uma participação ativa no processo de conquista da cidadania (UNESCO, 2002.)

A juventude negra é uma população historicamente vulnerável, discriminada e marginalizada, sendo frequentemente associada à criminalidade e à pobreza. A falta de acesso a bens e serviços evidentemente deixa esse grupo à mercê da força de vontade individual e da resiliência ao lidar com os entraves impostos pela organização social. Essa vulnerabilidade torna-se maior quando os jovens são negros – pretos e pardos –, os quais compõem 59,1% do total de jovens no Distrito Federal. Segundo dados da CODEPLAN (2013), Os maiores percentuais de jovens negros estão na SCIA/Estrutural (79,5%), SIA (72,4%), São Sebastião (71,8%), Varjão (70,5%) e Paranoá (70%), não coincidentemente regiões conhecidas por sua baixa renda. As que têm menores percentuais, por sua vez, são Lago Sul (25%), Sudoeste/Octogonal (29,1%), Lago Norte (31,2%), Brasília (34,4%) e Jardim Botânico (36,5%).

A partir dessa contextualização demográfica, percebe-se que a referida RA apresenta alto índice de vulnerabilidade social. Reconhece-se que o conceito de vulnerabilidade social carece de muito mais discussão e validação empírica além de confronto com outros conceitos - como segregação socioespacial, pobreza e exclusão social - utilizados na literatura desde os anos de 1970, por especialistas de várias áreas nos estudos sobre as condições de vida e alternativas de sobrevivência da população nas grandes cidades brasileiras (CUNHA et. al, 2006).

Deste modo, pesquisar a categoria identidade, a partir da estética do cabelo afro na RA de São Sebastião representou um campo fértil de investigação social e cultural, uma vez que a identidade assume um papel importante na sociedade atual pois é construída e reconstruída cotidianamente, por meio da história, da diversidade cultural, da miscigenação que está intrinsecamente entrelaçadas com a memória de um povo e, conseqüentemente, com as questões culturais, sociais, econômicas e espaciais.

Logo, tratar de temáticas como a estética do cabelo é dialogar com corpo substantivado de história, de resistência, de poder e reconhecimento, com conceitos e preconceitos nas diferentes formas de pertencimento. O projeto que originou esta Iniciação Científica teve como objetivo fomentar a discussão à respeito da identidade negra por meio da estética do cabelo afro.

A estética afro produz e reproduz o papel da memória histórica dos povos de civilizações africanas logo, falar de estética negra é falar de identidade, de beleza negra, de cultura e de maquiagens corporais. Trabalhar e afirmar a estética afro brasileira é dialogar com o corpo dos sujeitos como forma de poder e reconhecimento, enfatizando o orgulho de pertencimento.

A juventude negra compõe 59,1% do total de jovens do Distrito Federal, e mesmo sendo a raça predominante, ainda assim é uma população historicamente vulnerável, marginalizada e discriminada. Investigar essas questões raciais por meio da estética afro nos remeteu à uma problemática que diz respeito também à liberdade que cada indivíduo possui para escolher a sua identidade.

Nas pesquisas de campo realizadas, que teve como objetivo geral investigar a questão da identidade negra na R.A de São Sebastião, a partir da estética do cabelo afro e, como objetivos específicos, analisar a influência eurocêntrica no processo da construção da estética negra no Brasil, levando em consideração os aspectos econômicos, sociais e culturais, regionais; interpretar os fundamentos da decisão pela estética do cabelo afro em São Sebastião; discutir a questão da estética negra dentro do *campus* São Sebastião em relação com a comunidade da R.A. e mapear os salões afros em São Sebastião.

Durante o trabalho de campo foi possível perceber que os salões que tratam da estética do cabelo afro são escassos. A maior parte dos profissionais são especializados em modificar a estética afro: fazer alisamento ou colocar tranças e dreadlocks. Esse fato está intrinsecamente ligado ao contexto histórico da população negra que sempre foi discriminada pelos traços diferentes do padrão europeu estabelecido. Vale ressaltar também a questão de gênero; a procura por cuidados nos salões de beleza é realizada majoritariamente por mulheres.

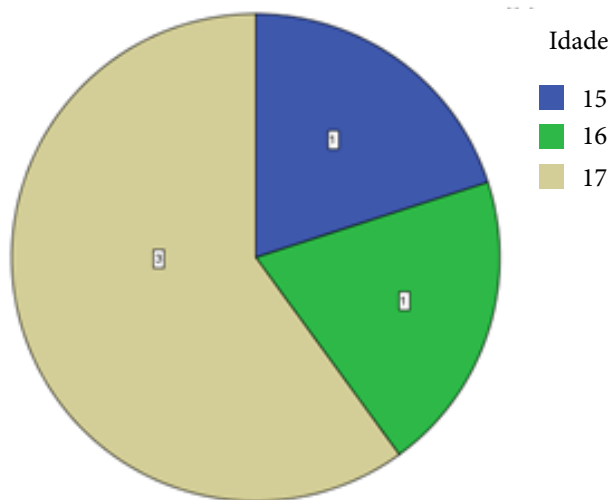
Entretanto, os homens também foram entrevistados durante a pesquisa, foi possível apreender que a autoestima de homens é pouco discutida, quando se trata da estética do cabelo afro, assim é importante destacar que homens também precisam ter sua autoestima valorizada quando se trata da questão estética, conhecer, debater e dar voz para esse grupo é um importante caminho de resistência política, de autoconhecimento e aceitação da população negra em relação à sua identidade, portanto, representa uma construção coletiva de indivíduos empoderados.

Os procedimentos adotados se estabeleceram a partir das leituras teóricas e entrevistas com os alunos do ensino médio

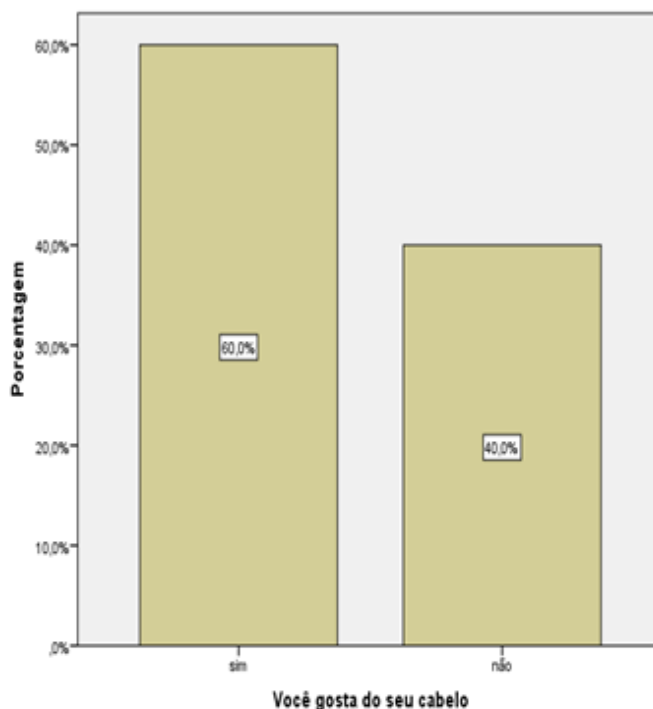
integrado do Instituto Federal de Brasília, *campus* São Sebastião/DF. Através da validação do questionário utilizando a base de dados *spss*®, foi possível obter dados sociodemográficos de um grupo de estudantes. O embasamento teórico adquirido nos auxiliou no desenvolvimento do questionário realizado com uma parcela dos alunos do *campus*. Os alunos selecionados para responder tal questionário foram escolhidos a partir da estética do cabelo principalmente os com cabelos cacheados, crespos, alisados ou não, para que houvesse uma ligação clara entre o projeto e os questionários aplicados.

Nos questionários foram construídas nove variáveis, duas correspondem a dados sociodemográficos, valorizando-se o sexo e a idade. O sexo foi validado por categorias nominais com respostas fechadas e a idade foi de frequência aberta. As outras variáveis compreendem as seguintes perguntas: Você gosta do seu cabelo? Como você aprendeu a gostar do seu cabelo? Você já alisou seu cabelo alguma vez? Mudar a estética, muda a visão de si mesma?

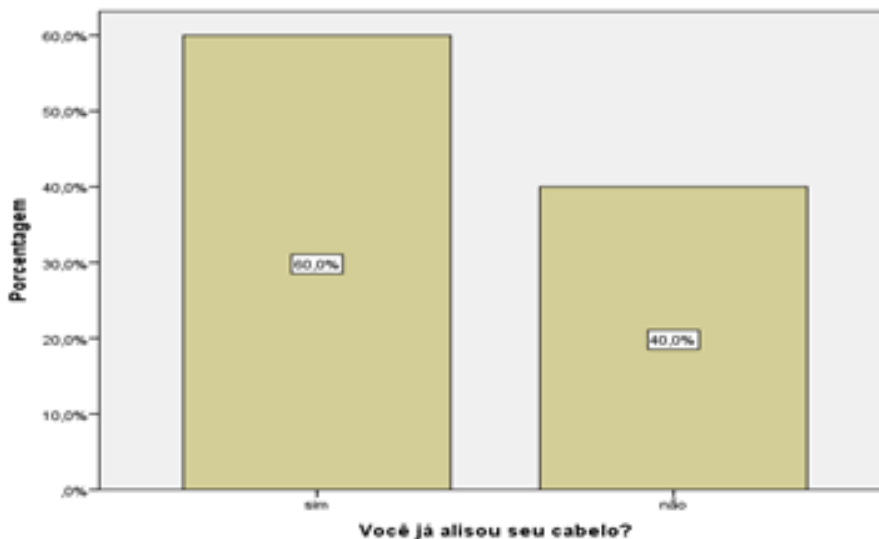
No gráfico abaixo representa a variável idade:



No próximo gráfico podemos observar que a porcentagem de pessoas que responderam que gostam do próprio cabelo é ligeiramente maior que o contrário.



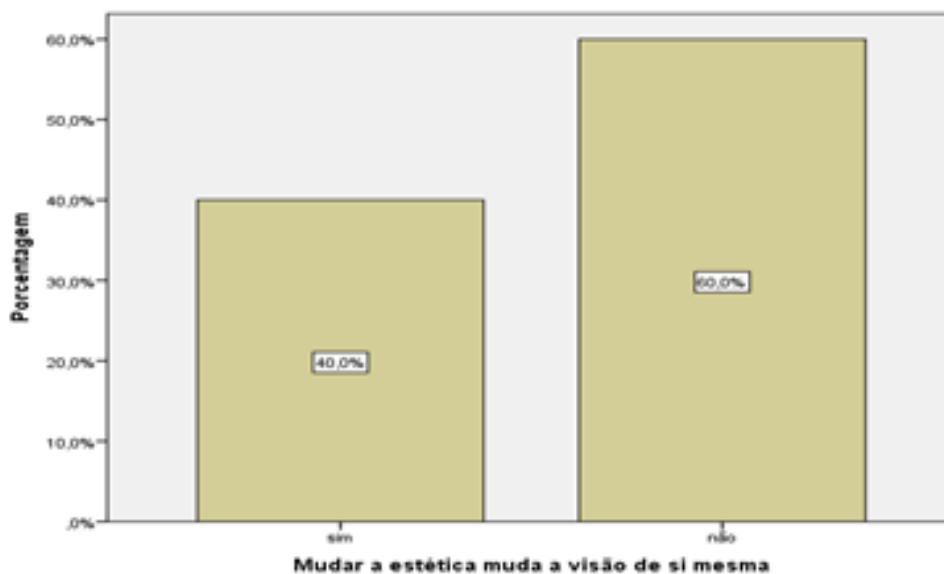
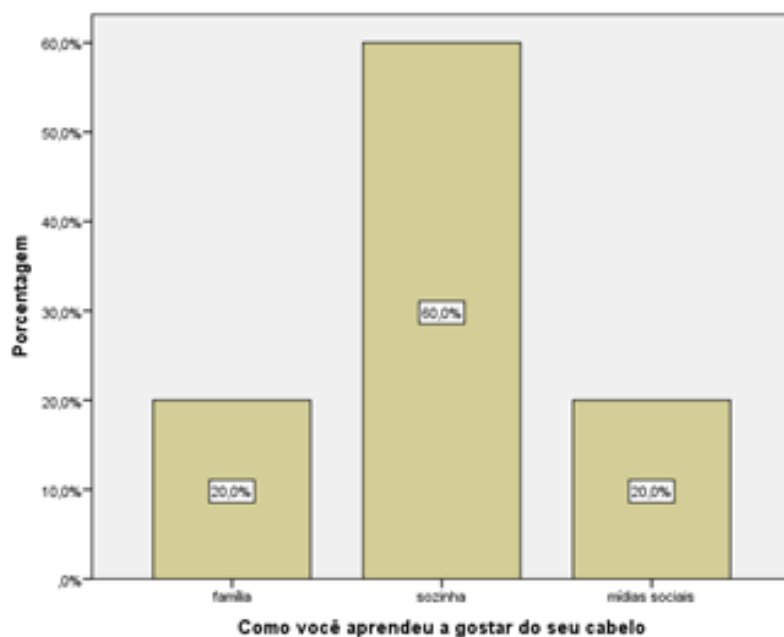
No gráfico abaixo, 60% dos entrevistados já alisaram o cabelo:



A família e a mídia, apesar de exercerem um importante papel na formação da identidade social, nesse caso, não se sobressaem como protagonistas responsáveis pelo processo de aceitação e aprovação da estética dos entrevistados.

Nesse sentido, a questão levantada diz respeito ao modo que cada entrevistado se vê de acordo com as mudanças na estética do cabelo.

Além dos questionários também foram realizadas oficinas que trataram da estética afro e de todo o contexto histórico. Tais oficinas foram custeadas pela verba de custeio que recebemos do CNPq. Esse programa nos deu a oportunidade de não só falar, mas debater com a comunidade o papel que a população negra exerce, histórica, cultural, econômica, política e socialmente na sociedade Brasileira.



O que conseguimos observar a partir dos dados é que promover tal debate acerca da identidade negra é estimular o conhecimento de uma população que por muitas vezes não compreende o importante papel de resistência existente na estética representada por este projeto.

Do ponto de vista da bolsista e como integrante ativa do projeto, a estudante realizou leituras, diálogos e pesquisas de campo, capacitando-se para a realização dos questionários, seminários e oficinas que cercam toda essa problemática ligada à identidade negra e ao seu contexto histórico.

Incentivar esse debate e fazer parte deste projeto fez com que as experiências pessoais em relação à estética afro viessem à tona, nas palavras da própria estudante: 'fazendo com que eu percebesse o papel de resistência que o meu cabelo e a minha raça exercem na sociedade'.

É importante salientar que, segundo a estudante, seu senso político foi modificado após identificar o papel atual da população negra não só na R.A. São Sebastião, mas na sociedade brasileira. Após a execução deste projeto, a estudante pode compreender melhor o papel imposto à uma mulher negra em nossa sociedade. Para a estudante: 'O valor agregado à minha

capacidade intelectual é de suma importância para o modo que me porto nos meios sociais, para perceber também as sutilezas do preconceito racial'.

Nesse sentido, o interesse que o projeto proporcionou às pesquisadoras fez com que as pesquisas e os temas que abordam tal assunto e toda sua totalidade de problemas se tornem cada vez mais oportunos e indispensáveis para o progresso do desenvolvimento social e político.

REFERÊNCIAS

BOTEZINI, N. A. Cabelos em transição: um estudo acerca da influência dos cabelos afro como sinal diacrítico e reconhecimento étnico. In: **38º Encontro Anual da Anpocs, em Caxambu/MG**, 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **Identidade, etnia e estrutura social**. Pioneira: São Paulo, 1976.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo, Difel, 1972.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. São Paulo, Atlas, 1987.

GODOY, A. S. Introdução à pesquisa qualitativa e suas possibilidades. **Revista de Administração de Empresas**, São Paulo, v. 35, n. 2, p. 57-63, mar./abr. 1995.

GOMES, Nilma Lino. Educação, identidade negra e formação de professores/as: um olhar sobre o corpo negro e o cabelo crespo. **Educação e Pesquisa**, v. 29, n. 1, p. 167-182, 2003.

_____. Cultura negra e educação. In: **Revista Brasileira de Educação**, 2003, p. 75-85.

_____. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou resignificação cultural? **Revista Brasileira de Educação**, set./out./nov./dez., 2002, n. 21, 2006.

GUIMARÃES, Antonio S.; HUNTLEY, Lynn. (org.) **Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 10. ed., Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (2002). **Juventude, Violência e Vulnerabilidade Social na América Latina: Desafios para Políticas Públicas**, Brasil. Acessado em 25/04.2016.

PANTOJA, Selma. (Org.). **Entre Áfricas e Brasis**. Brasília,

Paralelo 15, 2001.

SCOTT, Joan.W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação e Realidade. Porto Alegre. UFRGS.1990.

SPINK, Peter Kevin. **Pesquisa de campo em psicologia social: uma perspectiva pós construcionista**. Psicol. Soc., Porto Alegre, v. 15, n. 2, dez. 2003

Teixeira, E. (2005). **As três metodologias**. (Vol. 1). Petrópolis, RJ: Vozes.

CURRÍCULOS

* Mestre em Extensão Rural pela Universidade Federal de Viçosa (2007). Tem experiência nas áreas de Sociologia e Economia Doméstica, com ênfase na área de Consumo de Alimentos sem Agrotóxicos, atuando principalmente nos seguintes temas: Consumo, Distinção Social, Estilo de Vida, Modernidade, Meio Ambiente, Educação, Acesso ao Alimento, Religião, Política e Publicidade.

** Bolsista e pesquisadora do projeto de pesquisa PIBIC-EM, EDITAL n. 011/2016 RIFB, financiado pelo CNPq. Estudante do curso técnico integrado ao ensino médio em Administração, IFB/*Campus* São Sebastião.

Autores | AuthorsDayane Augusta Silva*
dayane.silva@ifb.edu.brJonas Brito**
brito.jonas@outlook.com**RACISMO E PROPAGANDA NO BRASIL****RACISM AND PROPAGANDA IN BRAZIL**

Resumo: Seja nas relações interpessoais e nos espaços públicos, em episódios ou nas grandes cifras, o racismo ecoa em nosso cotidiano. Não muito diferente das tendências antigas, hoje o racismo continua afetando os negros em suas individualidades, violando direitos humanos, de modo sistêmico e em todas as esferas de suas vidas. Não é diferente com a publicidade. Indivíduos negros são responsáveis por considerável circulação de dinheiro no mercado e constituem boa parte dos pequenos empreendedores, mas aparecem em poucos comerciais e são retratados em condição de rebaixamento. A sociedade de consumo cristaliza valores que inferiorizam os indivíduos negros por meio de duas estratégias: 1) reduzindo sua presença nos comerciais e 2) associando os poucos presentes a determinados estereótipos. Frequentemente, estes indivíduos são retratados como representantes das classes populares ou associados ao ridículo, ao exótico, à corporeidade e à sexualidade. Nos últimos meses têm sido recorrentes denúncias de propagandas racistas nas redes sociais, como Facebook, Instagram e Twitter. Com efeito, a propaganda brasileira deixa muito a desejar se o assunto for mostrar que pessoas negras “existem”, são “bonitas” e “valiosas”.

Palavras-chave: Racismo; publicidade; consumo; empreendedorismo;

Abstract: *In the personal relationship and in public spaces, at small facts and at big social data, racism is present in our cotidian. As in the past, racism affect black people and their individuality today, violating human rights in a sistematic base. It is not different with puclicity. Black people are responsible for an important circulation of money at the market and are an important part of the enterpreneurship, but they are represented in a few adverts and throug prejudiced images. These black woman and man are always represented as member of poor class or associated with ridiculous, exotic and sexual themes. In the last mounths, there are several denounces fo racist propaganda at Facebook, Instagram and Twitter. Historicaly, Brazilian propaganda has not been abble of show that black people "exist", are "beautiful" and "valued".*

Keywords: Racism; publicity; consumption; entrepreneurship;

Seja nas relações interpessoais, nos órgãos públicos, na cultura ou na publicidade, o racismo ecoa em nosso cotidiano¹. Apesar das ações afirmativas, resultantes das lutas dos movimentos negros, que agem no sentido de uma valorização da identidade negra e buscam incluir povos historicamente excluídos, são várias as formas do racismo atuar. Este artigo resultou da vontade e incômodo de dois pesquisadores negros com a forma como o racismo tem se configurado nos meios publicitários. Não somos especialistas no tema, tampouco indiferentes à questão racial no Brasil.

O século XX foi marcado por uma política imigracionista, de caráter miscigenatório, pautado pela negação do “outro”, na busca de identificar o brasileiro; nesse mesmo período e no início do século XXI, verifica-se também a ressignificação deste passado, com políticas de enfrentamento ao racismo, a positividade da identidade negra, ações de grupos engajados em sua denúncia, ainda que a discriminação e atos segregadores persistam (SOUZA apud PANTOJA; ROCHA, 2004).

Nos últimos meses têm sido recorrentes denúncias de propagandas racistas nas redes sociais, como *Facebook*, *Instagram* e *Twitter*. Tais redes têm representado um espaço importante de discussão a respeito do racismo e vem dando visibilidade à atuação dos movimentos negros em diferentes perspectivas, na escrita de blogs, *sites* que abordam a questão racial, matérias jornalísticas, críticas a comentários de teor racista e etc. É assim que parte do movimento tem atuado no sentido de desenvolver políticas de enfrentamento ao racismo no contexto político atual.

No que se refere às denúncias motivadas por campanhas publicitárias de teor racista, verifica-se que são comerciais que não foram pensados sob a ótica de quem sofre racismo. Os negros são responsável por considerável circulação de dinheiro no mercado e constituem boa parte dos pequenos empreendedores², mas aparecem pouco nos comerciais e são retratados na sombra de uma modelo branca ou numa condição de rebaixamento.

Estas tendências representam o preconceito racial evidente na sociedade e mesmo nas campanhas publicitárias. Nas propagandas dos séculos XIX e XX, é comum encontramos anúncios que associam o cabelo crespo ao ‘bombril’, como a “krespinha – esponja de aço” (1952) e/ou demonstram garotos negros sendo “alvejados” por “chlorinol” (1890) ou “sabão

fairy” (1900) afim de tornarem-se “negros brancos”³.

Não muito diferente das tendências antigas, hoje o racismo continua afetando os negros em suas individualidades, violando direitos humanos, de modo sistêmico e em todas as esferas de suas vidas. Uma das mais recentes denúncias envolvendo campanhas publicitárias racistas, por exemplo, foi a do lançamento do papel higiênico Personal Vip Black, produzido pela Santher. Protagonizada pela modelo branca Marina Ruy Barbosa, a propaganda apresentou um papel higiênico preto com o slogan do movimento “Black is beautiful”. Criado nos anos 1960 por ativistas, artistas e intelectuais negros, o movimento Black is beautiful lutou contra a ideia de que as características naturais dos indivíduos negros como o nariz, a cor da pele, o cabelo e outros traços fossem associados ao feio. O escritor Anderson França foi um dos que revelou indignação em relação à campanha. Comenta o autor:

Black is beautiful é o nome de um movimento criado por intelectuais e artistas afro-americanos na década de 1960, que influenciou de forma definitiva o pensamento de milhões de outras pessoas pelo mundo. Nas periferias e subúrbios, esse movimento não só é uma referência como é um estado de espírito. Se você digitar “black is beautiful” em qualquer lugar do mundo, você encontrará referências a Angela Davis, Malcolm X, o Partido Panteras Negras para autodefesa, Fela Kuti, James Baldwin, Nina Simone, mas não no Brasil.⁴

Após receber críticas, a empresa Santher abandonou o slogan com um pedido formal de desculpas por associar a campanha a uma frase adotada pelo movimento negro, posicionamento muito comum entre as companhias acusadas de racismo. As empresas desculpam-se publicamente, retiram slogans, vídeos publicados em rede nacional, na tentativa de silenciar e/ou ‘apagar’ a estrutura racista que nos cerca. Na prática, a empresa evita assumir e discutir o seu racismo depois de ter ganhado visibilidade com a “polêmica”. Entretanto, faz-se necessário entender que “por trás de muitos elementos, símbolos, costumes que foram sendo apropriados ao longo dos séculos, existe uma história de imperialismo, colonialismo e genocídios”⁵, que é pouco comentada na mídia. Esta, ao contrário, desconhece a história dos movimentos negros e os clas-

1 Quando falamos de racismo pensamos em relações de poder, na negação da condição humana do outro, em razão da cor de sua pele.

2 Disponível em [https://exame.abril.com.br/pme/negros-ja-sao-maioria-entre-empresenedores/](https://exame.abril.com.br/pme/negros-ja-sao-maioria-entre-empresendedores/). Acesso em: 05 nov. 2017.

3 Disponível em <http://www.propagandashistoricas.com.br/2015/01/cinco-propagandas-antigas-racistas.html>. Acesso em: 03 nov. 2017.

4 Disponível em <https://g1.globo.com/economia/midia-e-marketing/noticia/apos-acusacao-de-racismo-marca-abandona-slogan-blackisbeautiful-para-papel-higienico-preto.ghtml> Acesso em: 27 out. 2017.

5 Disponível em <https://www.geledes.org.br/stephanie-ribeiro-afinal-oque-e-apropriacao-cultural/> Acesso em: 27 out. 2017.

sifica como radicais e agressivos no combate a propagandas de cunho racista.

Figura 1 - peça publicitária do papel higiênico Personal



Reprodução de peça publicitária do papel higiênico Personal Vip Black, da Santher.

Outro exemplo recente da forma como o racismo atua nos meios midiáticos foi o anúncio da Dove, empresa de itens de higiene e sabonetes. Em três segundos, o anúncio do sabão líquido mostra uma mulher negra que tira uma camiseta para revelar-se branca, tornando-se uma segunda mulher. A propaganda foi transmitida na página do *Facebook* da Dove, nos EUA e, por sugerir a ideia de que o negro é sujo e indesejável e representá-lo numa condição de desprestígio social, recebeu duras críticas tanto dos movimentos negros organizados quanto de indivíduos revoltados com a forma como as mulheres negras foram retratadas na propaganda. A Dove retirou a propaganda do ar e difundiu um pedido oficial de desculpas afirmando que erraram e se arrependeram profundamente com as ofensas causadas.

Mas o que estaria por trás do reforço de propagandas como essa da Dove, abertamente preconceituosa, num contexto de duro combate ao racismo? Afinal, passados todos esses anos de debate e posituação da identidade negra como a pele negra pode ainda ser vista? Percebe-se que há uma tendência na publicidade de rebaixar grupos minoritários, como os negros, para chamar a atenção do grande público. Pelos comerciais retratados, dois deles sinalizados acima, existe um culto ao clareamento da pele e à naturalização da superioridade da pele clara. E isso mesmo em um contexto de afirmação de identidades.

Mas a intérprete negra do comercial recusou o perigoso e estereotipado papel de vítima a ela reservado pelas críticas do público e pelo pedido de desculpas da Dove. Lola Ogunyemi declarou ter crescido consciente da opinião geral de que mulheres de pele escura seriam mais belas se fossem mais claras, opinião alimentada pela indústria da beleza e seu longo histórico de apresentar modelos brancas como padrão estético.

Figura 2 - Instantâneos extraídos do vídeo veiculado pela Dove



Instantâneos extraídos do vídeo veiculado pela Dove no *Facebook*.

Conhecendo o efeito desta “narrativa opressiva” sobre si e diferentes mulheres, encarara sua participação no comercial e a proposta da Dove como a oportunidade de mostrar que mulheres negras “existiam”, eram “bonitas” e “valiosas”. A experiência com a equipe de gravação fora positiva e as modelos entenderam que o objetivo era mostrar que todas as peles mereciam gentileza. “Se eu tivesse a mais rápida percepção de que seria representada como inferior, seria a primeira a dizer não”, declarou Ogunyemi.

A modelo britânica de origem nigeriana afirmou que os anunciantes precisam sair da superfície e considerar de fato o impacto de suas imagens sobre grupos marginalizados como mulheres negras. Mas acrescentou que houve também má interpretação do comercial por parte de um público com justificadas suspeitas contra a Dove, acusada de já praticar racismo em peça publicitária de 2011. A modelo concordou com o pedido de desculpas da Dove, mas lamentou que o grupo não defendesse sua proposta criativa e a decisão de incluir uma modelo negra na campanha⁶. Apesar da arguta e cuidadosa manifestação de Ogunyemi, suas próprias palavras foram traduzidas de modo maniqueísta por muitos *sites* de notícias brasileiros, o que repõe o problema do racismo nos meios de comunicação. Alguns portais sugeriram que ela negou a existência de racismo no comercial⁷, enquanto outros deram a entender que ela declarou ter sido enganada e ter se arrependido de participar do anúncio⁸. São apropriação como estas que

6 Ogunyemi, I. I am the woman in the ‘racist Dove ad’. I am not a victim. Publicado em: <https://www.theguardian.com>. Acesso em: 01 nov. 2017.

7 ‘Não sou vítima’, diz modelo que fez campanha da Dove acusada de ser racista. Publicado em: <https://g1.globo.com>; Não sou vítima, diz modelo de polêmica campanha da Dove. Publicado em: <http://veja.abril.com.br>. Acesso em: 01 nov. 2017.

8 Modelo de propaganda racista diz que foi enganada: ‘Vai contra o que acredito’. Publicado em: <http://www.diariodepernambuco.com.br>. Acesso em: 01 nov. 2017.

dificultam a articulação de debates e propostas que incluam a comunidade negra e suas pautas na mídia. Elas distorceram a essência do pronunciamento de Ogunyemi⁹.

Com efeito, a propaganda brasileira deixa muito a desejar se o assunto for mostrar que pessoas negras “existem”, são “bonitas” e “valiosas”. Em 1988, ano do centenário da Abolição, a revista *Propaganda* publicou entrevista com publicitários numa reportagem sobre a ausência de negros nos anúncios do Brasil. Questionado, Clovis Calia reconheceu a pouca abertura da publicidade aos negros, mas negou que isso se explicasse por racismo. Em sua opinião, o problema é que o “preto ambiciona as coisas do branco” e portanto era este que a publicidade tinha como ponto de referência. Já para Washington Olivetto, a questão era que o negro estava marginalizado economicamente e a propaganda tendia a reproduzir o estereótipo dos consumidores. Para Ênio Minardi era uma questão de clichês sociais, afirmando que a propaganda mostrava o que as pessoas gostavam de ver. “Nos comerciais, as pessoas querem se ver representadas como lindas, ricas, poderosas. E os pretos são pobres, meu amor” (PIRES, 2015).

Entretanto, em 1997, a Grottera Comunicações publicou um estudo em que mostrou o potencial econômico da comunidade afro-brasileira. *Qual é o pente que te penteia?* constatou que, apesar de a publicidade ignorar os consumidores negros, o Brasil possuía uma classe média negra consolidada com uma renda anual de 46 milhões de reais¹⁰. O estudo chamou a atenção da publicidade e dos meios de comunicação num primeiro momento, mas seu impacto no médio e longo prazo foi diminuto, como argumenta Carlos Augusto Miranda e Martins. Este pesquisador mostrou que em 1995 a participação de atores negros em comerciais foi de 5%, enquanto em 2000 o número subiu para 10% e em 2005 para 13%. Ele argumenta que este crescimento foi pouco, se for considerada a pressão de instituições públicas e movimentos negros na luta contra o racismo. Miranda identifica uma preocupação básica do setor publicitário com a satisfação de certos desejos de consumo da

comunidade negra e com o atendimento pontual do discurso antirracista. Mas para ele não há comprometimento com os direitos fundamentais e o tratamento igualitário para negros e brancos, ou seja, com o combate real e direto ao racismo (MARTINS, 2015).

Os números mencionados são ainda diminutos se considerarmos o poder de consumo da comunidade negra no período atual. De acordo com estimativas do Instituto Locomotiva, feitas no final de 2016, os brasileiros negros mobilizariam 1,62 trilhões de Reais em 2017. “O Brasil negro seria o 11º país do mundo em população e o 17º em consumo”, explica um representante do Instituto. Muitos empresários perdem a oportunidade representada pelo *Black Money* por não investigar no diálogo com a comunidade negra. “As empresas preferem ser racistas do que capitalistas”, opinou Raphaella Martins, durante o II Fórum Sim à Igualdade Racial, ocorrido em São Paulo em outubro de 2016 (NASCIMENTO, 2017).

A sociedade de consumo cristaliza valores que inferiorizam os indivíduos negros por meio de duas estratégias: 1) reduzindo sua presença nos comerciais e 2) associando os poucos presentes a determinados estereótipos. Frequentemente, estes indivíduos são retratados como representantes das classes populares ou associados ao exótico, à corporeidade e à sexualidade (BAIRON apud BATISTA; LEITE, 2011, p. 44).

Dennis de Oliveira observou que em 2010 a participação de modelos negros em comerciais e matérias jornalísticas de revistas não direcionadas ao público negro foi de 9% nos Estados Unidos e de 8,7% no Brasil. Entretanto, o percentual brasileiro é bem menor do que o estadunidense se for considerado que a proporção de negros na população estadunidense é de 15% e na brasileira de mais de 50%. Nos próprios comerciais do Brasil ou dos Estados Unidos, os negros são apresentados só ou em minorias cercados por brancos, denotando a ideia de um corpo estranho. Oliveira também chama a atenção para a frequente caracterização de opções estéticas de mulheres negras como exageradamente sensuais. Algo que lembra outra prática comum: reduzir essas mesmas mulheres a objetos sexuais, num grau muito maior do que se verifica com mulheres brancas. Isso ocorre mesmo em revistas eróticas para o público masculino. No caso da Playboy, a nudez das mulheres brancas frequentemente é apresentada como a revelação da face oculta de pessoas que se destacaram em áreas não associadas ao sexo. Já a nudez das mulheres negras é apresentada como seu principal atributo, enquanto outras qualidades são exaltadas como um acréscimo a este atributo (OLIVEIRA apud BATISTA; LEITE, 2011).

9 Alguns sites traduziram o artigo de Ogunyemi. “The Guardian”: “Não tinha ideia de que faria propaganda racista”, diz modelo da campanha Dove. Publicado em: <http://www.jb.com.br>; “Eu sou a mulher do ‘anúncio racista da Dove’. Eu não sou uma vítima”. Publicado em: <http://www.diariodocentrodomundo.com.br>. Acesso em: 01 nov. 2017. Uma boa matéria sobre o assunto é: LIMA, J. D. As críticas a uma propaganda da Dove. E o debate sobre racismo na publicidade. Publicado em: <https://www.nexo-jornal.com.br>. Acesso em: 01 nov. 2017.

10 *Qual é o pente que te penteia?* Agência Grottera, 1997. Analisado em MARTINS, C. A. M. “O mercado consumidor brasileiro e o negro na publicidade”. *Gvexecutivo*, v 14, nº 1, jan/jun 2015.

Figura 3 - Comercial da Parmalat



Comercial da Parmalat em que aparece apenas um modelo negro cercado por vários brancos

Um caso extremo de apresentação do corpo negro como lúdico/artístico/exótico e como objeto foi um comercial veiculado pela cerveja Devassa em 2010. Na imagem, aparecem lado a lado a taça e garrafa da cerveja e uma dançarina negra com grande brinco, flor no cabelo e um ousado decote vermelho. Encabeçada pela frase “É pelo corpo que se reconhece a verdadeira negra”, a imagem deixa clara a redução da essência do indivíduo negro ao corpo, corpo este de uma dançarina enfeitada e de decote, ou seja, alguém associado ao mundo do lúdico/artístico e, por meio de suas vestes e acessórios, ao exótico e à sensualidade. A equiparação com a cerveja mostra que esse corpo é acima de tudo um objeto de consumo (sexual), conforme Bairon (apud BATISTA; LEITE, 2011).

Figura 4 - Propaganda da marca de cerveja Devassa



Cartaz de propaganda da marca de cerveja Devassa.

De acordo com o estudo organizado por Kebengele Munanga (1996), entre as ações que podem ser implementadas

para enfrentar os estereótipos sobre o negro, construídos pela sociedade e reforçados pela mídia, estão a maior frequência na representação do negro como construtor de cultura, a apresentação do negro em situações que não necessariamente estão ligados ao racismo e o esforço em dissociar a história do negro da escravidão e da selvageria. Silvia Nascimento (2017), do *site* Mundo Negro, destacou os esforços da *Apple* por ocasião da apresentação do iPhone7 e iPhone7plus em setembro de 2016. As fotos e os vídeos do evento traziam mais modelos negros do que os comerciais de produtos populares brasileiros. Meses antes, a empresa divulgara os esforços do seu programa de diversidade, ao mostrar que, de 2014 para 2016, o número de mulheres, negros e hispânicos saltou de 21% para 27%. Um dos produtos mais aguardados, isto é, os fones sem fio, foi apresentado através da imagem de um modelo negro.

Entretanto, iniciativas importantes partem da própria comunidade negra. Um exemplo é a HDA Models, agência que trabalha exclusivamente com modelos negros em São Paulo. Nascido em Alagoinhas, interior da Bahia, seu criador Helder Dias destaca que no mercado da moda e publicidade a ausência de indivíduos negros ocorre nas passarelas e entre o conjunto de profissionais qualificados para a preparação e a realização de eventos. Dias critica ainda a tendência das empresas do setor em tratar a diversidade racial como tendência contemporânea. “Se é o que o planeta está dizendo a respeito e ele [o mercado] não quer ficar de fora. Diversidade como tendência é algo totalmente comercial”, denuncia o empresário. Ele acredita que o equilíbrio na representação de negros e brancos virá do esforço e do engajamento dos próprios profissionais afros na causa da diversidade racial (FONSECA; PAIVA, 2017).

Outro exemplo importante é o publicitário Fábio Amarante, criador da *Compro ou Não Compro*, *site* em que os usuários cadastram-se, enviam e analisam informações sobre empresas que praticam ou não a diversidade. As três áreas principais para a análise são a propaganda, a equipe e conteúdo veiculado pela empresa na Televisão. Como observou Silva Nascimento a propósito do *site*, iniciativas como estas contribuem para que o dinheiro da comunidade negra seja destinado a empresas que reconheçam o potencial desse público e esforce-se para dialogar com suas demandas específicas (NASCIMENTO, 2017).

Portanto, torna-se necessário evidenciar, estudar e analisar a condição do negro nos meios publicitários e na formação social do Brasil. Como buscamos demonstrar, o problema do racismo está exposto, muito embora sejamos um país “sem racistas”, pois já se constatou em pesquisa que no país 98% das

peçoas afirmaram que há racismo, enquanto 95% delas não se consideram racistas¹¹. Ou seja, não há um reconhecimento de uma responsabilidade compartilhada no que tange a este problema que é histórico e estruturante do Brasil. Para tanto, é importante promovermos uma reflexão que vai além do 13 de Maio ou mesmo do Dia da Consciência Negra. Durante o ano inteiro, não podemos descuidar da questão racial, colocando assim, nossos recursos, a favor da valorização da autoestima da população negra.

REFERÊNCIAS

BAIRON, S. A persistência do grande Outro cromático-racista na publicidade brasileira. In BATISTA, L; LEITE, F. (Org.). **O negro nos espaços publicitários brasileiros: perspectivas contemporâneas em diálogo**. São Paulo: Edusp, 2011, p.44.

MARTINS, C. A. M. **O mercado consumidor brasileiro e o negro na publicidade**. Gvexecutivo, v 14, n. 1, jan./jun. 2015.

MUNANGA, K. **Estratégias e políticas de combate à discriminação racial**. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, D. Etnomídia: a construção de uma paisagem étnica na linguagem midiática. In: BATISTA, L; LEITE, F. (Org.). **O negro nos espaços publicitários brasileiros: perspectivas contemporâneas em diálogo**. São Paulo: Edusp, 2011.

MARTINS, C. A. M. O mercado consumidor brasileiro e o negro na publicidade. **Gvexecutivo**, v 14, n. 1, jan./jun. 2015.

SOUZA, Marina Melo. Em busca das conexões. In: PANTOJA, Selma e ROCHA, Maria José (Org.). **Rompendo Silêncios: História da África nos currículos da educação Básica**. Brasília: DP Comunicações, 2004

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE SITES

GLOBO. Após acusação de racismo, marca retira slogan 'blackisbeautiful' de campanha de papel higiênico preto. Disponível em <https://g1.globo.com/economia/midia-e-marketing/noticia/apos-acusacao-de-racismo-marca-abandona-slogan-blackisbeautiful-para-papel-higienico-preto.ghtml>. Acesso em: 27 out. 2017.

LIMA, J. D. As críticas a uma propaganda da Dove e o debate sobre racismo na publicidade. Disponível em <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/10/10/As-cr%C3%ADti>

cas-a-uma-propaganda-da-Dove.-E-o-debate-sobre-racismo-na-publicidade. Acesso em: 01 nov. 2017.

MARTINS, C. A. M. "O mercado consumidor brasileiro e o negro na publicidade". Gvexecutivo, v 14, nº 1, jan/jun 2015. Disponível em <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/gvexecutivo/article/viewFile/49190/48003> Acesso em 05 nov. 2017.

Modelo de propaganda racista diz que foi enganada: 'Vai contra o que acredito'. Disponível em http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/viver/2017/10/10/internas_viver,726088/modelo-de-propaganda-racista-diz-que-foi-enganada-vai-contra-o-que-a.shtml Acesso em: 01 nov. 2017.

NASCIMENTO, S. Precisamos falar sobre o Black Money. Disponível em <https://mundonegro.inf.br/precisamos-falar-sobre-o-black-money/>. Acesso em: 02 nov. 2017.

NASCIMENTO, S. Negros na publicidade: Apple faz diversidade racial parecer natural, como deveria ser. Disponível em <https://www.geledes.org.br/negros-na-publicidade-apple-faz-diversidade-racial-parecer-natural-como-deveria-ser/> Acesso em: 02 nov. 2017.

'Não sou vítima', diz modelo que fez campanha da Dove acusada de ser racista. Disponível em <https://g1.globo.com/economia/midia-e-marketing/noticia/se-eu-soubesse-teria-negado-diz-modelo-que-apareceu-em-anuncio-da-dove-criticado-por-racismo.ghtml>. Acesso em: 01 nov. 2017.

Não sou vítima, diz modelo de polêmica campanha da Dove. Disponível em <http://veja.abril.com.br/economia/nao-sou-vitima-diz-modelo-de-polemica-campanha-da-dove/>. Acesso em: 01 nov. 2017.

OGUNYEMI, Lola. I am the woman in the 'racist Dove ad'. I am not a victim. Disponível em <https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/oct/10/i-am-woman-racist-dove-ad-not-a-victim>. Acesso em: 01 nov. 2017.

REIS JR, D. Cinco Propagandas Antigas Racistas. Propagandas históricas. Disponível em <http://www.propagandashistoricas.com.br/2015/01/cinco-propagandas-antigas-racistas.html>. Acesso em: 03 nov. 2017.

RIBEIRO, Stephanie. Afinal o que é apropriação cultural. Disponível em <https://www.geledes.org.br/stephanie-ribeiro-afinal-o-que-e-apropriacao-cultural/>. Acesso em: 27 out. 2017.

SANTANA, Irapuã. Precisamos de um dia da consciência negra? Disponível em http://mercadopopular.org/2016/11/precisamos-de-um-dia-da-consciencia-negra/#_ftn1. Acesso em: 05/11/2017.

11 Disponível em http://mercadopopular.org/2016/11/precisamos-de-um-dia-da-consciencia-negra/#_ftn1. Acesso em: 05/11/2017.

amos-de-um-dia-da-consciencia-negra/#_ftn1. Acesso em: 05 nov. 2017.

CURRÍCULOS

* Professora de História no Instituto Federal de Brasília (IFB). Possui graduação (2009) e mestrado (2014) em História pela Universidade de Brasília. A partir de 2016, ingressou no curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília (UnB).

** Possui graduação (2011) e mestrado (2014) em História pela Universidade Federal da Bahia. A partir de 2016, ingressou no curso de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Autora | Author

Nelma Cristina Silva Barbosa de Mattos*
nelma13@gmail.com

**A ARTE VISUAL AFRO-BRASILEIRA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE UM NOVO CAPÍTULO NO
ENSINO DA ARTE****VISUAL AFRO-BRAZILIAN ART: CONSIDERATIONS
ON A NEW CHAPTER IN THE TEACHING ART**

Resumo: Nosso trabalho se propõe a elaborar uma breve reflexão sobre a lacuna da abordagem da arte visual afro-brasileira na escola. Problematizamos a ausência de processos formativos oficiais, acesso à informação, recursos e materiais didáticos adequados para que o educador possa responder à obrigação da aplicação das leis n. 10.639/2003 e n. 11.645/2008. Traçamos aspectos históricos e conceituais das artes visuais de origem negra no Brasil, discutimos as hierarquias na produção de conhecimento. Pontuamos algumas potencialidades do ensino da arte, bem como da abordagem triangular na práxis pedagógica visando à prospecção e divulgação de conteúdos para o trabalho com artes visuais de origem negra nas escolas.

Palavras-Chave: arte afro-brasileira, arte, educação.

Abstract: *Our work proposes to elaborate a brief reflection about the Afro-Brazilian visual art in the school. We problematize the absence of official training processes, access to information, resources and didactic materials adequate so that the educator can respond to the obligation of the application of laws 10.639/2003 and 11.645/2008. We trace historical and conceptual aspects of the visual arts of black origin in Brazil, we discuss the hierarchies in the production of knowledge. We point out some potentialities of art teaching as well as the triangular approach in pedagogical praxis aiming at prospecting and dissemination of contents for work with Afro-Brazilian visual arts in schools.*

Keywords: *Afro-Brazilian Art, Art, Education.*

INTRODUÇÃO

Até a publicação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), nos anos de 1990, o ensino de arte nas escolas era orientado por uma sucessão de concepções tecnicistas e equivocadas. Isso não significa que os PCN tenham resolvido a questão. Entretanto, os documentos inovaram ao proporcionar uma reflexão mais humanista do ato de educar, compreendendo a arte como área do conhecimento, estimulando a crítica em torno da práxis pedagógica mais conectada com as demandas contemporâneas. Através dessas orientações, as diversidades e as complexidades do sujeito encontraram mais formas de penetração no espaço oficial educativo.

A criação das referências para o currículo da educação básica nacional deixou longe de encerrar o problema da visão desumanizadora, unilateral, uniformizadora, patriarcal e tecnicista na educação do país. Contudo, é preciso admitir que a contribuição teórica de intelectuais do porte de Paulo Freire, bem como do movimento nacional de arte-educadores, da militância política de setores ligados às temáticas de gênero, ecologia ou raça interferiram decisivamente no modelo de ensino brasileiro através da construção do novo documento voltado a nortear a prática das diversas modalidades educativas das escolas.

Segundo os PCNs, a arte potencializa a criticidade do sujeito, sua percepção no e do mundo, a criatividade, o protagonismo social e a capacidade de entender os diferentes textos culturais (BRASIL, 1997). Ressaltamos que na conjuntura em que se concluiu a elaboração dos documentos, a divulgação da arte enquanto área de conhecimento foi uma conquista decisiva para a política de formação de professores, a adequação curricular e as mudanças na organização das unidades de ensino, visando a aproximação da educação integral.

Quase três décadas depois, conseguimos uma registrar uma legislação avançada no sentido de compreender a importância da educação através da arte. Porém, na realidade, continuamos enfrentando dificuldades para o atendimento das diretrizes recomendadas nos PCNs. Problemas como: a frequência de professores sem formação na área trabalhando com o ensino da arte; escolas sem espaço físico e estrutura adequados ao desenvolvimento dos trabalhos artísticos; ocorrência de concursos públicos para docentes da educação básica sem o oferecimento de vagas para arte-educadores, são alguns entre tantos itens que comprometem a implementação do ensino de arte nos moldes propagados pelos PCNs. Ora, se até agora a arte enquanto área de conhecimento ainda não

conseguiu se impor na escola, imagine a dificuldade da prática educativa ao se ampliar o trabalho na perspectiva da afirmação da diversidade étnico-racial!...

Atualmente, vivemos em um momento de intensos conflitos ideológicos, manifestados principalmente nas redes sociais. Setores conservadores da sociedade brasileira vêm intensificando a publicidade de um discurso generalizante e pouco aprofundado sobre a educação, com o objetivo de policiar e controlar o espaço da liberdade das ideias. O recrudescimento desse tipo de posicionamento tem levado a arte até as pautas dos gabinetes de parlamentares brasileiros. Alguns deles defendem a censura às expressões artísticas e o fim da pluralidade de ideias no espaço escolar. Avanços sociais correm sérios riscos com a proposição de instrumentos legais para limitar ou proibir abordagens sobre as diversidades na escola, comprometendo a liberdade de pensamento e de crítica, objetos da educação através da arte.

É interessante notar que tais retrocessos, citados anteriormente, coexistem no momento em que leis federais como a n. 10.639/2003 e a n. 11.645/2008 garantem a diversidade nas escolas do país. Através da obrigatoriedade do ensino da História da África, dos povos Ameríndios, das Culturas Africana, Afro-brasileira e Indígena, as leis orientam que áreas como História, Literatura e Artes sejam prioritárias no trabalho com a temática étnico-racial, pois atuam na elaboração das identificações individuais e coletivas. É preciso ratificar que essa missão não está resumida às áreas citadas, mas segundo a legislação, elas têm a principal responsabilidade entre os demais componentes curriculares oferecidos na escola. Não se trata, portanto, da criação de uma nova disciplina, mas sim de uma revisão da abordagem de todas as áreas do conhecimento para privilegiar as diversidades e uma cultura de igualdade racial no âmbito educacional.

A formação de professores ainda não contempla a educação das relações étnico-raciais, apesar de esforços institucionais pontuais. Para a implementação das prerrogativas das leis, o professor de arte precisa ser preparado. Mas, as graduações no campo das artes ainda não abordam a produção criativa de populações desprestigiadas historicamente.

Os estudos sobre a arte de origem negra no Brasil são ainda inexpressivos diante da demanda. São escassos os programas de pós-graduação que contemplem a formação de educadores ou pesquisadores especializados na temática. Também são poucas as publicações e produção de material didático para o trabalho com as artes visuais afro-brasileiras. Sem processos

formativos oficiais abundantes e abrangentes, acesso à informação, recursos e materiais didáticos adequados, como o educador pode responder a obrigação do ensino de um assunto tão novo para sua área quanto como as artes visuais afro-brasileiras?

Nosso trabalho se propõe a elaborar uma breve reflexão sobre a questão dessa lacuna do ensino da arte na escola, no sentido de contribuir para a potencialização de uma ação educativa anti-racismo através das artes visuais afro-brasileiras.

ARTE VISUAL AFRO-BRASILEIRA

A presença negra nas artes visuais brasileiras não é algo recente. Munanga (2000), Silva e Calaça (2006), e Salum (2004) apontam que desde os primeiros processos de colonização do território brasileiro, a criação visual contou com a colaboração das estéticas africanas através da mão de obra negra. Com a instalação de um sistema oficial de arte brasileira, a historiografia oficial da arte não se interessou em reconhecer a plasticidade das obras, nem contar a vida desses sujeitos. Negligenciou assim, um arcabouço de informações acerca de teorias, técnicas, tecnologias e contextos teóricos variantes da experiência racial de um contingente de pessoas que protagonizou momentos importantes para as artes plásticas do Brasil.

Até a fundação da Academia Imperial de Belas Artes, em 1816, não havia ensino oficial da arte. Os artistas eram incorporados principalmente ao trabalho na construção civil, dividindo o status de artistas com os carpinteiros, marceneiros, e outros profissionais. Eram os responsáveis pela arquitetura e decoração de igrejas, vilas e cidades. O trabalho das oficinas expressava os contextos de referências estéticas plurais, que ainda hoje testemunhamos na imaginária sacra cristã e no *design* de objetos necessários à vida naquela época.

Artistas negros frequentaram a Academia Imperial de Belas Artes do Rio de Janeiro e de Salvador, as instituições responsáveis pela formação do artista plástico mais antigas do país. Contudo, as formas de ingresso e permanência dessas pessoas eram variadas. No final do século XIX e início do século seguinte, a preocupação com a mão de obra dos jovens negros fez com que sociedades profissionais e irmandades religiosas, antes voltadas principalmente para a compra da liberdade de escravizados, passassem a oferecer cursos profissionalizantes.

A oferta da educação profissional propiciou o aparecimento de artistas como Manoel Querino (1851-1923), um dos fundadores da Academia de Belas Artes da Bahia (1877) e um

dos precursores do ensino do *Design* no Brasil. Querino foi um dos primeiros historiadores da arte afro-brasileira, pois preocupou-se em registrar a origem étnica dos artífices da cidade do Salvador em seu tempo. O artista Heitor dos Prazeres (1898-1966), premiado na I Bienal Internacional de Arte de São Paulo, também frequentou o mesmo modelo de educação profissional, no Rio de Janeiro (BARBOSA, 2016).

O campo de estudos sobre o negro, desenvolvido durante o século XX, também não elegeu a arte visual como assunto de relevância para suas investigações. Só após o centenário da Abolição da Escravatura (1988) é que houve um aumento de interesse no assunto, potencializado após a lei n. 10.639/2003 (ARAÚJO, 2010; SALUM, 2004).

A arte afro-brasileira é um tema complexo, que exige uma abordagem interdisciplinar. Para além de uma categoria da arte visual, o tema está diretamente ligado à noção de identidade e à complexidade da experiência racial dos cidadãos brasileiros. Enquanto categoria de arte visual, não se sustenta como um estilo ou escola, pois se conecta ao contexto sócio-histórico dos indivíduos e do meio em que estão situados. Salum (2004) sugere que uma das formas de se produzir conhecimento sobre essa arte é através da pesquisa sobre trajetórias de artistas de origem negra, pois a análise formal da obra não conseguirá transmitir o léxico de informações que carrega.

Os primeiros estudos sobre a arte visual de origem negra aconteceram em uma conjuntura científica racista, no período que sucedeu a Proclamação da República. A cultura material dos descendentes de escravizados começou a ser analisada com o objetivo de comprovar a ideia de que era elaborada por seres inferiores e por isso não evoluiriam. A Medicina tentava associar o comportamento às questões biológicas, estendendo suas crenças racistas à todas as áreas do conhecimento. O Direito entendia o mestiço e negro como alguém propenso à criminalidade e à demência, por exemplo.

A partir desses parâmetros racistas de produção científica, justificaram a perseguição às religiões de matriz africana e a apreensão de artefatos religiosos. Esse conjunto de peças sacras detidas na polícia compôs os acervos de primeiras coleções etnográficas de museus brasileiros e serviu de base para estudos sobre a influência africana nas artes visuais.

Nesse primeiro momento, acreditava-se que a arte de origem negra era uma criação restrita aos terreiros de candomblé. Na conjuntura cultural modernista, sugeriu-se que era uma arte de cunho popular, não necessariamente ligada à religião. No modernismo, o negro se transformou em um tema fre-

quente de obras de arte, mas não era considerado autor (GIL-IOLI, 2009). Empolgadas com a ideia de uma cultura nacional que diluísse as diferenças entre as matrizes étnico-culturais do Brasil, as missões folclóricas de Mário de Andrade nos anos de 1930 também instigaram curiosidades sobre a plasticidade da criação afro-brasileira (MUNANGA, 2000).

Da segunda metade do século XX em diante, o cenário internacional e local da arte visual se transformou radicalmente. Com a arte contemporânea e a circulação cada vez mais rápida das informações, a diversidade se instaurou no meio artístico, privilegiando novos temas, materiais e sujeitos. A homossexualidade, gênero e raça foram alguns dos temas emergentes naquelas poéticas (ARCHER, 2008).

Ao mesmo tempo, no Brasil, conectado com as mobilizações internacionais pela valorização da herança negra, o dramaturgo, ator e ativista social Abdias do Nascimento (1914-2011) tentou articular a criação do Museu de Arte Negra, nos final da década de 1960 (NASCIMENTO, 1968). Recebeu doações de trabalhos de vários artistas plásticos, mas não conseguiu uma sede para expor o acervo e concretizar seu plano de ter um centro de divulgação da criação negra no Brasil.

Essa mobilização refletiu posteriormente na fundação e criação de importantes instituições museológicas do país, voltadas para o patrimônio cultural material dos descendentes de escravizados e de negros no país: o Museu Afro da Universidade Federal da Bahia, inaugurado em 1982, e o Museu Afro-Brasil, em 2004. Ambos são hoje importantes referenciais da produção visual afro-brasileira, disseminando informações e conhecimento sobre a questão étnico-racial, especialmente no campo das artes plásticas.

Na atualidade, entendemos que a arte afro-brasileira é o resultado da experiência sensível de sujeitos com a cultura afro-brasileira. Definir esse tipo de arte é uma tarefa complexa, pois não é uma escola estilística. O artista visual afro-brasileiro é aquele que cria a partir de elementos desse universo, sendo negro ou não. É o caso dos estrangeiros Carybé, Pierre Verger e Hansen Bahia, que produziram um vasta obra sobre o universo negro do Brasil, mesmo sendo naturais de outros países (BARBOSA, 2016).

HIERARQUIAS

A sociedade em que vivemos é cada vez mais mediada por imagens. Somos cercados por imagens o tempo todo, estimulados a consumir produtos e ideias a através de apelos visuais. Cor, textura, plano, pontos, linhas, bem como os demais ele-

mentos da gramática das artes visuais são articulados em propagandas, em discursos não verbais localizados em produtos como vestuário e instrumentos de trabalho, programas de computador, filmes, obras de arte...

As imagens sempre foram ferramentas de divulgação de ideias. No período das grandes navegações, que culminaram na colonização de novos territórios desde o século XV, o visual ajudou a estabelecer um imaginário acerca dos indivíduos envolvidos nos processos coloniais. Essas imagens transmitiam hierarquias estéticas, criadas e disseminadas a partir de um padrão de poder estabelecido pela raça. Esse discurso visual colaborou para justificar empreendimentos como a servidão e a escravidão, além de redefinir a divisão de papéis nas novas sociedades. A imagem do sujeito diferente do europeu foi construída como correspondente a de um indivíduo inferior e incapaz intelectualmente. Relatos de viajantes, retratos de seres, entre outras narrativas fantásticas, criaram todo um imaginário negativo em torno desses grupos humanos até então desconhecido pela Europa (GOMEZ, 2017; RODRIGUEZ, 2017).

Os colonizadores atribuíram para si mesmo uma capacidade intelectual insuperável, que lhe conferiu a autoridade da emissão de verdades incontestáveis. E articularam a concepção de raça num contexto em que se justificaria a dominação de territórios e pessoas por parte de povos “superiores”. Os modelos de estado-nação que os territórios conquistados implantaram se estruturaram nessa crença, naturalizando imagens que atestavam a inferioridade de uns povos em relação a outros. A instituição do sistema oficial das artes naqueles lugares teve o objetivo de submeter as imagens ao controle de um seletivo grupo. E, mesmo após a independência de metrópoles europeias, as imagens foram usadas para representar os discursos de grupos prestigiados socialmente na colonização. O conhecimento (artístico e científico) se articulou na perpetuação das hierarquias.

A auto-imagem negativa de povos subalternizados, introjetada em sua cultura e experiência étnico-racial, manteve o processo de dominação a partir do componente racial. O mito de fundação da nação brasileira retrata esse mecanismo: iguala o negro, o índio e o europeu numa feliz união para em seguida colocá-los hierarquicamente em papéis sociais distintos. Tal organização apresenta o branco como superior, ocupando espaços privilegiados, enquanto que indígenas e negros, bem como os mestiços, recebem tratamento inferior e menos oportunidades sociais. Significa dizer que o racismo no Brasil foi fundamental para estruturar uma sociedade com intensas

desigualdades sociais, mas onde se divulga que os indivíduos são tratados de forma igualitária. É um país onde a pobreza tem classe e cor, e a mestiçagem ou o branqueamento (exaltação de traços europeus) se tornaram o caminho para aceitação social em grupos de prestígio. Por isso, artes ameríndias ou afro-brasileiras não são destacadas na historiografia e na prática do sistema das artes plásticas nacionais. No Brasil, a expressão artística de valor ainda é a branca, eurorreferenciada.

A história da arte oficial, elaborada nas instituições artísticas, é o exemplo de negação da diversidade epistemológica e do racismo porque propõe uma abordagem linear das artes plásticas. Ela traça um panorama centrado na noção de uma evolução, marcado pela sequência de movimentos artísticos na qual a Europa figura como única locomotiva, única narrativa possível e uma única referência estética. Ou seja, uma narrativa local é apresentada como sendo universal. As outras são tratadas como se fossem as cópias malfeitas da primeira, da europeia (PRICE, 2000).

Nessa mentalidade, oculta-se o racismo epistêmico, uma das formas mais invisibilizadas de racismo, pois privilegia o pensamento de homens ocidentais brancos como única fonte de conhecimento verdadeiro e universal. O racismo epistêmico se esconde sob discurso da objetividade e neutralidade científicas e penetra em todos os campos do saber. Nele, o locus de enunciação privilegia quem tem mais poder na relação; é uma fala eurocentrada, masculina, branca, onde são afirmados a beleza, a espiritualidade, tradições, conhecimentos, costumes brancos europeus (GROSFUGUEL, 2017).

O ENSINO

O ensino da arte na escola é norteado pela recomendação da abordagem triangular, elaborada por Ana Mae Barbosa. Por essa metodologia, todo o trabalho envolvendo a arte deverá pensar em três pontos que dialogam entre si: o fazer, o contextualiza e o analisar. O fazer está ligado ao criar, transformar materiais. A experiência do processo criativo exige reflexão em torno das ideias e materiais manipulados durante a criação. O aprendizado através da prática deve garantir uma instância para o pensamento problematizador nas diferentes etapas da criação artística. A apreciação da obra de arte envolve a articulação de visões interdisciplinares na dinâmica da produção artística, pois deve abarcar a compreensão das questões culturais, sociais, políticas e históricas. Esse tipo de análise estimula a alteridade e afirmação das identidades e identificações, o conhecer e valorizar o trabalho dos profissionais da arte

de diferentes lugares e temporalidades, contribuindo para a proteção e preservação do patrimônio cultural da humanidade (BRASIL, 1999).

O ensino da arte é perpassado pela capacidade de elaborar questionamentos e novas conjunções de ideias. É no fomentar a pergunta que podemos implementar ações e diálogos entre novos sujeitos, combatendo o racismo epistêmico na produção do conhecimento artístico.

A pesquisa deve ser o ponto de partida do trabalho do arte-educador. É preciso conhecer novos atores do mundo das artes visuais, conhecer suas trajetórias e desenvolver novas abordagens e perspectivas nesse cenário. Como a maioria dos artistas afro-brasileiros ainda não estão integrados ao sistema de informações da arte oficial, são desconhecidos, ao educador resta a problematização da criação visual periférica.

A escola pode se tornar um polo de sistematização dessas novas referências artísticas. O apoio de livros e sítios eletrônicos, o conhecimento de técnicas e tecnologias específicas de cada contexto criativo podem ser o ponto de partida de importantes análises de elementos da arte.

As histórias de vida, o mapeamento da circulação de obras e sujeitos no entorno da escola, bem como a análise formal de seu trabalho ampliarão o escopo do trabalho do professor de arte e de outros educadores, como sugere o Ministério da Educação, ao produzir o livro “Orientações Ações para a Educação das Relações Etnico-raciais”:

Ao professor/a educador/a, tendo a memória e a história como perspectiva, cabe o ofício de selecionar, sistematizar, analisar e contextualizar, em parceria com seus/suas alunos(as) e quiçá, toda a comunidade escolar, o que pode ser considerado como um fato histórico, o que é relevante para um entendimento do processo histórico de reconstrução da memória que se registra nos livros e orienta uma agenda educacional. (BRASIL, 2006, p. 62)

O professor de arte integra o sistema da arte na medida em que forma público e o prepara o indivíduo para reconhecer, interpretar e criar obras de arte. A comunicação de pesquisas e trabalhos locais possibilitará maior divulgação do trabalho de homens e mulheres da arte. O uso dos sítios eletrônicos e redes sociais são meios de baixo custo que podem dinamizar a circulação de informações sobre os universos da arte afro-brasileira.

O exercício da leitura de imagens produzidas por artistas afro-brasileiros requer constantes conexões com questões de outras áreas do conhecimento. O trabalho com esse material requer melhor articulação de pensamento e crítica acerca da

experiência colonial brasileira. Há um léxico de saberes originados por reminiscências de culturas milenares reelaboradas em solo brasileiro que exigem um esforço interpretativo maior.

Corpo, performance e arte sacra negras são algumas áreas sensíveis para a reflexão. A arte sacra, campo que salvaguardou muitos modos de fazer e conceber a arte é conectada com a cosmovisão africana e com os territórios das religiões de matriz africana (CONDURU, 2013). O reconhecimento da importância das mitologias e da ancestralidade para populações africanas ampliarão a possibilidade de trabalho com aspectos do sagrado e comunitário. Nos espaços religiosos são articuladas a musicalidade, corporeidade e a visualidade, construindo performances e poéticas. Muitos artistas contemporâneos se inspiram na religião de matriz africana ou em seus símbolos em seus processos criativos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A conquista de leis como a n. 10.639/2003 e a n. 11.645/2008 representam a possibilidade de escrita de novos capítulos na arte e educação brasileiras. A legislação, de certa forma, avançou para o ensino de arte e afirmação das diversidades no espaço escolar. Mas, é preciso uma constante vigilância e mobilização para que não se perca de vista a concretização dessas vitórias através do cumprimento da legislação.

A educação das relações étnico-raciais através da arte visual afro-brasileira apresenta diversos desafios. Mas o principal deles é a escassa oferta de material didático, publicações e cursos de formação continuada nessa temática. A arte afro-brasileira foi negligenciada na história das artes visuais do Brasil. É recente o interesse de pesquisadores nesse campo, ao mesmo tempo em que a demanda por informações aumentou. O pouco material de apoio disponibilizado por editoras requer análises cuidadosas antes da adoção.

Portanto, a escola tem agora o desafio de repensar o conceito de arte, promovendo uma revisão conceitual, histórica e filosófica interdisciplinar, privilegiando a fala de sujeitos que produzem cultura material e experimentam os universos culturais afro e indígena-brasileiros.

O ensino da arte nas escolas mediado pela necessidade de conhecer, pesquisar o universo sensível de artistas afro-brasileiros, sintonizado com o compromisso da igualdade racial, resultará em processos sociais mais solidários e afirmativos das diferenças. Essa prática pode se transformar numa eficiente ferramenta para o combate ao racismo, pois a arte instiga o pensamento crítico e o protagonismo do sujeito em contextos sociais.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, E. (Org.). **A mão afro-brasileira: Significado da contribuição artística e histórica**. 2. ed. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo/Museu Afro Brasil: 2010, v.1 e v.2.

ARCHER, M. **Arte contemporânea: Uma história concisa**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BARBOSA, N.C.S. **Identidades nas artes visuais contemporâneas: elaboração de uma possível leitura da trajetória de Ayrson Heráclito, artista visual afro-brasileiro**. 337 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros curriculares nacionais: Arte**. Brasília: MEC/SEF, 1997

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. **Parâmetros curriculares nacionais: Ensino Médio – Linguagens, códigos e suas tecnologias**. Brasília: MEC/SEMTEC, 1999

CONDURU, R. **Pérolas negras primeiros fios: Experiências artísticas e culturais nos fluxos entre África e Brasil**. Rio de Janeiro: EduERJ, 2013.

GILIOLI, R. de S. P. **Representações do negro no modernismo brasileiro: artes plásticas e música**. São Paulo: Best Book, 2009

GOMÉZ, P. P. La paradoja del fin del colonialismo y la permanencia de la colonidad. **Calle 14 - Revista de Investigación en el campo del Arte**, São Paulo, n.4, 2010. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=13756&clave_busqueda=245251>. Acesso em: 3 jul. 2017.

GROSGOUEL, Ramon. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias descoloniais. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v.59, n.2, 2007. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252007000200015&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 03 jul. 2017.

BRASIL. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. **Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: SECAD/MEC, 2006.

MUNANGA, K. Arte Afro-brasileira: O que é afinal? In: AGUILAR, Nelson (Org.) **Mostra do Descobrimento: Arte afro-brasileira**. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000. p.98-111.

NASCIMENTO, A. Cultura e Estética no Museu de Arte Negra. **Revista Galeria de Arte Moderna**, Rio de Janeiro, n. 14, p. 21-22, 1968.

PRICE, S. **Arte primitiva nos centros civilizados**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

RODRIGUEZ, J. B. La colonialidade del ver: Hacia um nuevo visual interepistémico. **Nómadas**, Bogotá, n. 35, pp.13-30, jul./dez. 2011. Disponível em: < http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75502011000200002>. Acesso em: 26 set. 2017

SHOHAT E., STAM R. Narrativizing Visual Culture. Towards a polycentric aesthetics. In **Visual Culture Reader**. London and New York, Ed. Nicholas Mirzoeff, 1998. ps. 27-49

SILVA, D. de M.; CALAÇA, M. C. F. **Arte Africana e Afro-brasileira**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

CURRÍCULO

* Doutora em Estudos Étnicos e Africanos, Artista plástica. Professora do Instituto Federal Baiano, *Campus Valença*.

Autor | Author

Jonas Sales*
Jonassales1@gmail.com

A NEGRITUDE E A CENA NO BRASIL

THE NEGRITUDE AND THE SCENE IN BRAZIL

Resumo: Este texto propõe-se a fazer um breve percurso e reflexão sobre negritude e seus reflexos nas artes cênicas no Brasil. Serão pontuadas desde do surgimento do termo negritude na França por Aimé Césaire e outras lutas negras pelo mundo, até a presença do negro nas manifestações de artes em teatro, dança e performances no Brasil. Desse modo, as artes cênicas e seus personagens na história do Brasil mostram-se como elemento fundamental na discussão das lutas e conquistas no que envolve o racismo, preconceito e exclusão do negro.

Palavras-chave: Negritude. Cena. Afro-brasileiro.

Abstract: *This text proposes to make a brief journey and reflection on negritude and its reflexes in the performing arts in Brazil. They will be punctuated from the emergence of the term negritude in France by Aimé Césaire and other black fights around the world, until the presence of the black in the manifestations of arts in theater, dance and performances in Brazil. In this way, the performing arts and their characters in the history of Brazil are shown as fundamental elements in the discussion of struggles and achievements in what concerns black racism, prejudice and exclusion.*

Keywords: *Negritude. Scene. Afro-brazilian.*

Na atualidade, diversos usos são feitos do termo Negritude, designando as relações étnicas e raciais nele existentes. Apresentamos um histórico sociocultural marcado por lutas, por buscas e reivindicações de direitos, de clamores por igualdade, liberdade, entre outros motivos que conduzem a população a ir às ruas e soltar a voz. Nesse movimento de lutas, de fazeres e de transformações sociais, atenta-se para a participação da Arte como meio de transmitir e/ou refletir esses desejos emanados por grupos, minorias, quer seja por questões políticas, quer seja por ideológicas.

Artistas de diversas linguagens se envolvem no alargamento de projetos que trazem em seu bojo ideologias que vão ao encontro dos desejos de minorias sociais, e muitos desses projetos artísticos levantam a bandeira da *Negritude*. Mas, afinal, o que chamamos hoje de *Negritude*?

Para o historiador Petrônio Domingues (2005), o termo *Negritude*, atualmente, ganhou em nosso país uma dinamicidade em seu contexto:

Tem um caráter ideológico, político e cultural. No terreno político, *negritude* serve de subsídio para a ação do movimento negro organizado. No campo ideológico, *negritude* pode ser entendida com processo de aquisição de uma consciência racial. Já na esfera cultural, *negritude* é a tendência de valorização de toda manifestação cultural de matriz africana. (DOMINGUES, 2005, p. 194)

Considerando essa afirmação, percebemos que o autor sintetiza em três aspectos as possibilidades mais presentes do termo *Negritude* em nossos fazeres: a) revela tendências cristalizadas na atualidade, como os movimentos negros, b) a busca pela conscientização da etnia negra e c) a afirmação das expressões da cultura negra. Mostra-se, então, um termo multifacetado que deve ser entendido à luz do contexto no qual se insere. Assim, faz-se pertinente entender que caminhos foram traçados para que tenhamos a conjuntura atual sobre o que engloba o termo *Negritude* e como este se apresenta no trabalho aqui delineado.

Ao contrário do que se pensa comumente, o movimento da *negritude* não foi um movimento organizado na África. No entanto, na diáspora dos negros africanos que se espalham por todos os continentes, as inconformidades e as relações com os homens de cor branca alavancaram nesses povos negros desejos de mudança, de reconhecimento e de lutas por igualdade.

O termo *Negritude*, que tanto aparece nas obras contemporâneas, acadêmicas e artísticas, nasce na Europa. A França é o berço do termo *Negritude*. Surgiu pela primeira vez nos versos do poeta antilhano Aimé Césaire (1913 – 2008) no po-

ema “*Cahier d'un retour au pays natal*” (1939), que exponho um trecho a seguir:

A minha *negritude* não é uma pedra, sua surdez corrida
contra o clamor do dia
Minha *negritude* não é uma fronha de água morta sobre o
olho morto da terra
Minha *negritude* não é nem torre nem catedral.
Ela mergulha a carne rubra do solo. Ela mergulha na
ardente carne do céu.
Ela rompe a prostração opaca de sua justa paciência.
[...]
Aimé Césaire (1939)

Os versos descritos pelo poeta são uma espécie de meditação poética e política. Mostram-se como um grito de basta a tantas intolerâncias e discriminação para com um grupo de pessoas que possuem características diferentes das de um grupo dominador. A partir de então, Césaire imprime uma nova poética, e a *negritude* é expandida em diversos poemas, transitando de maneira imprecisa.

Segundo a pesquisadora/professora Lígia Ferreira (2006), o poema demonstra três aspectos fundantes que dão sentidos à ideia de *negritude* que se propagará: a) o povo negro, b) o sentimento ou a vivência íntima do negro e c) a revolta e consternação.

Esses aspectos contidos no poema de Césaire serviram de estímulos para que se levantasse um encorajamento de pessoas negras que se sentiam marginalizadas pela sociedade branca francesa da época, tomando assim um posicionamento em assumir sua cor negra. A palavra *négritude*, em francês, deriva da palavra *nègre*, que no início do século XX era usada pelos brancos franceses de forma pejorativa para se dirigir aos negros (relacionado à raça). Ser chamado de *nègre* sugeria um tom de rejeição e diminuição de quem era negro; diferente de *noir*, que soava de maneira mais suave, respeitoso (relacionado a cor). Nesse sentido, usar a palavra *négritude* serviu para impelir um sentido oposto, de orgulho e valorização da raça negra (DOMINGUES, 2005).

Não é somente mérito de Césaire o movimento chamado de *Negritude* em Paris do início do século XX. Outra personagem nesse processo é o poeta senegalês Léopold Sédar Senghor. Junto com Césaire, ele foi precursor desse movimento, compartilhando um ponto de vista negro, criticando a dominação colonial e as injustiças dolorosas para com os povos

africanos e sua descendência. Um dos veículos propagadores foi a revista *L'Étudiant Noir* que eles produziam. Anos depois, ambos se tornaram figuras políticas de destaque em seus respectivos países.

Outro poeta menos contemplado nos comentários, mas não menos importante, é o poeta Léon Damas. Este revela posições contundentes em sua obra de poesias, que ele chama de manifesto, intitulado *Pigments*, sendo proibido por autoridades francesas.

Esses importantes poetas darão o pontapé inicial para a discussão do movimento francófono da *Négritude*, que veio a ser divulgado posteriormente em outras regiões da Europa, tendo como meta a valorização das culturas e do modo de ser/estar no mundo negro, fortemente defendido por Senghor, e o anticolonialismo e anti-imperialismo que se torna um posicionamento ímpar de Césaire. Esse movimento traz na “expressão literária, sobretudo poética, do ‘ser negro’, instaurando um discurso cujo enunciador é nitidamente negro e não branco” (LARANJEIRA, 2000, p. X).

O movimento da *négritude*, segundo Willfried Feuser (1981), foi “resultado de um condicionamento cultural e de confronto racial”, porém há que se ponderar que o movimento de *négritude* já existiu em outros momentos e em outros lugares, inclusive no Brasil. A instituição do significante “*négritude*” concede a Aimé Césaire uma patente, e a Senghor e Damas a contribuição político-ideológica, mas os anseios, desejos, incômodos envolvendo as relações entre brancos e negros são um dado estabelecido nos países de colonizadores brancos que vai além do movimento francês.

O movimento de *négritude* francófona teve fundamentação em movimentos sociais de negros americanos, como nos Estados Unidos, Haiti e Cuba, bem como as relações em busca de autonomia existentes nas regiões africanas colonizadas pela Inglaterra, Portugal e França, entre outras.

Na América do Norte, o discurso de orgulho racial e a volta às origens negras eram exaltados pelo afroamericano W.E.B Du Bois (1868-1963), considerado por essa luta veemente como o patrono do “panafricanismo” (DOMINGUES, 2005). Há também o movimento chamado *Renascimento Negro* – *Black Renaissance* ou *New Negro* nos anos de 1920 e 1930 do século passado. Nesse movimento, intelectuais negros lutavam para enaltecer a presença do homem negro na crescente sociedade americana e lutar pela igualdade de direitos. Autores como Claude McKay, Countee Cullen e Sterling Brow são exemplos vindo a assumir a condição de serem negros, atentan-

do para as suas heranças africanas e segregados sociais.

Outros países também manifestaram essas preocupações para com as questões negras que os envolviam, como o Haiti, com destaque para Jean Prince-Mars, que fomentou, com outros intelectuais, o movimento indigenista que reabilitava a herança cultural africana, valorizando as línguas crioulas e a religião Vudu. Também teremos o movimento chamado de *negrismo cubano*, que tem como principal expoente o poeta negro Nicolás Guillén, de Cuba (DOMINGUES, 2005; LARANJEIRA, 1995).

Aqui no Brasil, no ano de 1931, foi registrado o “Manifesto à Gente Negra Brasileira”, exposto por Arlindo Veiga dos Santos, este fundador e presidente da Frente Negra Brasileira. Nele, clamava-se para a tarefa histórica que os negros teriam em pôr fim à sua exploração secular (FERREIRA, 2006). A frente negra como movimento tinha a educação como pilastra fundamental. Tinha-se a crença de que, a partir do conhecimento, o negro poderia se afirmar nos diversos campos da arte, ciência e literatura.

O movimento de *Négritude* no Brasil vai questionar uma supervalorização dos modelos culturais dos brancos europeus. Os pensadores da ideologia da *négritude* buscaram enaltecer os símbolos e valores da cultura de matrizes africanas.

Para Zilá Bernd (apud DOMINGUES, 2005), pesquisadora da literatura brasileira, afrobrasileira e francófona, a *négritude* é uma palavra polissêmica, podendo “significar o fato de se pertencer à raça negra; à própria raça como coletividade; à consciência e à reivindicação do homem negro civilizado; a características de um estilo artístico ou literário; ao conjunto de valores da civilização africana”.

Considerando, então, a palavra exposta no vocabulário brasileiro, o termo *négritude* foi superdifundido a partir dos anos de 1980, chegando a ficar banalizada e criticada por intelectuais, visto que as informações francófonas não chegaram ao Brasil em traduções tão claras. A professora pesquisadora Lígia Ferreira (2008) comenta a chegada dos textos sobre *négritude* em nosso país:

Os textos fundadores da *négritude* ainda aguardam traduções em português, embora os brasileiros tenham se beneficiado de uma certa forma de mediação. Textos e autores da *négritude* eram temas de críticas ou resenhas que circulavam nos meios intelectuais ou universitários forçosamente restritos. O que se sabe sobre *négritude* é aprendido por intermédio de tais escritos, como o provam os artigos de Roger Bastide publicados no jornal O Estado de São Paulo ou nos Cadernos Brasileiros. (FERREIRA, 2008, p. 8)

Dessa maneira, com essas referências textuais, muitas vezes de má tradução, serão os prospectos da ideologia da *negritude* de origem francófona difundidas no Brasil, que se inicia atropelada e impulsiva.

A apropriação da ideologia da *Negritude* aqui no Brasil mostra-se tal qual na França: uma reação de uma elite de intelectuais negra em oposição à supremacia branca, explicitada assim pelo historiador Petrônio Domingues:

Tal como na versão francesa, a *negritude* foi um ideário que floresceu no Brasil como expressão de protesto da pequena-burguesia intelectual negra (artistas, poetas, escritores, acadêmicos, profissionais liberais) à supremacia branca. Tratou-se de uma resposta dos negros brasileiros em ascensão social ao processo de assimilação da ideologia do branqueamento. (DOMINGUES, 2005, p.39)

As propostas realizadas por artistas e intelectuais durante a propagação da *negritude* no Brasil devem ser vistas com cautela, uma vez que estavam se construindo em diferentes contextos e, muitas vezes, romantizados os seus fazeres em nome de uma mudança de comportamento social, principalmente no tocante aos fazeres dos negros como estando ligados à emoção. Dessa maneira, separando-as do que é “racional”, provocam-se, assim, possíveis preconceitos em torno desse fazer, o que poderia causar uma interpretação errônea do movimento, um verdadeiro “tiro no pé”.

Nessa perspectiva, a emoção que caracteriza o negro e a tendência para o lúdico existente em sua cultura, porém, não passam de um mito muito perigoso, que finda por alimentar o preconceito existente de considerar os indivíduos provenientes desses grupos étnicos como incapazes de desenvolver o potencial para atividades de cunho racional, que exija seriedade e habilidade intelectual (DOMINGUES, 2005).

Percebe-se que o termo *Negritude* foi e é criticado por intelectuais, artistas, pesquisadores, refletindo que essa ideia não corresponde aos desejos e anseios de uma maioria negra. É um movimento que surge de uma necessidade de um grupo que está distante da realidade de sua terra natal e faz emergir seus sentimentos de repulsa, como pessoas não aceitas nas comunidades que têm os brancos como supremos e, por isso, não se sentem respeitados. Tais posicionamentos, entretanto, podem não refletir um pensamento generalizado de povos negros espalhados pelo mundo, consequência da diáspora africana.

O intelectual e economista camaronês Célestin Monga (2010), autor dos livros *Antropologia da raiva: Sociedade Civil e Democracia na África Negra* e *Fragmentos de um crepúsculo*

lo dói: Poemas em imagens de África do Sul, traz a lembrança de uma África plural e de que a *negritude* propagada por seus fundadores na França estava distante da realidade africana. Ao criticar essa ideologia na atualidade, diz que

É preciso abandonar a leitura paternalista e superficial das dificuldades da África e dos africanos e explorar seriamente o substrato filosófico e os esquemas de raciocínio que se ocultam por trás dos comportamentos mais banais da vida cotidiana. É preciso fazer isso sem ceder às generalizações abusivas que não partem de uma base sólida. É o maior erro cometido pelos pioneiros do movimento chamado *negritude* [...] (MONGA, 2010)

As palavras de Monga geram uma crítica ferrenha ao movimento de *negritude*, considerando que o termo é intransigente. O autor, com isso, opõe-se à super elevação da opressão dos negros nos países colonizados, colocando-se como recusa ao sofrimento e exaltando a alegria de reivindicar a “personalidade negra” sem levar em consideração os problemas de classe existentes.

O autor reforça, em suas ideias, contidas em *Nilismo e Negritude* (2010), que existe um novo mundo e novos africanos espalhados no planeta, e que a cor negra já não tem mais uma só tonalidade. Que brancos e pretos aparecem em uma gama infinita de cores. Que o africano está no mundo, mesmo sem sair de sua terra natal, por meio dos sistemas avançados de comunicações. Ele expõe que somos diferentes e que existe uma África heterogênea e biorracial. Portanto, na própria África, bem como nas terras distantes aonde foram levados seus nativos, imbricam-se culturas diversas, e essas novas culturas não são uniformes! Diante disso, o autor expõe uma “africanidade sincrética” que se mistura e se reconfigura constantemente.

Voltando ao Brasil, na contemporaneidade, o termo *negritude* pode ser observado em diversos contextos, refletidos em diversos fazeres artísticos, religiosos, lúdicos, reforçando, assim, a autoafirmação racial. Vemos desde grupos de dança afros à apropriação do termo pela indústria cultural.

Embora o termo *Negritude* desperte divergências ao longo de sua existência, observa-se que é uma palavra, em nossa realidade brasileira, que nos serve para reavivar e compartilhar a africanidade que chegou a nosso país. É importante dizer que o movimento, em sua gênese, não conseguiu romper com problemas sociopolíticos que tanto impulsionaram seus genitores, porém deixou um legado de pontos positivos, tais como a revalorização da cultura africana, a autoafirmação da figura do negro como algo positivo e a abertura para se ouvir as vozes silenciadas da história negra.

NEGRITUDE E A CENA NO BRASIL

Indubitavelmente, a presença das culturas dos povos negros brasileiros revela-se fundamental na construção da arte no Brasil. Embora, muitas das vezes, a importância de artistas negros não seja respeitada ou propagada, ficando assim, à margem da história da arte. Há que destacar, orgulhosamente, nomes como Aleijadinho, Machado de Assis, Bispo do Rosário, Solano Trindade, Milton Nascimento, entre outros que enaltecem, como negros, a arte brasileira.

As artes cênicas no Brasil têm um histórico povoado por diversas personalidades que considero importantes. Conhecendo os antecessores, é possível partir para novas perspectivas de artes cênicas na atualidade, visando a um diálogo com a cultura afrodescendente vigente em nosso território. Dessa forma, podem-se discutir as identidades contidas em nossas tradições, transformando-as em alicerces para criações e conhecimento artístico.

O historiador e professor Joel Rufino dos Santos (2014) tem sido, nos últimos anos, uma importante referência nos estudos da cultura negra no Brasil. Ao estudar o negro no teatro brasileiro, traz em sua discussão uma problematização interessante sobre a definição de teatro e de drama. Após a lei que oficializa o fim da escravidão em terras brasileiras no ano de 1888, o negro, no Brasil, começou uma nova história de luta pela vida. Este se deparou com uma falsa liberdade, causando-lhe problemas de caráter social que se desdobram até a atualidade. O povo negro sai das casas grandes, das plantações de café e cana para buscar espaços não existentes para a sua sobrevivência. Nesse novo ambiente e nova situação, a identidade desse povo é posta à prova, e a cumplicidade entre esses recém “cidadãos” torna-se uma questão de sobrevivência.

As relações entre os novos libertos com seus antigos senhores continuavam a ser estabelecidas a partir dos modelos escravagistas anteriormente vivenciados. A sociedade brasileira não aceitou, de imediato, essa nova condição. Os negros libertos não tinham os mesmos direitos e as mesmas oportunidades que os brancos, principalmente quando se refere aos antigos senhores ricos. Como dizem Munanga e Gomes (2006, p.107),

no decorrer do processo pós-abolição, além da não-integração do ex-escravizado e seus descendentes na sociedade brasileira, o Brasil foi construindo um processo complexo de desigualdade social.

Essa desigualdade social pode ser vista, ainda hoje, nas es-

quinas das cidades, nos semáforos, abaixo dos viadutos, nas periferias e favelas das grandes cidades. Os negros, entretanto, reconstróem-se e se buscam constantemente como cidadãos.

A presença do negro no teatro fez com que se pensasse a plateia para esse ambiente. O negro estar no teatro como espaço físico foi desafiador e fruto de uma discussão politizada no meio das artes. Sobre drama, o mesmo autor reflete que este acontece no teatro, mas que pode acontecer sem estar nele, bem como o teatro pode não ter drama. Considerando que é comum ter teatro e drama como sinônimos, Rufino dos Santos alerta que, para entender o negro no teatro brasileiro, faz-se necessário um olhar mais aproximado deste. Assim, ele expõe que “Teatro é um *habitus*; drama “é [o] de todos os dias e de todas as formas, e novo como o sol, que também é velho” (2014, p. 69) [...]. Portanto pode haver teatro sem drama e, mais distintamente, drama sem teatro”. O drama é a alma do teatro, podendo ser cortejos, performances, uma festa...

Com isso, Rufino deseja refletir que o negro, no teatro brasileiro, não é a mesma coisa que o negro no drama ou na dramaturgia brasileira. São situações e problemáticas diferentes. O negro estar na dramaturgia teatral nem sempre foi estar no palco do teatro. A presença do negro na dramaturgia como figura de importância relevante é de extensa discussão, não sendo essa a proposta desta discussão. Nesse sentido, continuar-se-á um breve percurso de momentos e pessoas significantes para o entendimento desta temática na cena contemporânea.

Já nos autos populares do período colonial, encontram-se negros representando nas peças de cunho catequético (SANTOS, 2014). As representações dos reisados e congadas que perduram até os dias de hoje são certamente vestígios da presença negra em cena. Expressões populares, como Bumba-meu-boi, que traz personagens como Catarina e Mateus, as Congadas, Congos e Maracatus, com suas embaixadas de reis negros, entre outras expressões de artes populares, revelam o “estar” presente negro como participante ativo, e não como uma personagem que passa, sem necessidade na trama. Ao longo da presença do europeu no Brasil, levando seus escravos, em todo sertão vazio, o drama acontecia. O negro estava nessas ações dramáticas como sujeito ativo.

Ainda vendo a presença do negro em situações de ruas, palcos abertos, é pertinente lembrar o espaço circense, e o circo nos dá o nosso primeiro palhaço negro, que foi um notável artista, o Benjamin de Oliveira (1870-1954). Além de palhaço, Benjamin parodiou operetas, fez dramas e até interpretou textos de Shakespeare.

No período romântico, no século XIX, personagens negras surgem na dramaturgia como figuras que normalmente representavam o mal, reforçando a ideia do regime escravagista e sem falas. A professora Miriam Garcia Mendes, em seu livro *O negro e o teatro brasileiro* (1993), marco nos estudos sobre o teatro negro no Brasil, reforça essa constatação quando diz:

No período que acabou de ser levantado, pouco se nota a presença da personagem negra no teatro brasileiro, a não ser em comédias, nas quais aparecia calcada em uns poucos estereótipos que se tinham firmado no passado escravocrata. (MENDES, 1993, p. 25)

A presença da personagem negra não significou que existiam atores negros para a representação destes. Tais personagens eram feitos por atores brancos, com rostos maquiados de preto, a famosa brochura (*blackface*). Normalmente, personagens que tinham conotação cômica ou em situações desprivilegiadas em relação à situação e condição social.

Já no século XX, as personagens negras continuavam sendo elementos de chacota, em condições desfavoráveis, reflexo de problemas sociais vividos pelos negros. Todos os vícios, situações negativas e crimes estavam contidos na imagem do negro, resquícios do regime de escravidão que nunca deixou de existir. O combate ao racismo, como ainda hoje, era um constante problema a vencer.

Na primeira metade do século XX, teremos o Teatro Experimental do Negro (TEN), que tem como um dos fundadores o ator e ativista Abdias do Nascimento. Abdias agrega as ideias da *Negritude*, entendida por ele como uma ideologia, uma filosofia de vida, uma bandeira de luta e de forte conteúdo político e mítico. Em volta de movimentos como a cena negra nos Estados Unidos, o TEN tinha um diálogo de aproximação com as propostas veiculadas por lá. O propósito era projetar uma identidade racial que pontuasse a singularidade negra. Os signos eram passados de forma positiva, sem reforços de negação e apagando o desenho feito pelos europeus. A professora e ensaísta Leda Maria Martins (1995), renomada pesquisadora da cultura afrobrasileira e grande colaboradora nos estudos da cena negra no Brasil, explicita essa ideologia ao dizer que

O combate contra a ideologia e a prática do racismo é exercido, no nível do discurso teórico e cênico, por uma linguagem que busca desmentir e corrigir a linguagem do racismo. No mesmo percurso, busca-se desvelar os mecanismos de asserção, reificação e circulação do racismo entre os brancos e os próprios negros. No universo brasileiro, dentro de suas limitações, o TEN procura exercitar essa mesma prática. (MARTINS, 1995, p. 144)

É nesse bojo de ideias e propósitos que o TEN se insere. O Teatro experimental do Negro é considerado um divisor de águas nesse assunto. Tinha como proposta resgatar os valores culturais do negro, que foram degradados e negados pelos brancos europeus. A ideia era de que seus espetáculos fossem construídos inteiramente por negros, desde a dramaturgia à atuação. A visibilidade do legado africano no Brasil fez com que fosse a ideologia e estética desse grupo de artistas que chegasse como herança à atualidade. O TEN não tinha apenas o teatro como seu foco central, outras frentes aconteciam como veículo e propagação de sua ideologia. Entre estes, o jornal *Quilombo* e concursos para a valorização da beleza negra. A educação era uma pilastra importante para o TEN, e não foram medidos esforços para oferecer educação aos seus integrantes e a quem quisesse estar junto desse polo de cultura e frente de luta.

Além de Abdias Nascimento, outros artistas se destacam, como Ruth de Souza, Grande Othelo, Santa Rosa, Lea Garcia, Haroldo Costa, Solano Trindade e Mercedes Baptista.

Mercedes Baptista, para este diálogo, é uma importante referência. Junto a esses artistas citados, será outro grande nome da cena negra no Brasil, especificamente da dança. Considerada a precursora da dança afrobrasileira, foi a primeira bailarina negra do Teatro Municipal do Rio de Janeiro na década de 1940. Não chegou a ter os papéis principais, durante esse período, mas teve notório reconhecimento de seu trabalho. A partir de suas experiências com dança no Brasil e no exterior (teve bolsa para estudar com Katherine Dunhan nos Estados Unidos), buscou desenvolver uma proposta própria de dança inspirada na cultura afrobrasileira e seu conhecimento de dança moderna adquirida no convívio com os negros americanos. Reconfigura o termo *Afro* para a dança, em que a professora Mariana Monteiro, pesquisadora e professora da UNESP, com foco nas danças brasileiras, relata dizendo:

configurou-se como uma prática, um estilo, um repertório de passos e danças em ruptura com o balé clássico e completamente identificado com os novos parâmetros da dança moderna, mas tendo como referência a tradição africana tal qual se configurava no Brasil. (MONTEIRO, p.10)

Para Monteiro, a dança Afro, de Mercedes Baptista, organizou-se como técnica e didática, e a sistematização das danças, que em outra hora seduziram os modernistas e nacionalistas do início de século XX, agora é algo concreto. Mercedes codificou movimento a partir do ritual do candomblé em diálogo com as proposições modernas, não deixando a desejar para a proposta americana. Há, nesse sentido, um protagonismo dessa bailarina na concepção de uma arte voltada para uma

técnica que usufrui da cultura afrodescendente, valorizando a cultura popular. Assim,

Mercedes estruturou uma aula de dança afro, com barra, centro e diagonal. Criou uma gramática corporal específica, a partir da observação das danças do candomblé e do folclore e acabou sendo de enorme importância para o aperfeiçoamento dos bailarinos que criavam e dançavam nos musicais do TEN. (MONTEIRO, 2015, p. 11)

Sendo singular, a bailarina Mercedes Baptista traz para a cena negra brasileira o contributo para a dança moderna brasileira, demarcando uma técnica inspirada em danças especificamente brasileiras e o desenvolvimento de um método.

Outros corpos negros são vistos nos diversos espaços concedidos à cena contemporânea. Grupos de teatro e dança se espalham, com o intuito de discutir a visibilidade da arte negra, tarefa esta que não se confirma como sendo fácil, visto as diversas complicações de contextos sociais e religiosos com que ainda nos deparamos.

Hoje, encontram-se inseridos no fazer artístico jovens atores, dramaturgos, diretores, coreógrafos, poetas, entre outros, que estão preocupados em dar continuidade aos movimentos de *Negritude* discutidos e propagados nas últimas décadas, desejando um novo olhar sobre os corpos negros em cena. Não mais como objetos descartáveis ou confetes de cenas, mas como pessoas capazes de desenvolver um trabalho igual a qualquer outro e como pessoas que são. É possível destacar alguns grupos de teatro e dança que trazem para a cena contemporânea a preocupação de emergir a cultura afrodescendente nos palcos, como, por exemplo, o *Bando de Teatro Olodum* (BA), *O grupo Nós do Morro* (RJ), *A Cia. Black & Preto* (RJ), *Seráquê?* (SP), entre outros.

Parafrazeando Joel Rufino dos Santos (2014), “o palco do negro é a rua”; nas ruas estão os grupos de capoeiras, os maracatus, as congadas, as rodas de samba de crioula, os batuques etc., corpos negros que se manifestam até hoje, mesmo com um histórico de tentativa de silenciar essas atitudes e expressões corpóreas, os negros estão em cena.

Não dá para desconsiderar a presença da *negritude* incorporada nas comunidades por meio do *rap*, do *funk*, refletindo novos símbolos, releituras de uma corporeidade negra constituída ao longo da história. As comunidades proliferam *bailes blacks*, as ruas se contaminam com samba e, desse modo, vai se afirmando a corporeidade de uma *negritude* que grita constantemente em cena. Ele ainda é, como no passado, um instru-

mento de resistência e transgressão. O corpo do negro é vivo!

REFERÊNCIAS

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude – Uma breve reconstrução histórica. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n.1, jan.-jun. 2005.

FERREIRA, Ligia F. Negritude, Negridade e Negrícia – história e sentido de três conceitos viajantes. *Revista Via atlântica*, USP, n. 9, jun. 2006.

FEUSER, Willfried F. Léon Damas: exploração crítica. *Revista África*, v. III, n. 11, ano III, jan.-jun, Lisboa, África editora, 1981.

LARANJEIRA, Pires. (Org.) *Negritude africana de língua portuguesa* – textos de apoio (1947-1963). Braga: Angelus Novus, 2000.

MARTINS, Leda Maria. *A Cena em Sombras*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MENDES, Miriam Garcia. *O negro e o teatro brasileiro*. Rio de Janeiro: HUCITEC-IBAC; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1993.

MONTEIRO, Marianna F. M. *Dança Afro: uma dança moderna brasileira*. Disponível em: <http://www.cachuera.org.br/cachuerav02/images/stories/arquivos_pdf/artigomarianna.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2015.

MUNAGA, kabengele; GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. Col. Para entender. São Paulo: Global, 2006.

SANTOS, Joel Rufino. *A História do Negro no Teatro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Novas direções, 2014.

CURRÍCULO

* Artista da Cena e Professor do Departamento de Artes da Universidade de Brasília. Doutor em Artes (UnB), Mestre em Educação (UFRN) e Especialista em Dança (UFRN). Professor do Programa de Pós-Graduação PROFARTES (UnB/UEDESC). Pesquisa e atua no campo das Tradições Populares, Negritude, Corporeidades e Pedagogias da cena.

Autora | Author

Nadir Nóbrega Oliveira*
nadirnobrega@hotmail.com

**CONSIDERAÇÕES ACERCA DOS DISCURSOS
COREOGRÁFICOS DOS BLOCOS AFRO ILÊ AIYÊ,
OLODUM, MALÊ DEBALÊ E BANKOMA**

**CONSIDERATIONS ABOUT THE CHOREOGRAPHICAL
DISCUSSIONS OF AFRO GROUPS ILÊ AIYÊ,
OLODUM, MALÊ DEBALÊ AND BANKOMA**

Resumo: Este trabalho foi tecido pelas minhas experiências nos blocos afros Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma. Estes blocos fundados em territórios fecundados por patrimônios de valores e linguagens milenares afro-brasileiro aprenderam e ensinaram a fazer arte, cultura, cidadania e alterar as vidas de muitos jovens também pela tradição oral nesta minha cidade, Salvador, bastante conhecida pelo seu contexto de festas, de danças, de gestos e de movimentos, com uma população negra em torno de 72%. Eu faço parte dela, tentando acompanhar as mudanças culturais estimuladas pelo avanço tecnológico, pelas relações comerciais e educacionais contemporâneas.

Palavras chave: Dança negra, Coreografia, Blocos afro soteropolitanos.

***Abstract:** This work was built by my experiences in the Afro blocks Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê and Bankoma. These blocks, founded in territories fertilized by heritage values and Afro-Brazilian languages, have learned and taught to make art, culture, citizenship and change the lives of many young people also by the oral tradition in this city of Salvador, well known for its context of parties, dances, gestures and movements, with a black population of around 72%. I am part of it, trying to keep up with the cultural changes stimulated by technological advancement, contemporary commercial and educational relations.*

Keywords: Black dance, Choreography, Groups Afro soteropolitan.

DANÇAR E COMPOR

O ato de dançar é diferente do ato de criar e de compor uma coreografia, podendo estar tanto em consonância com os ritmos de músicas tocadas ou cantadas, como solo e também com outras pessoas. Acredito que o Candomblé influencia também estes movimentos, os quais consequentemente não foram aprendidos em escolas ou academias de dança, porém é como ressalta Suzana Martins, citando Leda Maria Martins (2008, p. 71-72) e Welsh-Asante (2004, p 71-82), sobre “memória épica”, cujos “valores estéticos” estão guardados “nas lembranças e nas histórias de vida dos antepassados” (MARTINS L. apud MARTINS S. 2008, p. 124).

Compor uma coreografia é um fascinante processo criativo, vivido pelo coreógrafo ou pela coreógrafa, o (a) qual se apoia nas técnicas corporais diversas, tendo o tempo e o espaço como elementos fundamentais, buscando assim um conjunto de ações que envolvem a cultura, a educação, a história e a política num processo transformador. Na análise de Mauss (1974), as práticas corporais expressam o universo que circunda o indivíduo. Mauss apregoa que, ao contextualizar os corpos de um determinado grupo social, ou melhor, ao traduzir e incorporar símbolos significantes que retratam uma sociedade, aqueles que utilizam a dança em sua acepção etnográfica, buscam referências em várias culturas. É preciso ter clareza essencial do valor de cada elemento pesquisado para compreender em sua observação e nas suas práticas, aqueles acontecimentos sociais, contextuais e peculiares que compõem cada cultura.

Então, Mauss esclarece que “a dança se apresenta de maneira singular enquanto objeto susceptível à pesquisa e ao questionamento” (MAUSS, 1974, p. 213). Com relação à escrita coreográfica, julgo relevante apresentar um breve panorama sobre a notação coreográfica, que foi criada para registrar os movimentos através de símbolos, como uma partitura musical, variando conforme o entendimento e a compreensão do ou da artista.

A escrita da dança através da história se desenvolveu, lentamente, enquanto que a música teve uma ascensão rápida atingindo um código universal. Registrar movimentos em forma de escrita é um processo complexo. As primeiras formas de escrita do movimento se manifestaram em desenhos nas cavernas primitivas, que expressavam danças de celebração a vida cotidiana dos seus habitantes.

As anotações e registros em vídeos gráficos dos movimentos contribuem para o entendimento e construções destas

danças. Na História da Dança, durante os séculos, surgiram vários profissionais que criaram, de acordo com suas culturas, métodos de notação da dança, como: Thoinot Arbeau, Raoul Feuillet, Arthur Sant Leon, Vaslav Nijinsky, Igor Eshkol, Abraam Wachmam e Stepanov, Valerie Dunlop e Rudolf Von Laban, indicando sentidos e níveis do movimento.

Nessa minha trajetória artística, o professor e coreógrafo Rolf Gelewski¹ foi uma das minhas fontes teóricas para entender a escrita da dança, enquanto aluna da Escola de Dança da UFBA. Mas, é com a Professora Hidelgardes Vianna, nas suas disciplinas Folclore Brasileiro I e II, que aguço o meu olhar sobre esses estudos, no que diz respeito a analisar as danças vinculadas às matrizes estéticas e culturais africanas.

Atualmente, encontro pensadores no campo dos estudos do corpo, da ancestralidade e da notação da dança, como, por exemplo, as brasileiras Ciane Fernandes, Suzana Martins, Eliana Rodrigues Silva, Inaicyrá Falcão, Graziela Rodrigues e os estrangeiros Kariamú Welsh-Asante, Valerie Sutton, Rudolf Von Laban e tantos outros.

Sob o apoio destes autores e destas autoras, as pesquisas e escritas de danças trazem contribuições significativas de conhecimentos interdisciplinares não cartesianos, traduzindo gestuais de temporalidades. Através das minhas observações sobre os movimentos e gestual destas mulheres deusas e dançarinas, percebi que a relação do Òrun (céu) com a Aiyê (terra) é bastante evidenciada através dos braços elevados, que vão para cima e para baixo, coordenados com os pés batendo em contratempo no chão². Além disso, esses movimentos tomam uma atitude de projeção para frente, como se estivessem “furando” o espaço. Toda essa movimentação é orientada em função da música percussiva, de atabaques, timbales, djembes, pandeiros, caixas, agogôs, entre outros.

1 Iniciei os meus estudos sobre Laban por conta própria, quando casualmente adquiri o livro *Domínio do Movimento*, num dos alfarrábios localizado na Rua da Ajuda, na cidade de Salvador. Este e outros livros de Rudolf Von Laban e dos seus ensinamentos contribuíram para a minha metodologia de análise de movimentos e ensino de dança no bloco afro Bankoma, durante os dois anos em que lá lecionei.

2 Em várias culturas, inclusive na negra-africana, o chão é o elemento natural da terra de onde extraímos parte dos nossos alimentos, local de morada e de passagem também da energia corporal das danças de matrizes afro-brasileiras.

A dançarina Idalice Maria, desenvolvendo a sua *performance*, elevando os braços para o Òrun (céu), realizando o nível alto. Ela usa um figurino baseado nos padrões estéticos dos blocos afro.



Fonte: Alberto Lima, 2011.

Esse movimento relacionado com o Òrun é baseado também nas noções filosóficas e socioculturais africanas evidenciadas tanto no comportamento cotidiano quanto nas ações religiosas e nas artes em geral.

Esses movimentos, em certos momentos, são harmônicos e outras vezes são contrastantes. Esse é um dado filosófico-sociocultural herdado dos povos africanos, em geral e que está presente de maneira marcante nas coreografias dos blocos pesquisados. Nessas danças, são visíveis a interligação e a inter-relação com o ritmo, a música, os gestos, o figurino, os adereços e o simbolismo das cores, configurando assim um caráter espetacular. Nas minhas referências etnográficas, o espetacular de tradição africana está associado à visualidade, ao gesto, à música e às palavras cantadas e ou declamadas.

Já os movimentos para o nível baixo (chão), desenvolvidos pelas minhas ex-alunas e dançarinas do bloco afro Bankoma: Géssica Catarina Neves, Daniela Queiroz e Liane dos Santos, numa composição coreográfica, em que elas utilizam objetos do seu cotidiano, relacionados com o tema da aula e com as suas personagens, sendo: uma boneca negra, uma sombrinha e uma bacia com água e búzios. Ao fundo do barracão, pode se ver um altar, junto dele o lugar onde ficam os atabaques. Já no lado esquerdo, está o músico percussionista, Claudio, arrumando os instrumentos percussivos e, na parede de trás, está o quadro de Mãe Mirinha e a pintura de um símbolo da divindade Òxòssi, o Ofá.

Alunas da oficina de Técnica de Dança, durante as suas performances trajando as fantasias do bloco afro Bankoma: Géssica Catarina, Daniela e Liane, demonstrando o nível médio, os movimentos dos braços apontam para o chão.



Fonte: Nadir Nóbrega Oliveira, 2008.

Durante os dois anos em que lecionei Técnicas de Dança no bloco afro Bankoma, desenvolvi a minha própria metodologia de análise e estudo do movimento com base também nos ensinamentos criados por Laban³ e os pilares fundamentais e estruturais de danças de matrizes negro-africanas de Kariamú Welsh-Asante⁴. Confesso que não foi fácil no início, devido a vários fatores, entre eles, destaco o desconhecimento de livros sobre a análise da dança e do corpo, além de o universo de ensino/aprendizagem em dança ser desde então permeado pelo método da repetição e da imitação, ou seja, o (a) professor (a) faz o movimento e os alunos repetem. Utilizei os princípios básicos dos fatores de movimentos utilizados por Laban, que são: fluência, peso, espaço e tempo, em vários níveis.

3 Rudolf Von Laban, criador deste estudo de movimentos, foi artista plástico e desenhista, também estudou arquitetura. Esses seus estudos artísticos lhe proporcionaram a capacidade de observar e transpor para o papel as formas dos objetos e os movimentos das pessoas. Este sistema, conhecido nos Estados Unidos da América com o nome Labanotation, e Kinotograph em outras partes da Europa, atualmente, é ensinado em várias Licenciaturas em Dança, entre elas a do curso de Dança da Universidade Federal de Alagoas.

4 Kariamú Welsh-Asante criadora da técnica de dança africana Umfundalai.

Dançarina Aline Santos, tendo como inspiração a orixá Iansã, divindade ancestral africana, em nível médio, enfatiza também o verbo “segurar”, com uma colher de pau, na sede do bloco afro Bankoma.



Fonte: Nadir Nóbrega Oliveira, 2008.

A dançarina Alexandra da Paixão, evoluindo a sua composição coreográfica, em nível alto, com o tronco inclinado para o lado esquerdo, a perna direita semiflexionada e a esquerda esticada com os dedos do pé tocando levemente o chão, o braço direito esticado para cima.



Fonte: Alberto Lima, 2011.

O esforço e a relação com as práticas cotidianas civis e religiosas da comunidade do bloco afro Bankoma e suas terminologias técnicas, possibilitaram, assim, que eu fizesse registros e análises dos aspectos poéticos qualitativos.

Como profissional da dança, constato que, nas alas de dança destes blocos afro, o corpo em ação, geralmente, não se dirige para o nível baixo. Entretanto, nas minhas aulas de dança no bloco afro Bankoma, os alunos e as alunas eram estimulados a usarem o nível baixo e conseguiram realizar “proezas” artísticas, neste nível.

Aline Santos, dançando no nível baixo, em relação ao Aiyê (chão). Ela está segurando uma colher de pau, apoiando-se nos cotovelos e parte inferior do corpo.



Fonte: Nadir Nóbrega Oliveira, 2008.

As coreografias destes quatro blocos possuem como inspiração as narrativas das letras das músicas, das danças dos Orixás ou dos Nkisis e também nos movimentos expandidos da dança Sabaar da etnia Wolof, do país africano Sênegal. O corpo vibra, oscila, cresce, inter-relaciona-se, transforma-se e decompõe-se como a terra, as plantas, o ar e o mar. Corpo é interconectado. Na minha análise sobre esse corpo negro dos blocos afro, chamo-o de “corpo sujeito da sua história”. Uma das minhas ex-alunas, Gêssica, exemplifica esse corpo, ilustrando a memória épica e a sua história. Assim, ela se expressa poeticamente:

O meu objeto é uma sombrinha que passa a ser um cajado, porque esse cajado é de Exu e os meus movimentos estão relacionados a ele. A sombrinha no começo do espetáculo vai aberta até a minha colega de dança que a busca como se fosse um escravo levando a madame. (Gêssica Catarina, 2008)

ESCRITURA DA COREOGRAFIA

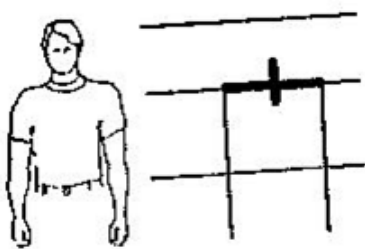
Revisando as literaturas sobre a escrita de coreografias, encontrei o método *Shorthand*, criado pela bailarina Valerie Sutton em 1974. Este método é de fácil compreensão, pelo qual o dançarino é colocado nas cinco linhas de uma pauta ou pentagrama, sendo uma para a cabeça, outras para os pés, para os ombros, para a bacia e os joelhos, contribuindo assim, para registros gráficos das coreografias para gerações vindouras, como ela fez com as coreografias *Duet* de Isadora Duncan e *The Four Little Swans* de Lev Ivanov. Contudo a escrita coreográfica desta tese tem como um dos objetivos valorizar e visibilizar as matrizes africanas das danças afro-brasileiras destes blocos afro. Entretanto, tive que escolher uma das coreografias criadas por esses blocos afro para que eu pudesse

analisar e registrar como exemplo desta estética específica. Assim, escolhi a coreografia do bloco afro Ilê Aiyê, a qual está associada à música *Negrume da Noite*, de autoria de Paulinho do Reco e Cuimba e transcrita por Diego Rosa, ex-professor de música do bloco afro Bankoma e aluno da Escola de Música da Universidade Federal da Bahia.

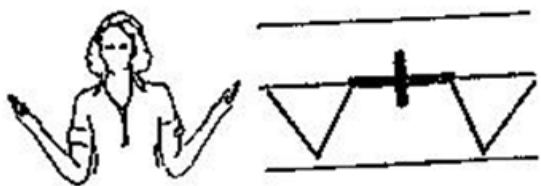
Essa escolha se deu devido à constatação de que esta coreografia é uma das estruturadas e apresentadas por este bloco afro há bastante tempo. Como recurso metodológico, utilizei a gravação em vídeo-tape da ala de dança do bloco afro Ilê Aiyê, por mim realizada, na 31ª Festa da Beleza Negra, na Senzala do Barro Preto, em 13 de janeiro de 2010. Existem várias formas de se fazer anotações das partes do corpo, desde a posição normal de descanso até o seu deslocamento em qualquer direção. Nesta minha escritura, não pretendo criar nenhum método, apenas sintetizarei as posições do corpo expressas nesta coreografia, usando o método *Shorthand*⁵, que é: pescoço; para esta parte do corpo, a autora utilizou um traço vertical ou inclinado, com diversas direções da cabeça. Porém, nesta coreografia, utilizo somente a cabeça virada para os lados direito e esquerdo, para frente, para cima e para baixo como também: 1) Cabeças viradas para a direita e para a esquerda. 2) Cabeça para frente, para baixo e para cima. Ainda através deste método, pude observar seis posições dos braços, em linhas proporcionais ao seu tamanho natural (retos ou inclinados).

Em algumas figuras abaixo, apresento duas de várias posições encontradas na coreografia analisada:

(1) Braços para baixo



2) Braços dobrados ao lado do corpo.



5 Maiores detalhes ver no livro *Sou negona, sim senhora! Um olhar nas práticas espetaculares dos blocos afro Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma no carnaval soteropolitano*. Maceió. GRAFMARQUES. 2017.

Quanto às posições dos ombros, existem várias formas criadas pelo método *Shorthand* para os ombros. O sinal “V” é um sinal que determina as direções dadas pelo dançarino para os ombros. Nesta coreografia, foram observados vários movimentos: circulando para frente, circulando para trás, movimento circular no ombro direito e esquerdo.

A respeito das inclinações do corpo, o método de *Shorthand* apresenta 04, porém, nesta coreografia, foram observadas somente 03 inclinações, para frente, para trás e torcido.

No desenho para trás na tese, a seta indica que o corpo está ereto e a cabeça está inclinada para trás. E, na torção, a seta enfatiza a direção do tronco e os braços para baixo. No aspecto simbólico, Sutton criou a figura “X” para dar indicação que o corpo encontra-se de costas para o público, como também a projeção do braço para frente. Na tese vê-se um símbolo que representa a dançarina e ou a dançarina girando em torno do seu ponto central. Nas partes do corpo (braços e pernas) que estão de frente, os traços foram escurecidos com o lápis. Também nesse sistema podemos também mostrar o sorriso com olhos abertos ou fechados

Em todos os blocos afro pesquisados, a música exige que a movimentação e gestual sejam expressos, obedecendo ao ritmo, a harmonia e a cadência nas sequências coreográficas. A música é vital para o ensino e aprendizagem dos fatores dos movimentos, e também, nas improvisações e criações coreográficas, usando os objetos cênicos⁶.

Apresento a partitura da música *Negrume da Noite*, do bloco afro Ilê Aiyê, sob as características estéticas que dão forma e conteúdo nestas criações, apresentadas por Martins S. na sua escritura do corpo de *Iemanjá Ogunté*, levantadas por Welsh-Asante (1996), ao estudar as danças africanas e cubanas. Para facilitar o meu trabalho de registro, concentrei o meu olhar no dançarino Mikon e na dançarina Talita, e as fotografias selecionadas de outras ações corporais apresentarão também estes valores estéticos, em conjunto com o sistema de desenhos à mão livre.

Nesta coreografia, o elenco dança sempre posicionado em fileira, sendo 07 dançarinas e um dançarino, executando movimentos em repetição, num palco fixo e sem coxias, na Senzala do Barro Preto, no Bairro da Liberdade, na cidade de Salvador, capital do estado da Bahia.

6 Os objetos utilizados nas criações artísticas das minhas aulas desenvolvidas no bloco afro Bankoma foram: bolsa, arco, cesto, boneca, sombrinha, cesto, papéis picados, colher de pau e relógio de mesa. Já os alimentos que estimularam as coreografias foram: xinxim de galinha, pipoca, acarajé, caruru, feijão e banana.

A seguir apresento a partitura da música escolhida para a escrita coreográfica no método *Shorthand*, transcrita por Diego Rosa. Para facilitar o entendimento, apresento no quadro abaixo da música de maneira descritiva e simplificada o meu estudo dos conteúdos técnicos, dos movimentos e das partes do corpo desta coreografia:

Embora a análise do vídeo e a escrita descritiva sejam métodos diferentes de observação, o meu olhar nesta pesquisa foi analisar e descrever um exemplo de muitas sequências co-

reográficas que observei durante a coleta de dados na pesquisa de campo. A minha intenção é, além de exemplificar este conteúdo, auxiliar outros pesquisadores que estejam interessados em pesquisar este determinado tema.

Em geral, nas coreografias observadas por mim, os corpos se inter-relacionam com as músicas dos tambores e outros instrumentos, e criam harmonias sonoras com movimentos “leves” e “sinuosos” (LABAN, 1978), dirigindo o foco do olhar sempre para frente. Além disso, observei que, na execução destas sequências, o corpo como um todo está em conexão com os

Ilê Aiyê

Negrume Da Noite

Paulinho do Reco - Cuimba

♩ = 92

O ne grumẽ da noi te re lu ziu o di a O per fil A ze vi che que a ne gri tu de cri
ou O ne gru mẽ da ou Cons ti tui ou ni verso de be le za Ex plo ra
do pe la ra ça ne gra Por is soo ne gro lu tou o ne gro lu tou E a ca bou
in ve ja doe se con sa grou Por in ve ja doe se con sa grou I lê
I lê Ai yê Tú és o se nhor des ta gran de na ção E ho
je os ne gros cla mam A ben ção A ben ção A ben ção I lê
ção O dé co mo ro dé O dé A rê rê O dé Co mo ro dé O dé O dé A rê rê
O dé

Transcrição por Diego Rosa

Quadro 1 – Estudo dos conteúdos técnicos dos movimentos e das partes do corpo

TRONCO	ERETO, INCLINADO E COM LIGEIRA INCLINAÇÃO PARA TRÁS E TORÇÃO PARA FRENTE. EM <i>GET DOWN</i> no <i>DODUBALÊ</i> .
CABEÇA	ERETA PARA FRENTE, INCLINADA PARA TRÁS E PARA OS LADOS.
FACE	OLHOS ABERTOS E SORRINDO.
BRAÇOS	ARREDONDADOS, RETOS, FLEXIONADOS, PARA FRENTE, PARA CIMA E PARA OS LADOS.
MÃOS	RELAXADAS, VIRADAS PARA BAIXO, PARA CIMA, PARA O LADO E FRENTE DO ROSTO. FECHADAS E BATENDO UMA SOBRE A OUTRA.
PERNAS	SEMIFLEXIONADAS E LEVEMENTE ESTICADAS.
PÉS	POSIÇÕES PARALELAS, FLEXIONADOS E NA MEIA PONTA.
PASSOS	DESLIZADOS E PULADOS.
NÍVEIS	ALTO E MÉDIO.
TEMPOS	SINCOPADOS E PERCUSSIVOS
DINÂMICA	LIVRE E PERCUSSIVA

Fonte: Quadro inspirado e criado a partir de: A COMPARATIVE STUDY OF DANCE AS A COSTELLATION OF MOTOR BEHAVIORS AMONG AFRICAN AND UNITED STATES NEGROES, de Joann W. Kealiinohomoku, 1998.

movimentos das suas partes e articulações e as ações corporais variam entre pular, deslizar, virar, fechar e abrir.

Assim, além disso, identifiquei determinados elementos expressivos, que estão relacionados com as matrizes estéticas negro-africanas e que compõem esta dinâmica complexa, tanto nos rituais sagrados do Candomblé quanto em outras práticas espetaculares destes blocos afro. São eles: a força e a expressividade, como, por exemplo, o movimento *dodubalê*⁷, os figurinos, os turbantes, entre outros; a preservação rítmica, a utilização dos acentos rítmicos, como, por exemplo, o contratempo, o compasso binário e a polirritmia que são usados como elementos inesperados das coreografias e das músicas.

Suzana Martins (2008) apresenta três “pilares fundamentais” para analisar e descrever o corpo em movimento na dança do orixá *Yemanjá Ogunté*. Esta autora concluiu que ambos estudiosos norte-americanos, o antropólogo Robert Faris Thompson (1984) e a professora e coreógrafa Kariamú Welsh-Asante (1985) demonstram que esses três “pilares fundamentais e estruturais” são embasados na filosofia e estética dos povos africanos, são eles: 1. Holismo; 2. Polirritmia e 3. Policentrismo. Portanto, direcionei o meu olhar, baseado nesses, que são, visivelmente, observados nestas sequências coreográficas observadas por mim, durante os ensaios e apresentações do carnaval baiano, a seguir:

7 Na tradição do Candomblé, este movimento significa “pedir a bênção” e “reverenciar”. O tronco está inclinado para frente do corpo, os braços ficam semiflexionados e as palmas das mãos uma sobre a outra e viradas para cima.

1. Holismo. As danças de matrizes estéticas negro-africanas dos blocos afro pesquisados demonstram que o sentido holismo foi herdado de povos africanos que mostram o holismo tanto no corpo de quem dança quanto nas atividades da vida cotidiana. Portanto, não há dicotomia entre “o fazer artístico” do “fazer e viver a vida”. Focalizei o meu olhar nas sequências coreográficas desses blocos afro e notei que o corpo reage de maneira assimétrica e total, resultando na conexão de suas partes e articulações que se sobrepõem e se entrelaçam nestas sequências coreográficas.

2. Polirritmia. A polirritmia está presente na maioria das danças e músicas de matrizes negro-africanas baianas. Os ritmos sobrepõem outros ritmos diferentes com agilidade na execução e os movimentos do corpo são também executados de maneira sobreposta, em que os pés executam um determinado metro de pulsação rítmica, enquanto os quadris e os ombros executam um ritmo diferente. Um exemplo disso é o movimento “*giká*”⁸ dos ombros que está também, visivelmente, presente nas coreografias dos blocos afro pesquisados.

3. Policentrismo. O movimento do corpo pode provir de qualquer parte dele e se expandir e se irradiar para o corpo todo, ou seja, o movimento do corpo vem de vários centros através de impulsos e se operam simultaneamente. Esta habilidade de usar vários centros

8 Movimentos vibratórios e circulares dos ombros, bastante comum nas danças dos orixás do Candomblé (Martins, 2008, p.47).

e/ ou impulsos de movimento do corpo não é nada fácil de ser executada, mas os dançarinos desses blocos afro aprendem como responder a polirritmia dos instrumentos de percussão e outros através do policentrismo.

Adicionando aos conhecimentos de análise e descrição destas matrizes negro-africanas, S. Martins apresenta cinco “valores estéticos”, que foram também baseados nos estudos da professora e coreógrafa afro-norte-americana Welsh-Asante (1985) e que se encaixam, perfeitamente, nesta análise sobre as coreografias dos blocos afro, são eles: 1. Dimensionalidade; 2. Imitação e Harmonia; 3. Repetição; 4. Memória épica; e 5. Forma circular, linhas curvas e o “tempo espiral”.

Destes cinco “valores estéticos”, destaco que quatro deles podem ser apreciados nas sequências coreográficas destes blocos afro, que são:

1. A dimensionalidade que está na percepção do corpo em movimento se expandindo no espaço e no tempo, os movimentos extrapolam as três medidas convencionais do espaço, como largura, altura e profundidade. S. Martins coloca uma quarta – a dimensão espiritual – que está presente também na “corporificação” do filho de santo (MARTINS, S., 2008), no corpo da Deusa do Ébano, do bloco afro Ilê Aiyê e nas coreografias criadas por mim com as minhas alunas do bloco Bankoma.
2. Forma circular, linhas curvas e o “tempo espiral” encontradas, tanto no corpo em movimento quanto nos deslocamentos do espaço, onde o círculo confere o poder de criação e execução das sequências coreográficas. Como disse anteriormente, o corpo executa movimentos “sinuosos” e “curvos” (Laban, 1974) e o desenho das coreografias, em geral, evolui de forma curvilínea, em contraste com as linhas retas. Quanto ao “tempo espiral”, Suzana Martins (2008) acrescentou nesta análise e descrição, a partir dos estudos da professora Leda Martins (2002), encaixa-se, perfeitamente, na evolução coreográfica destes blocos afro, quando o corpo impulsiona movimentos que vêm em nível baixo (chão) e evoluem para o nível alto (céu), de maneira espiralada, o que reforça esta relação filosófico-religiosa entre o Òrun e o Aiyê.
3. A repetição é um dos “valores estéticos” fundamentais nestas sequências coreográficas. Os gestos e movimentos, seguindo as frases melódicas, como na música “*Negrume da Noite*” do compositor Paulinho do Reco e Cuimba⁹ são estimulados e intensificados através da

repetição, o que Welsh-Asante (1985) considera como “elemento estimulador do caráter de atemporalidade” (p. 82).

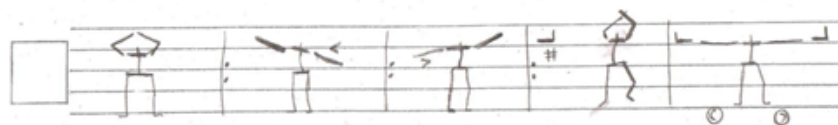
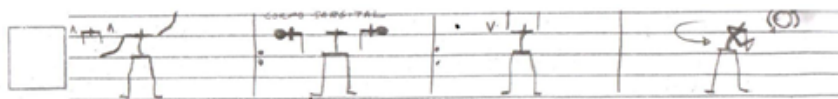
4. E por fim, a memória épica que está relacionada com a tradição oral e corporal, na qual as informações e os conhecimentos são transmitidos através da “fala” dos mais velhos membros destas comunidades e da comunicação não verbal, ou seja, através da prática de gestos, movimentos e ritmos, como explica Suzana Martins “através do repertório corporal simbólico” (MARTINS, S., 2008, p. 124).

Com efeito, estas poéticas expressas pelos corpos negros nesses blocos afro são resultados de criações, proporcionadas pelos homens e pelas mulheres nesses processos de coletividade e sociabilidade. Ainda há muita resistência e intolerância com relação às estéticas desses blocos. As reações contra ou indiferenças de muitas pessoas ocorrem também pelo fato de que nem todas as pessoas se identificam ou se reconhecem como negras devido ainda aos estigmas construídos ao longo dos anos, atribuídos às culturas negras, consideradas como “folclore” num sentido pejorativo, propriamente dito, mas prefiro enfatizar o lado positivo desses blocos com a frase escrita pela poetisa Rita Mota na entrada da Senzala do Barro Preto que diz: “nosso sonho almejado já deu certo, eu vi palha com barro virar concreto”.

9 Música traduzida por Diego Rosa.

COREOGRAFIA DA MÚSICA NEGRUME DA NOITE DO BLOCO AFRO ILÊ AIYÊ, ESCRITA NO MÉTODO SUTTON MOVEMENT SHORTHAND.





REFERENCIAS

MARTINS, Suzana. **A dança de Yemanjá Ogunté sob a perspectiva estética do corpo**. Salvador: EGBA, 2008.

OLIVEIRA, Nadir Nóbrega. **Agô Alafiju, Odara! A presença de Clyde Morgan na Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia, de 1971 a 1978**. Salvador. Fundação Pedro Calmon, 2007.

_____. **Dança afro-sincretismo de movimentos**. Salvador: EDUFBA, 1991.

_____. **Sou negona, sim senhora! Um olhar nas práticas espetaculares dos blocos afro Ilê Aiyê, Olodum, Malê Debalê e Bankoma no carnaval soteropolitano**. Maceió. GRAFMARQUES, 2017.

SILVA, Eliana Rodrigues. **Dança e pós-modernidade**. Salvador: EDUFBA, 2005.

SUTTON, Valerie. **Sutton Movement Shorthand Writing Dance**. Pan American and Universal Copyrights Secured, 1978.

THOMPSON, Robert F. **African Art in Motion**. California: University of California Press, 1984.

WELSH-ASANTE, Kariam. **African Dance**. USA: Chelsea House Publishers, 2004

VIANNA, Hildegardes. **A Bahia já foi assim**. 3. Ed. Salvador: Editora FG Ltda., 2000.

SignWriting® Site. Sign Languages are written languages! Disponível em: <http://www.signwriting.org>. Acesso em: 09 jan. 2011.

MÚSICAS

Letras Ilê Aiyê. Disponível em: <http://letras.terra.com.br/ile-aiye/>. Acesso em: 09 jan. 2011.

CURRÍCULO

* PHD em Artes Cênicas/Dança pelo PPGAC/UFBA. Professora do Curso Licenciatura em Dança e Diretora do Museu Théo Brandão de Antropologia e Folclore da Universidade Federal de Alagoas.

Autor | Author

Fernando Marques Camargo Ferraz*
fernandoferraz@hotmail.com

**DANÇAS NEGRAS: ENTRE APAGAMENTOS E
AFIRMAÇÃO NO CENÁRIO POLÍTICO DAS ARTES****BLACK DANCES: BETWEEN ERASURES AND
AFFIRMATION IN THE ARTS**

Resumo: O artigo apresenta reflexões sobre os desafios para o reconhecimento e constituição das danças negras enquanto campo de conhecimento em dança. A partir das experiências do autor como docente-pesquisador, da análise de casos na dança brasileira e da reflexão sobre autores que investigam as questões étnico-raciais na diáspora o texto propõe a análise das danças negras enquanto conceito marcado por uma poética política a ser afirmada em contextos de invisibilização, reconhecendo as políticas em torno da diferença como estratégia na formação de espaços mais plurais e éticos na dança.

Palavras-chave: danças negras, poéticas políticas, políticas da diferença.

Abstract: *This article presents some reflections on the challenges for the recognition of the black dance as an academic concept in the field of dance in Brazil. The acknowledgment of black dance invisibility based on the author's experiences as a Professor, the analysis on Brazilian dance cases and studies who investigate racial issues in the diaspora the text affirm that black dance needs to be recognized as a political act connected with politics of difference in order to create an ethical and more plural environment.*

Keywords: *black dance, poetics as politics, politics of difference.*

Como ser si mesmo sem fechar-se ao outro, e como abrir-se ao outro sem perder-se a si mesmo?

Edouard Glissant

Durante o V Encontro Científico Nacional de Pesquisadores em Dança (ANDA), em junho de 2017, fui surpreendido por uma pesquisadora do campo das Teorias da Comunicação e Ciências Cognitivas com a afirmação de que pensar a consolidação de um campo das danças negras como uma demanda urgente na produção de conhecimento em dança seria uma reivindicação desatualizada.

Aparentemente minha interlocutora pareceu não conceber que o conceito bourdieusiano de campo expõe a questão do poder existente nas relações de interação social numa determinada área. Esse lugar tensionado no qual se trava uma luta concorrencial em torno de interesses específicos, em nosso caso particular, a produção acadêmica se materializava nos embates em torno da autoridade científica de pesquisadores, linhas ou temas de pesquisa, dos quadros teóricos legitimados e tendências editoriais e seus financiamentos. Não sejamos tolos ou hipócritas em não reconhecer que esses fatores regulam um sistema altamente concorrencial. Desta forma, me pareceu naquele momento muito conveniente, que uma intelectual vinculada a uma abordagem teórica que há quase dez anos tem produzido mestres e doutores, os quais, diga-se de passagem, tem ocupando cargos docentes em quase todas as Instituições de Ensino Superior em dança, propagando suas abordagens e redes de interesses, afirmasse que o conceito de campo se apresentasse como *old fashion*¹.

Afinal de contas nada mais *up to date* do que as renovadas estratégias em camuflar os interesses que garantem a reprodução das estruturas de poder e seu processo de distinção e hierarquização. A questão da distribuição dos acessos aos sistemas de legitimação acadêmica são via de regra também desiguais e, portanto, atuam na manutenção da excelência e dos privilégios entre os agentes em disputa, visto que as prerrogativas tendem a ser asseguradas pela reificação do mesmo sistema que estrutura e garante sua autoridade científica.

A constituição das danças negras enquanto área de conhecimento em dança no Brasil ainda é um desafio que precisa lidar com uma série de entraves e mal entendidos. Concebo o termo “Danças Negras” muito mais enquanto conceito do

que como linguagem de dança. Instituídas por uma poética política elas agregam diferentes gêneros, construindo um panorama múltiplo capaz de conectar suas expressões com as expectativas de lutas histórico-sociais e políticas em torno da negritude de seus protagonistas. Seus fazeres articulam temas, treinamentos, técnicas, procedimentos artísticos e formas de produção que podem estar atrelados tanto às tradições afrodescendentes mais evidentes, presentes nos repertórios folclóricos, populares, afro-brasileiros, diaspóricos, africanos, quanto aos estilos e abordagens supostamente não marcadas racialmente como a dança moderna, clássica, práticas experimentais e ou contemporâneas.

Considero também que podem ser criadas por pessoas de pele branca, pois parto do pressuposto que os elementos pertencentes a esse conceito constituem uma memória de dança a ser acionada, seja pela identificação de artistas por suas corporalidades afro-orientadas particulares, cujos aspectos formais e rítmicos são tão relevantes como qualquer outro, seja como citação de seus temas politicamente contundentes.

No entanto, concebo ser um dever ético imprescindível nomear o uso desses repertórios, corporalidades e temáticas, pois o silenciamento sobre as conexões étnico-raciais dessas expressões constituem as formas mais radicais de apropriação cultural. É um ato de cidadania ater-se ao fato de que, apesar de constituir uma categoria inclusiva, elas entrelaçam diversas experiências marcadas, sobretudo, pela exotização e não reconhecimento de artistas negros e negras. Daí a urgência em sintonizá-las com os discursos e práticas afirmativas em seu esforço para promover o debate sobre o acesso aos meios de criação, circulação e produção cultural, além da divulgação e valorização de seu legado.

Os artistas e pesquisadores que se reconhecem enquanto produtores desse campo de conhecimento enfrentam para sua plena constituição uma série de barreiras que vão do completo desconhecimento à reprodução de estigmas e racismos dentro da dança. A seguir tentarei compartilhar experiências que narram alguns dos meus percalços como pesquisador da área.

LEGADOS NÃO DITOS E CURRÍCULOS EMBRANQUECIDOS

Como professor recém-contratado da Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia/UFBA, notei desde o início de minha atuação nessa instituição um ambiente tensionado no qual pichações e cartazes anti-racistas colados na entrada da Escola evidenciavam um território em conflito. Havia a ex-

¹ De fato, até o presente momento as únicas críticas produzidas contra as leituras sociológicas de Pierre Bourdieu parecem ser realizadas por uma sociologia neo-liberal estadunidense bastante comprometida politicamente.

posição pública de uma demanda discente em dar visibilidade e garantir a presença dos saberes da diáspora negra formalmente no currículo da Escola. Essa mobilização foi desencadeada pela denúncia de racismo feita por uma aluna a uma professora que de forma recorrente depreciava temas e posturas afirmativamente negros(as) em suas aulas. A turbulência gerada por essa iniciativa foi responsável, diga-se de passagem, pela abertura do concurso público na área de *estudos do corpo com ênfase em danças populares, indígenas e afro-brasileiras*, cujo resultado foi a contratação de pelo menos três novos professores, dentre os quais o autor desse texto.

Não pretendo aqui afirmar que o estudo das corporalidades da diáspora negra estiveram ausentes nessa escola, que fundada em 1956 foi o primeiro curso superior de dança no país. Isso seria fazer tabula rasa da atuação de inúmeros artistas como Clyde Morgan, Conceição Castro, Neusa Saad e muitos outros. No entanto, apesar da presença desses profissionais os conteúdos práticos e teóricos das danças negras nunca foram devidamente oficializados de forma permanente como obrigatórios e fundamentais nos projetos pedagógicos do curso, existindo temporariamente ou circunscritos a disciplinas eletivas sob a alcunha politicamente controversa e enfraquecida do folclore².

Como docente fui me aproximando do que os colegas professores anunciavam como “turmas complicadas”, nas quais os alunos questionavam sobre a ausência de autores negros nas bibliografias, ou na existência de práticas que não dialogassem com as danças da diáspora negra, tão presentes na cidade de Salvador, além dos muros da universidade. Essas indagações acirravam-se ao ponto de professores virem-se obrigados a reavaliar seus programas caso quisessem ministrar suas aulas. Foi nesse cenário de radicalismos, seja pela branquitude³ cur-

2 Não nos aprofundaremos nesse texto sobre a análise dos significados do termo folclore. Embora ele possua uma historicidade capaz de revelar sentidos múltiplos, ora mais ou menos dinâmicos, entendemos que seu sentido tem sido associado geralmente a uma representação fetichizada e estática dos patrimônios culturais tradicionais. Essas manifestações apresentam-se enquanto símbolos de uma autenticidade imaginada, apropriadas por discursos nacionalistas construídos em tempos totalitários nas quais as corporalidades não são vistas enquanto processo em construção cujas alteridades inserem-se no jogo social, mas sim, marcadores essencializados prontos a serem mercantilizadas e consumidas. Se seus repertórios múltiplos carregam saberes inquestionáveis a simplificação reflexiva e política de seus processos constituintes ocultam tensionamentos étnico-raciais, sociais e artísticos e contribuem na reprodução de estigmas exotizantes.

3 Termo usado para denominar o conjunto de práticas sociais e culturais, geralmente invisíveis, pois se estruturam enquanto norma, instituídas

ou pela intransigência dos alunos, que através de um edital da Pró-reitoria de Ações Afirmativas da Universidade, elaborei e propus o projeto de extensão Memórias Negras da Dança Baiana.

O projeto em desenvolvimento começa a formar um acervo digital construído a partir das coleções particulares de artistas negros na Bahia. Sua motivação surgiu a partir de duas constatações, a primeira deveu-se a percepção da ausência de um recorte étnico-racial nos acervos de dança conhecidos pelo pesquisador, inclusive o próprio projeto Memorial da Escola de Dança da UFBA, iniciado em 2005, com foco no levantamento, recuperação, organização e difusão do conhecimento artístico-acadêmico produzido na Escola através de suas obras, grupos e eventos.

Outro fator determinante foi averiguar, a partir da pesquisa de doutoramento iniciado em 2013, a importância e abrangência de coleções particulares de artistas negros radicados em Salvador para a memória da dança brasileira. Esses registros iniciavam a partir dos anos 60 e iam até meados dos anos 90, englobando ações artísticas que conectavam grupos populares, shows folclóricos, ações artísticas experimentais gestadas dentro e fora da Universidade, além de inúmeros espetáculos profissionais de caráter internacional como, por exemplo: a apresentação do Grupo de Dança Contemporânea da UFBA no 2º Festival de Arte e Cultura Negra e Africana (FESTAC) em 1977, na cidade de Lagos na Nigéria, e a atuação de Eusébio Lobo no elenco da Katherine Dunham⁴ Dance Company, durante *performance* no Carnegie Hall, em New York, em 1979.

Essas coleções possuíam centenas de fotografias, dezenas de recortes de jornais e revistas com críticas de seus espetáculos e chamavam atenção para seu ineditismo e importância no entendimento do contexto da produção de dança nesse período. Infelizmente, apesar de seu caráter histórico relevante, grande parte desses acervos não estava adequadamente conservados, correndo risco irreparável de deterioração. Outro fator alarmante é que muitos artistas donos desses registros não possuem familiares cientes da importância da preservação dos mesmos, correndo risco de serem simplesmente destruídos no futuro.

O vislumbre de recordes étnico-raciais específicos dentro das coleções e acervos documentais institucionais ainda são

para garantir situações de privilégio para os indivíduos reconhecidos como brancos em sociedades estruturadas pela hierarquia racial.

4 Katherine Dunham (1909-2006) foi bailarina, antropóloga e é considerada grande mestra da dança moderna negra nos Estados Unidos. Pesquisou as influências africanas no Caribe, USA e Brasil.

inexistentes, conferindo um silenciamento sobre a presença de fazeres negros na história da dança soteropolitana e brasileira. Como pesquisador e historiador da dança me recorro de inutilmente tentar inúmeras vezes fazer buscas em acervos públicos através de palavras-chave que evidenciassem marcadores étnico raciais. Ironicamente, muitas vezes fotografias e fontes diversas sobre artistas e grupos das danças negras eram localizadas em termos como “religião” e “candomblé”, cabendo aos termos “dança” apenas representações das estéticas eurocentradas, das quais, diga-se de passagem a pele negra, salve raríssimas exceções figurava.

Formar um acervo documental cujo foco seja a presença negra na dança valoriza adequadamente a relevância dos saberes corporais legados das diásporas africanas à cultura brasileira e sedimenta as políticas de representação afirmativa sobre a contribuição do protagonismo negro no campo da dança em geral, contribuindo para a formação de uma memória que faça justiça e tornem visíveis as trajetórias e contribuições desses artistas. Assim o projeto deseja preencher lacunas existentes na produção do conhecimento histórico em dança ao reconhecer as vivências negras que fecundam a experiência brasileira.

O esforço em descolonizar o currículo de ensino em dança implica em confrontos e negociações. Dar a ver a experiência negra no campo da dança, bem como suas filosofias e modos de fazer-saber faz parte desse processo. Na Escola de Dança da UFBA o programa do curso História da dança brasileira, matéria eletiva com ementa reelaborada em 2011, prioriza experiências constitutivas e propõe como eixo investigativo e objeto a dança feita no Brasil, “visando revisitar momentos e situações centrais para a compreensão do presente”. No conteúdo programático destacam-se os seguintes temas: dança teatral do Brasil, a formação do balé brasileiro, história da crítica, Balé do IV Centenário, *Ballet Stagium*, Teatro Galpão, Lia Rodrigues Cia de danças, e outros mais genéricos como história do corpo no Brasil, os construtores da dança, além de referências a iniciativas mais locais como a Oficina Nacional de Dança, Panorama de Dança, finalizando com o item política cultural e economia.

A bibliografia sugerida prioriza obras que historicizam a presença de técnicas eurocentradas no país e não há qualquer alusão objetiva que nomeie ou problematize a contribuição e presença negra na história da dança brasileira. Fica patente a imposição de imagens paradigmáticas capazes de reproduzir como norma orientadora os saberes balizados por experiências majoritariamente brancas.

Tomando como exemplo um dos temas sugeridos, o Balé do IV Centenário, creio ser interessante citar que a companhia de dança criada especialmente para festejar os quatrocentos anos da cidade de São Paulo, em 1954, possuía pretensões internacionais. Para animar mais ainda o brio nacionalista dos apoiadores do projeto a coreografia dirigida pelo bailarino húngaro Aurel Von Millos utilizou diversos temas folclóricos. Millos, nomeado como Aurélio pela imprensa brasileira, possuía forte influência da técnica de dança clássica e do expressionismo alemão em sua formação, ocupando o cargo de Diretor Artístico e *maitre de ballet* do empreendimento.

O repertório eclético usou obras de compositores como Bach, Mozart, Verdi, Béla Bartok, contando também com obras dos brasileiros Francisco Mignone, Camargo Guarnieri, Villa-Lobos e Souza Lima, cuja composição foi utilizada para criar a obra “Fantasia Brasileira”, coreografia na qual os bailarinos clássicos utilizavam maneirismos que simulavam movimentos do samba. O Jornal Correio da Manhã em 17/12/1954 (Caderno 1, pg.11) com matéria assinada pelo crítico Eurico Nogueira França ao analisar as obras de Villa Lobos e Francisco Mignone reconhece a diversidade de nosso repertório musical para o *ballet*, multiplicidade essa que “sugere a perturbadora riqueza de mananciais oferecidos aos nossos futuros coreógrafos, como já o foi a Miloss, e a que se deve acrescentar a zona não menos generosa da cultura negra”.

O texto parabeniza o bailarino Norberto Neri pela impetuosidade demonstrada nos passos de frevo ressaltando na coreografia os seus motivos populares. Parabenizava também entre os diversos artistas plásticos que colaboraram na produção do *ballet* a cenografia de Heitor dos Prazeres⁵. Na Revista *Rio Ballet*⁶, de maio de 1954, é possível ver uma fotografia dos artistas Aládia Centenário, Carlos Villar e Álvaro Ribeiro na coreografia “Fantasia Brasileira”, bem como Norberto em “Guarda Chuva”, todos utilizando *blackface*⁷. Se os repertórios da diáspora negra eram aos poucos absorvidos e celebrados pelos palcos elitistas, os bailarinos negros ainda não tinham o mesmo acesso.

5 Heitor dos Prazeres (1898-1966) foi um compositor, cantor e pintor autodidata brasileiro.

6 É possível visualizar imagens do balé pelo vídeo Ballet IV Centenário “Bastidores” do Teatro Pacaembu Dirigido por Julio Fantauzzi Filho e disponível para visualização através do link <https://www.youtube.com/watch?v=6s8qskhEsAg> consultado em 02/10/2017.

7 Nome dado à prática teatral, comum nos menestréis americanos no século XIX, de colorir com carvão de cortiça os rostos e mãos dos atores para representar personagens afro-americanos de forma caricaturizada.

A historiadora da dança Brenda Gottschild (1996) comenta que o *blackface* institucionalizou a apropriação euroamericana das formas culturais africanas, contribuindo para a exploração e a invisibilização sistemática da presença negra nas artes. Essa forma de entretenimento, originariamente desempenhada por atores brancos para caricaturizar os escravos das *plantations* nos Estados Unidos, formatou e disseminou uma imagem estigmatizada e racista da presença e da cultura negra.

O balé do IV Centenário foi constituído por um elenco gigantesco, no qual com o corpo técnico somava a 60 integrantes formado majoritariamente pelas melhores alunas das professoras de balé clássico paulista Maria Olenewa, Halina Bienarcka, Kitty Bodenhein, Chinita Ulman e Carmem Lydia Brandão (OLIVEIRA, 2013). Houveram também, desde o final de 1952, chamadas de destaque nos principais jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo convidando bailarinos interessados a fazer suas inscrições no Serviço de Comemorações Culturais de São Paulo e participar do rigoroso processo seletivo julgado por cinco membros, dentre os quais o próprio *Maitre de ballet*. Como contraponto, no mesmo período, o Balé Folclórico Mercedes Batista⁸ se articulava na construção de seu elenco arregimentando entre os anúncios classificados do Jornal do Brasil componentes para seu balé negro entre anúncios para empregadas domésticas, balconistas, operários, pedreiros, porteiros, cozinheiros e passadeiras (Jornal do Brasil, 12/04/1953).

Geralmente as representações sobre as corporalidades negras nas danças das grandes companhias, salvo raras exceções,

8 Mercedes Baptista (1921-2014) considerada a precursora da dança moderna no Brasil (MONTEIRO, 2011) e mãe da dança afro brasileira. Foi a primeira bailarina negra admitida através de concurso público para o Corpo de Baile do Theatro Municipal, em 1948. Aproxima-se do Teatro Experimental do Negro, fundado por Abdias do Nascimento, participando como bailarina e coreógrafa. Em 1950 é convidada por Katherine Dunham para estudar nos EUA, pressionada a voltar ao Brasil para efetivar sua posição de bailarina no Municipal, retorna em 1951. Logo após seu regresso inicia um trabalho de pesquisa junto aos terreiros de candomblé no Rio de Janeiro, observando rituais afro-brasileiros. Em 1953 cria o Ballet Folclórico Mercedes Baptista, cujo repertório de dança mesclava movimentos da dança dos orixás, sua experiência adquirida com Katherine Dunham nos EUA e sua formação de bailarina. Com seu grupo realizou incontáveis participações nos palcos revisteiros, nas escolas de samba, em montagens cinematográficas e tournées internacionais. Foi responsável pela introdução de alas coreografadas no desfile das escolas de samba, em 1963. Nos anos 70 Mercedes ministra diversas oficinas nos EUA sobre dança afro-brasileira. Sua história foi marcada por experiências de racismo no campo da dança, uma constante falta de reconhecimento e dificuldade de manter sua companhia no Brasil. Durante sua carreira contribuiu para a formação de bailarinos que multiplicaram seu legado no país inteiro.

reproduziram historicamente um olhar exotizante. Os seus sentidos rítmicos apurados e gestualidade curvilínea usualmente apareciam filtradas sobre o verniz erudito da “estilização”, uma forma de branquear e descaracterizar as estéticas diaspóricas com padronizações que valorassem as estéticas hegemônicas. Ainda hoje a formação clássica aparece reproduzida inquestionavelmente como gramática e forma de treinamento em dança, entendida como essencial para o bom desempenho profissional. No âmbito da formação dos artistas da dança a técnica do balé clássico muitas vezes atuou como modo de higienizar as qualidades e formas de movimento, submetendo o corpo a uma disciplina responsável por afinar os corpos num projeto expressivo eurocentrado.

Obviamente não se trata aqui de alimentar um discurso dicotômico e maniqueísta entre as estéticas afro ou euro orientadas. Mesmo porque grande parte dos próprios repertórios afro-brasileiros, como os criados por Mercedes Baptista, Domingos Campos⁹, Raimundo Bispo dos Santos¹⁰, entre outros se desenvolveram a partir de hibridizações profícuas entre es-

9 Domingos Campos (1934) bailarino e coreógrafo nascido em Cuiabá. Chega ao Rio de Janeiro aos 15 anos com o desejo de se tornar dançarino. Inicia sua atuação nos palcos do teatro de revista como corista. Em 1952 participa do balé folclórico Brasiliana, excursionando pela América do Sul. Nos anos 60 atua como bailarino e coreógrafo em teatros, programas de auditório e cinema no Rio de Janeiro e em São Paulo. No final dos anos 60 e início dos 70 atua como coreógrafo dos grupos Olodumaré e Brasil Tropical, este último com grande repercussão internacional.

10 Raimundo Bispo dos Santos, o Mestre King (1943) é professor de dança, coreógrafo e bailarino. No final dos anos 1960, integrou, como cantor e capoeirista, o grupo Viva Bahia, criado pela folclorista e etnomusicóloga baiana Emília Biancardi (1932). Dança no Grupo Folclórico Olodum em 1970, sob a direção de Domingos Campos (1934). Um ano depois, o grupo torna-se Grupo Olodumaré. Nele participa do espetáculo *Diabruras da Bahia* com estreia no Teatro Castro Alves, em 1971. Com o Olodumaré, futuro Brasil Tropical, realiza uma turnê pela Alemanha. Ingressa na Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia (UFBA), em 1972. É o primeiro homem a cursar dança numa universidade na América Latina. No curso, faz aulas com a professora de balé Margarida Parreiras Horta e dança moderna com bailarino norte-americano Clyde Morgan (1940), formando-se em 1976. Destaca-se como professor de dança no SESC (Serviço Social do Comércio) onde cria o Grupo Folclórico Balú e na Escola de Dança da Fundação Cultural do Estado da Bahia (FUNCEB), além de inúmeras outras instituições. Nos anos 1990, ministra aulas em *studios* e universidades americanas: *Stanford University* (onde recebe o título de Filósofo da Dança); *University of California*, Los Angeles (UCLA); *New York University* e *Columbia University*, ambas em Nova York. Atua como coreógrafo e solista na Oficina Nacional de Dança em 1979, 1982 e 1985. King explora relações entre os mitos afro-brasileiros, a dança dos orixás, a capoeira e a dança moderna, sendo uma referência na dança afro-baiana e brasileira. Há mais de quarenta anos trabalha na formação de dançarinos e destaca-se como produtor e pesquisador da dança afro.

ses fazeres. Creio ser importante ressaltar a noção de encruzilhada desenvolvida por Leda Maria Martins, concebida como um operador conceitual. Essa epistemologia afro-brasileira é definida como:

Lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais. (MARTINS, 2002, p.73)

A corporalidade negro brasileira localiza-se nesse espaço no qual se chocam saberes diversos, encontros geradores de sínteses inesperadas de elementos muitas vezes conflitantes. O filósofo martinicano Edouard Glissant (2013) afirma que o pensamento colonialista ocidental veiculou por muito tempo a noção de que a identidade se conectaria ao sentimento do único, baseada na ideia de exclusividade e atavismo, de gênese e filiação. Os teóricos da diáspora nos ensinam como a cultura negra disseminada nas Américas sobreviveu na medida em que se transformou, sendo o conceito de tradição somente possível de apreensão ao ser concebido enquanto elemento dinâmico e plural.

A experiência histórica da dispersão negra instituiu uma dinâmica de rearticulações e reconfigurações culturais que impossibilitam pensar a herança africana no singular. Considero inclusive que os discursos sobre a tradição afrodescendente que assumem posicionamentos enrijecidos e conservadores ocorrem majoritariamente como estratégia política dos que almejam benefícios de programas patrimonialistas do Estado ou daqueles que coniventemente reproduzem visões racistas e exotizantes sobre os fazeres e saberes negros, folclorizando-os.

O filósofo da educação Eduardo Oliveira ao analisar o corpo na cosmovisão africana afirma a existência de três princípios fundamentais: a diversidade, a integração e a ancestralidade. Para ele a tradição se expressa pelo corpo negro como elemento dinâmico o qual não pode ser reduzido a um conceito estático, posto que o corpo é território da cultura e local da experimentação. Desta forma o corpo significa e é significado, representa e é representado, simultaneamente. O estudioso afirma que “o corpo é uma alteridade por definição, pois ele escapa da armadilha da identidade recalcada para se abrir à aventura do contato e da transformação”. (OLIVEIRA, 2007, p.106)

PRESENCAS NEGRAS: ENTRE A MULTIPLICIDADE E A DIFERENCIAÇÃO

Companhias como o Grupo Corpo¹¹ mundialmente aclamadas como representantes de uma corporalidade brasileira permaneceram por muito tempo sem nomear suas influências negras. Em seu último trabalho denominado Gira, inspirado em rituais afro-brasileiros e na entidade Exu¹² os irmãos Paulo e Rodrigo Pederneiras alegaram em várias entrevistas serem totalmente alheios ao tema. De onde teriam tirado as influências negras que durante décadas tem contaminado a movimentação do grupo? Essa pretensa ignorância assumida publicamente parece ser reflexo de uma prática endógena à sociedade e cultura brasileira.

O antropólogo José Jorge Carvalho afirma que o patrimônio cultural imaterial brasileiro não é incolor, sendo a grande maioria das artes performáticas populares no país de origem africana e praticada por artistas de comunidades negras. No entanto, muitas dessas expressões têm sido apropriadas, vide a história do samba e sua relação com a indústria fonográfica no Brasil, recebendo a valorização que lhes é cabida somente após processos de cooptação, embranquecimento e mercantilização. A discussão ampla e aberta sobre o racismo na sociedade brasileira e suas consequências sociais sempre foi encoberta por um discurso de morenidade mestiça e integração nacional que nunca aceitou debater abertamente sobre nossas desigualdades raciais e os tensionamentos éticos sobre os privilégios, as responsabilidades e políticas de reparação necessárias.

Inúmeras vezes essas expressões negras foram celebradas como símbolo de integração nacional apenas após processos de invisibilização dos corpos negros. Assim sendo, a cultura negra no país sempre apareceu como componente desbotado das manifestações populares, as quais as oligarquias locais catalogaram como folclore, quando muito, a imensa diversidade

11 Fundado em 1975, em Belo Horizonte, o Grupo Corpo tornou-se reconhecido internacionalmente por coreografias como: Maria Maria (1976), Prelúdios (1985), Missa do Orfanato (1989), 21 (1992), Nazareth (1993), Lecuona (2004), (Onqotô, 2005), (Breu, 2007) e muitas outras. Com direção coreográfica de Rodrigo Pederneiras e direção artística de Paulo Pederneiras a companhia tem 35 coreografias montadas e se destacou por produzir um vocabulário coreográfico próprio, marcado pela combinação da técnica clássica com uma releitura contemporânea dos repertórios das danças populares brasileiras, transitando entre universos musicais multi-referencializados como Milton Nascimento, Chopin, Uakti, Philip Glass, Arnaldo Antunes, Tom Zé, João Bosco, José Miguel Wisnik, Lenine, canções medievais de Martín Codax, etc.

12 Entidade que personifica a transformação, princípio conectivo e dinâmico por excelência.

cultural afro-brasileira reduziu-se ao nagoentrismo de consumo, propagado pelos empreendimentos turísticos do desenvolvimento conservador estimulado nos anos de chumbo, no Estado da Bahia:

Essa exaltação da produção simbólica do negro, que é uma tentativa das camadas dominantes para se apropriarem de aspectos da cultura tradicional e incorporá-los às ideologias nacionalistas românticas, apresenta-se como um mecanismo através do qual o dominante tenta esconder a dominação que exerce sobre ele, mascarando-o sob o manto da igualdade e da democracia cultural. Sintomaticamente a celebração é seletiva, limita a identidade do negro a espetáculo ao transformar, involuntariamente ou não, sua produção simbólica numa mercadoria folclórica destituída do seu significado cultural e religioso (DANTAS, 1988, p. 208).

A experiência brasileira nos informa que faz parte da retórica do fascismo de Estado homogeneizar conflitos sob o manto da nacionalidade, assim, tensões sociais e raciais devem ser apaziguadas, controladas por uma retórica progressista sedutora, cuja ação sempre se intensificou nos períodos históricos de maior presença autoritária, seja durante o Estado Novo de Vargas, nos governos militares dos anos 60 e 70 ou atualmente com o fortalecimento de setores mais conservadores de extrema direita, que vem desmontando a Constituição Brasileira de 1988, após o golpe parlamentar-jurídico-midiático.

O sociólogo Antonio Sérgio Guimarães, em seu livro *Racismo e Anti-racismo no Brasil*, aponta que o surgimento do campo da pesquisa científica conhecido como “relações raciais” desenvolveu-se sobretudo a partir do interesse estadunidense em refletir sobre sua própria experiência segregacionista. O caso dos EUA engendrado pelo regime “Jim Crow” da *one drop rule*¹³ legitimava legalmente o *apartheid* e inscrevia, para o desconforto dos liberais, uma tensão social agravada pela ação de forças nefastas como a KKK. O Brasil, neste momento, passou a ser um modelo conveniente de integração a ser patenteado, pois articulava uma sociedade juridicamente igualitária, cujas diferenças eram materializadas através de uma:

[...] refinada etiqueta de distanciamento social e uma diferenciação aguda de status e de possibilidades econômicas, convivendo com equidade jurídica e indiferenciação formal; um sistema muito complexo e ambíguo de diferenciação racial, baseado sobretudo em diferenças fenotípicas, e cristalizado no vocabulário cromático (GUIMARÃES,

2009, p.41).

O autor chama atenção, no entanto, que os dois sistemas possuíam similaridades em seu funcionamento na medida em que a isonomia racial brasileira não se efetivava na prática e que o uso de distinções pautadas fenotipicamente na cor da pele dissimulava o caráter racializado de nossa sociedade. Para Guimarães há no Brasil a existência histórica de uma ordem oligárquica que calculadamente camuflou seu racismo a partir de diferenciações de status e classe, nas quais atos discriminatórios aparecem eufemisticamente travestidos de preconceitos reproduzidos na esfera do privado e, portanto, imunes ao julgamento social:

A noção nativa de cor é falsa, pois só é possível conceber-se a “cor” como um fenômeno natural se supusermos que a aparência física e os traços fenotípicos são fatos objetivos, biológicos, e neutros com referência aos valores que orientam a nossa percepção. É desse modo que a cor, no Brasil, funciona como uma imagem figurada de “raça”(…). Não há nada espontaneamente visível na cor da pele, no formato do nariz, na espessura dos lábios ou dos cabelos, ou mais fácil de ser discriminado nesses traços do que em outros, como o tamanho dos pés, a altura, a cor dos olhos ou a largura dos ombros. Tais traços só tem significado no interior de uma ideologia preexistente, e apenas por causa disso funcionam como critérios e marcas classificatórias. Em suma, alguém só pode ter cor e ser classificado num grupo de cor se existir uma ideologia em que a cor das pessoas tenha algum significado. Isto é, as pessoas tem cor apenas no interior de ideologias raciais. (GUIMARÃES, 2009, p.47)

O fato é que se desenvolveu no Brasil um projeto político assimilacionista no qual a nação foi imaginada e concebida para abarcar uma unidade religiosa, étnico-racial e linguística no qual diferenças foram tratadas enquanto ameaça. A elite nacional influenciada pelas teorias eugenistas europeias e seu racismo científico do século XIX, lançou-se no esforço programado para “embranquecer” a nação. Essa política migratória, que facilitava a entrada de colonos europeus enquanto barrava os africanos, durou das últimas décadas do século XIX até quase a metade do século XX:

“Embranquecimento” passou a significar a capacidade da nação brasileira de absorver e integrar mestiços e pretos. Tal capacidade requer a concordância das pessoas de cor em renegar sua ancestralidade africana ou indígena. Embranquecimento e democracia racial transformaram-se em categorias de um novo discurso racista. O núcleo racista reside na ideia, implícita, de que foram três as “raças” fundadoras da nacionalidade, que aportaram diferentes contribuições, segundo as suas qualidades e potencial civilizatório. (GUIMARÃES, 2009, p.56)

13 Legalmente a identificação racial nos Estados Unidos foi definida por uma legislação anti-miscigenação e segregacionista que foi expandida a partir do sul dos Estados Unidos. Nela a raça seria determinada muito mais pela ancestralidade que por traços fenótipos identificáveis.

Com uma porcentagem negra demasiadamente expressiva coube ao Estado Brasileiro incutir políticas migratórias e socioculturais em favor do embranquecimento. A associação da ancestralidade africana à subalternidade colaborou em instituir uma perspectiva de ascensão social que negasse a negritude. Enquanto isso se construía uma retórica meritocrática para camuflar os benefícios acumulados da branquitude. Seu verniz universalista e liberal ocultou as realidades de segregação ao mesmo tempo em que reproduziu a ideologia da democracia racial, seu conceito mais meticulosamente introjetado e difundido, cuja principal finalidade tem sido manter as diferenças étnicas apartadas do debate político. Coube ao Estado a reprodução de uma doutrina homogeneizante para apaziguar os conflitos e administrar a exploração de contingentes populacionais em detrimento da manutenção do *status-quo*, seja oligárquico ou neo-liberal especulativo.

A negação dos tensionamentos construiu cinismos eloquentes ao retratar discursos identitários afirmativos como racistas e antinacionais, enquanto continua a restringir o acesso da população negra à cidadania:

A tensão entre um ideário antiracista que, corretamente, negava a existência biológica das raças e uma ideologia nacional, que negava a existência de racismo e da discriminação racial, acabou por se tornar insuportável [...] É justo aí que aparece a necessidade de teorizar as “raças” como elas são, ou seja, construtos sociais, formas de identidade baseadas numa ideia biológica errônea, mas socialmente eficaz para construir, manter e reproduzir diferenças e privilégios. Se as raças não existem num sentido estrito e realista de ciência, ou seja, se não são um fato do mundo físico, elas existem, contudo, de um modo pleno, no mundo social, produtos de formas de classificar e de identificar que orientam as ações humanas. [...] As identidades não são escolhidas pelos sujeitos, embora sejam assumidas, de modo mais ou menos pleno. Ao fim e ao cabo, a questão se resume em saber se há alguma chance de se combater o racismo, quando se nega o fato de que a ideia de raça continua a diferenciar e privilegiar largamente as oportunidades de vida das pessoas. (GUIMARÃES, 2009, p. 67)

Em julho de 2013, a revista *Murro em ponta de faca*, financiada pelo Programa Municipal de Fomento à Dança da Cidade de São Paulo, num projeto dirigido pela Cia. Borelli de Dança¹⁴, estampou em sua capa a imagem grotesca do *blackface*. A revista fazia uma crítica ao Prêmio Funarte de Arte Ne-

14 Ex-bailarino do Ballet Guaira de Curitiba e do Balé da Cidade de São Paulo, Sandro Borelli tornou-se coreógrafo independente no início dos anos 1990. Criou a Cia. Borelli de Dança, antes chamada FAR-15, em 1997, tendo se apresentado em diversos festivais do Brasil e do mundo, recebeu seis prêmios APCA (Associação Paulista de Críticos de Arte). Sandro Borelli, um dos idealizadores da revista, é presidente da Cooperativa Paulista de Dança, desde 2011.

gra¹⁵. O prêmio abriu um precedente nas ações afirmativas no campo das artes no país, aceitando projetos de propositores autodeclarados negros, cuja experiência artística estivesse conectada as culturas de matriz africana e/ou a realização de trabalhos com temas ligados à experiência social e política da população negra no Brasil.

A revista criada para divulgar a produção de dança contemporânea na cidade de São Paulo surpreendeu os artistas negros ao trazer na edição número 7 seu personagem mascote, Vaslav “o Nijinsky dos trópicos”, com uma nova alcunha: Zumbi dos Vaslaves. O bailarino vestia seu usual tutu rosa, mas com a pele branca pintada de negro, lábios caricatos e uma peruca *black*, empunhando um cartaz onde se lia em letras maiúsculas: QUERO MEU EDITAL!

A capa deliberadamente reproduz a histórica máscara negra usada nos shows de menestréis americanos, cuja reprodução reitera a divulgação de imagens racistas, ridicularizando e escarnecendo os artistas negros.

Figura 1: Capa da revista *Murro em Ponta de Faca*, n. 7



(Acervo do autor)

Para Brenda Gottschild (1996) o *blackface* expõe a dicotomia eu/outro implícita na objetificação do negro pelo olhar branco. A máscara criada para reduzir a humanidade de homens negros achincalha e infantiliza a reivindicação do negro por protagonismo, instituindo-se como signo do privilégio branco:

A máscara de negritude permite aos brancos dizer coisas em outra voz, movendo-se com um corpo substituto, para ser liberado de restrições normais por meio de uma forma socialmente sancionada de abuso ritualizado (GOTTSCHILD, 1996, p.88, tradução nossa).

15 Esse edital foi lançado em 20 de novembro de 2012 pela Funarte, em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República (SEPPPIR). O objetivo foi proporcionar aos produtores e artistas negros oportunidade de acesso a condições e meios de produção artística, conforme estabelecido pelo Plano Nacional de Cultura (Lei 12.343/2010) e pelo Estatuto da Igualdade Racial (Lei 12.288/2010).

A reportagem sobre a capa da revista, intitulada *Pé na cozinha*, trazia uma epígrafe de Gilberto Freyre elogiando a mestiçagem, sem qualquer ponderação ou contextualização historiográfica, parecendo deliberadamente ratificar o mito da democracia racial. Mais adiante, transcrevia uma mensagem do diretor da Cooperativa de Dança direcionada ao presidente da Funarte:

Venho, por meio dessa mensagem, pedir que reavalie o edital Prêmio Funarte de Arte Negra pelos seguintes motivos: 1- Não existe branco nesse país; 2 - A cultura negra do Brasil pertence ao povo brasileiro; 3- Apesar de boas intenções da entidade, este prêmio gera uma ideia separatista entre os cidadãos; 4- Devemos lembrar que somos todos mestiços, a começar pela nossa presidente Dilma Rousseff, portanto, entendo que qualquer brasileiro está apto a concorrer ao prêmio; 5- Este edital se opõe à exuberante diversidade cultural do povo brasileiro. A Funarte deveria fomentar por meio da cultura a integração dos povos, mas este Edital, do jeito que se apresenta, mancha o histórico desta entidade (*Murro em Ponta de Faca: Revista de Arte Cultura e Dança*, p.15, jul. 2013).

A argumentação parece desconhecer a realidade de desigualdade social entre negros e brancos, bem como, os nexos das políticas reparatórias no país, as quais se amparam legalmente no princípio da isonomia que prevê o tratamento diferenciado entre grupos desiguais. É curioso notar que o argumento ideológico em favor da miscigenação continua a reproduzir uma mística cuja função é suprimir qualquer reflexão sobre o racismo no Brasil. Vale ressaltar que a exaltação da mestiçagem argumentada na revista ocorre convenientemente quando políticas afirmativas parecem se institucionalizar.

Reconhecer a existência dos tensionamentos raciais nos dá a chance de vislumbrar perspectivas capazes de afirmar as diferenças e expô-las em suas particularidades. Não diluir os conflitos em generalizações homogeneizantes pode nos revelar a dimensão dos desafios a serem superados, não objetivando uma comunhão desproblematizada que omita as desigualdades e apagamentos, mas que admita os ruídos e conflitos como possibilidade real de superação das desigualdades e convivência na diferença.

Audre Lorde escritora negra, lésbica, feminista estadunidense nos convida a enfrentar o medo e resistência às diferenças:

A rejeição institucionalizada da diferença é uma necessidade absoluta em uma economia de lucro que precisa de excluídos como mercado de reserva. Como membros dessa economia, todos nós somos programados para responder às diferenças humanas entre nós com medo e repugnância, lidando com essa diferença de três maneiras: ignorando-a

e, se isso não for possível, reproduzindo-a se pensarmos que é dominante ou destruindo-a se pensarmos que é subalterna. Mas não temos padrões para relacionar nossas diferenças humanas como iguais. Como resultado, essas diferenças foram mal nomeadas e utilizadas a serviço da separação e do tumulto. Certamente há diferenças muito reais entre nós como raça, idade e sexo. Mas não são essas diferenças entre nós que nos separam. É preferencialmente a nossa recusa em reconhecer essas diferenças e examinar as distorções que resultam em nossas ações e dos seus efeitos sobre o comportamento e a expressão humana. [...] É uma busca de vida para cada um de nós negar essas distorções impostas e reconhecer, reivindicar e definir as diferenças. Pois todos nós fomos criados em uma sociedade em que essas distorções eram endêmicas dentro da nossa vida. Muitas vezes, desperdiçamos a energia necessária para reconhecer e explorar as diferenças e fingimos que essas diferenças são barreiras insuperáveis ou que elas não existem. Isso resulta em um isolamento voluntário, ou em conexões falsas e traiçoeiras. De qualquer forma, não desenvolvemos ferramentas para usar a diferença humana como um trampolim para mudanças criativas dentro de nossas vidas. (LORDE, 2007,p.116, tradução nossa)

Os processos que englobam as lutas para romper a branquitude, seja na sociedade ou nas artes, são complexos e necessitam combater os discursos fictícios sobre a noção de mestiçagem cuja retórica apaziguadora frequentemente omite situações de desigualdade. É necessário assumir uma responsabilidade compartilhada que esteja disposta a deslocar configurações hegemônicas e considerar novos sujeitos, interlocuções e cumplicidades, construindo e fortalecendo estéticas plurais e éticas inclusivas.

CONCLUSÃO

Esse texto aborda a necessidade de reconhecer a urgência dos posicionamentos étnicos afirmativos no campo artístico, pois o mesmo ressoa as formas de representação em vigor na sociedade contemporânea, bem como suas políticas em disputa. Evidenciar o conceito das Danças Negras empodera uma poética política e evidencia o debate necessário sobre o combate às formas sutis de racismo e invisibilização das experiências negras nas artes.

No entanto, o uso das terminologias identitárias devem assumir uma autocrítica dinâmica capaz de garantir a mobilização político-afirmativa nos espaços marcados pelos privilégios embranquecidos e, simultaneamente, condenar concepções simplificadoras que desconsideram a complexidade dos diversos pertencimentos dos agentes em questão.

Os corpos e as danças negras devem ser concebidos pelo que são: elementos socialmente marcados cuja potência de

liberdade os permite afirmarem-se enquanto inacabados e, ao mesmo tempo, serem detentores de experiências que acumulam legados múltiplos; que se alimentam de devires e atualizam e ressignificam dimensões ancestrais.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, José Jorge. Metamorfoses das tradições performáticas afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento. *Série Antropológica*, Brasília, n. 354, 2004.

CHAISE, Elsa (Dir.) *Revista Rio Ballet*. Rio de Janeiro, ano 2, maio, 1954.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nago e papai branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DOMINGUES, Gustavo; MARQUES, Márcia e BORELLI, Sandro (Editores). **Revista de Arte Cultura e Dança Murro em Ponta de Faca**, n. 7, jul. 2013.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Ed UFJF, 2013.

GOTTSCHILD, Brenda Dixon. **Digging the africanist presence in american performance: dance and other contexts**. Connecticut/London: Greenwood Press, 1996.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu** (5) 1995, p. 7-41.

LORDE, Audre. **Sister Outsider**. Berkeley: Crossing Press, 2007.

MARTINS, Leda Maria. "Performances do Tempo Espiral". In: G. Ravetti e M. Arbex (Orgs) **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2002. p. 69-91.

MONTEIRO, Marianna F. Martins. Dança Afro: uma dança moderna brasileira In **Húmus** 4. NORA, Sigrid (org.). Caxias do Sul: Lorigraf, 2011. p. 51-59.

OLIVEIRA, Cláudia Leonor Guedes de Azevedo. **O Mandarim Maravilhoso de São Paulo: Aurel von Milloss e o Ballet do IV Centenário**. **Anais do X Encontro Regional Sudeste de História Oral**. Campinas, 2013.

ORTIZ, Renato (Org.). **Pierre Bourdieu: sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

PENCE, Ellen. Racism- a White issue. In: HULL, BELL-SCOTT, SMITH (Org.). **All the Women Are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave**. NY: The feminist press, 2015.

CURRÍCULO

* Doutor em Artes e Mestre em Artes Cênicas pelo Instituto de Artes da Unesp de São Paulo, Bacharel Licenciado em História pela FFLCH-USP-SP. Professor Assistente A da Escola de Dança da Universidade Federal da Bahia UFBA, atuando na Área de Conhecimento: Estudos do Corpo com ênfase em Danças Populares, Indígenas e Afro-Brasileiras. Entre 2015 a 2016, foi Professor Visitante no *Center for World Arts* na *University of Florida*. É um dos membros fundadores do Grupo Terreiro de Investigações Cênicas: Teatro, Brincadeiras, Rituais e Vadiagens (Instituto de Artes da Unesp/CNPq), artista da dança atua como pesquisador, intérprete e educador nas áreas de Danças de Matrizes Negras, Criação e Composição Coreográfica, Dança Contemporânea, Atuação e Improvisação Teatral, Performance e História da Dança.