

Moisés Alves da Silva é graduado em jornalismo pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB); especialista em Educação para as Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG); membro do Conselho Municipal de Educação de Campina Grande e do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial; coordenador do Movimento Negro de Campina Grande, ministrante de palestras, oficinas e minicursos no campo da História e Cultura Afro-brasileira; e produtor do documentário *Negra Morte Morte Negra* (Black Death Death Black).

Gervácio Batista Aranha é doutor em História Social pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Atualmente é professor retido da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Tem experiência no ensino universitário na área de Teoria e Metodologia da História, atuando na graduação e na pós-graduação em História.



UBUNTU:

EDUCAÇÃO, ALTERIDADE E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS.

Ariosvalber de Souza Oliveira

Maria Aparecida dos Reis

Moisés Alves da Silva

Gervácio Batista Aranha

[...] ainda hoje, o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena realiza-se de forma pontual e superficial. Sendo assim, acreditamos que esta coletânea vem contribuir no processo de uma educação inclusiva e emancipadora, visto que o indígena e o negro não podem continuar sendo identificados e ensinados meramente como o "outro". Na nossa perspectiva, estes são parte integrante de nós mesmos, das nossas vidas, parte constitutiva de nossa formação histórica e cultural, pois herdamos esta história e ela está presente no nosso dia a dia, no que fomos e somos enquanto indivíduos e sociedade. Desta maneira, convidamos os(as) leitores(as) para compartilhar das ideias, apontamentos e conhecimentos trazidos pelos artigos aqui presentes. Traduzindo o provérbio africano *Umuntu Ngumuntu Ngabantu*, "Uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas". Isso é Ubuntu!

Ariosvalber de Souza Oliveira é mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG); especialista em História e Cultura Afro-brasileira pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB); integrante do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial e do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEA-B-Í/UEPB), integrante do Movimento Negro de Campina Grande; professor formador da Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais (UFCG/SECADI/RENAFOR); e produtor do documentário *Negra Morte Morte Negra* (Black Death Death Black).

Maria Aparecida dos Reis é licenciada em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa, pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e especialista em Educação para as Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Leciona na rede municipal de ensino no estado da Paraíba e também atua na área de revisão de textos.



**UBUNTU: EDUCAÇÃO, ALTERIDADE
E RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO, TURISMO E ARTES
REITORA
MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA DINIZ
VICE-REITOR
EDUARDO RABENHORST



Diretor do CCTA
JOSÉ DAVID CAMPOS FERNANDES
Vice-Diretor
ELI-ERI LUIZ DE MOURA



Conselho Editorial
CARLOS JOSÉ CARTAXO
GABRIEL BECHARA FILHO
HILDEBERTO BARBOSA DE ARAÚJO
JOSÉ DAVID CAMPOS FERNANDES
MARCÍLIO FAGNER ONOFRE
Editor
JOSÉ DAVID CAMPOS FERNANDES
Secretário do Conselho Editorial
PAULO VIEIRA
Laboratório de Jornalismo e Editoração
Coordenador
PEDRO NUNES FILHO

Projeto gráfico: Luiz Alberto

Capa: Galdino Otten

Ficha catalográfica elaborada na Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

U15 Ubuntu: educação, alteridade e relações étnico-raciais
Ariosvalber de Souza Oliveira...[et al.], organizadores
João Pessoa: Editora do CCTA, 2016
320p.
ISBN: 978-85-67818-71-9
1. Estudos culturais. 2. Relações étnico-raciais. 3. Educação e cultura. I. Oliveira, Ariosvalber de Souza.

CDU: 37:304

Foi feito depósito legal

Todos os direitos e responsabilidades dos autores.

Direitos desta edição reservados à: EDITORA DO CCTA/UFPB

Cidade Universitária – João Pessoa – Paraíba – Brasil

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

ARIOSVALBER DE SOUZA OLIVEIRA
GERVÁCIO BATISTA ARANHA
MARIA APARECIDA DOS REIS
MOISÉS ALVES DA SILVA

Organizadores

**UBUNTU: EDUCAÇÃO, ALTERIDADE E
RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS**

EDITORA DO CCTA
JOÃO PESSOA
2016

AGRADECIMENTOS

Em mais uma jornada percorrida, conseguimos construir um novo livro, muitos amigos e importantes parcerias com entidades sociais que foram fundamentais para a concretização deste projeto. O Movimento Negro de Campina Grande, nos seus 29 anos de história, vem lutando cotidianamente por justiça social e combatendo o racismo e seus efeitos.

Em 2015, tivemos a alegria de lançar o livro “Nas confluências do Axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais”, que para nossa surpresa, esgotou-se em menos de um ano. E muito nos honra ouvir de leitores que os textos contidos nele estão sendo utilizados em artigos de conclusão de cursos de graduação e pós-graduação, além de estarem subsidiando debates em escolas e movimentos sociais. Em virtude disso, estamos preparando uma nova edição impressa e, em breve, disponibilizaremos publicamente a versão digital.

Torna-se uma tarefa árdua indicar todos aqueles que colaboraram na realização de mais este sonho, no entanto, algumas pessoas e entidades merecem ser mencionadas. Primeiramente, agradecemos os(as) autores(as) por terem aceitado o nosso convite para compor a coletânea, tendo em vista que são importantes pesquisadores da temática e que elaboraram artigos relevantes sobre as relações étnico-raciais, dialogando com o processo educacional.

Também agradecemos à professora Dr.^a Marinalva Vilar de Lima (UFCG) e a todos que fazem parte do curso de

Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais, da Universidade Federal de Campina Grande. Muitos textos e autores que se fazem presentes no livro estão vinculados às experiências proporcionadas pelo exitoso curso.

Além deles, segue os nomes dos demais colaboradores deste projeto: José Bezerra de Araújo (Presidente da Associação dos Docentes da Universidade Federal de Campina Grande – ADUFCG); Nazito Pereira da Costa Júnior (Presidente do Sindicato dos Trabalhadores Públicos Municipais do Agreste da Borborema – SINTAB); Nelson Aleixo da Silva Júnior (Diretor-Presidente da Associação dos Docentes da Universidade Estadual da Paraíba – ADUEPB); Edilson Amorim e Vicemário Simões (Reitor e Vice-reitor da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG); José Benjamim Pereira Filho (Pró-Reitor Adjunto de Cultura da Universidade Estadual da Paraíba); Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEAB-Í-UEPB); José Roberto Martins Barbosa (Presidente do Sindicato dos Trabalhadores de Estabelecimentos Privados Religiosos Benéficos Filantrópicos de Ensino do Agreste da Borborema – SINTENP); Maria do Socorro Ramalho (Secretária de Formação do Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras em Educação do Estado da Paraíba – SINTEP); Priscilla Gomes (Secretária Executiva da Juventude do estado da Paraíba); João Tavares (Militante dos Movimentos Sociais da Paraíba); Elialdo Andriola Machado (Professor de Física da Universidade Estadual da Paraíba); Val Margarida (Professora do curso de Pedagogia da UEPB); Edna Moraes da Silva (Diretora de Gênero, Raça e Etnia do Sindicato dos Trabalhadores em Ensino Superior do estado da Paraíba – SINTESPB); Zilda Valéria (Presidenta da Sociedade Amigos do Bairro – SAB/Jeremias);

Benedito Luciano (Professor do Departamento de Engenharia Elétrica – UFCG); Manuel Isidro dos Santos Neto (Presidente do Sindifisco); José do Nascimento Coelho (Presidente do Sindicato dos Comerciantes); Rostand Lucena (Presidente do Sindicato dos Bancários de Campina Grande); Luciana Firme de Souza (A capitão da Polícia Militar da Paraíba); Deputada Estadual Estela Bezerra; Hamilton Silva de Melo; Nininha Santana; José Ribamar da Silva; Clodoaldo Barros; Raymundo Asfora Neto.

Dedicamos este projeto aos nossos familiares e amigos, em especial a Maria Goretti de Souza Oliveira, Gesminieli de Souza Oliveira, Dona Amélia, Arlindo Berto, Aroldo Alves, Maria de Jesus Silva, Arão Alves, Josué Alves, Abel Alves, Piscylla Rayally, Miriam Alves, Maria do Carmo Bento, Antonio Bento, Maciene Reis, Macielle Reis, Elisabeth Barros, Rudá Aranha e Luciano Mendonça.

Também ofertamos esse trabalho de maneira muito especial a Leonilda Coelho Tenório dos Santos (Paquinha) – líder da comunidade quilombola do Grilo, na cidade de Riachão do Bacamarte-PB – pela sua história de luta, pela sua dignidade e cidadania e, sobretudo, por ser uma fonte inesgotável de inspiração para todos nós.

Prestamos solidariedade aos povos indígenas e à juventude negra brasileira que sofrem um processo de extermínio, cujos dados são de guerra civil, inaceitáveis em qualquer nação do mundo.

In memoriam:

Maria Benvinda, mulher extraordinária cujos ensinamentos e carinho serão sempre lembrados.

Severino Avelino, amado pai e avô que muito nos ensinou... Eternas saudades.

Professor Fábio Freitas, um grande defensor dos direitos humanos.

Poeta José Laurentino, uma perda irreparável para a cultura brasileira.

Arnaldo Xavier, poeta nascido em Campina Grande e uma importante voz da poesia afro-brasileira.

Aos nossos familiares que não se encontram mais conosco fisicamente.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	5
APRESENTAÇÃO.....	11
LITERATURA E AFRODESCENDÊNCIA EM LIMA BARRETO OU DO ANTIRRACISMO ENTRE O CONTO E O ROMANCE <i>Gervácio Batista Aranha</i>	17
A POESIA AFRO-BRASILEIRA EM SALA DE AULA: BREVES REFLEXÕES E APONTAMENTOS <i>Ariosvalber de Souza Oliveira</i> <i>Moisés Alves da Silva</i>	43
JUVENTUDES (INTER)CONECTADAS: REFLETINDO AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO FACEBOOK <i>Maria Aparecida dos Reis</i>	63
REPENSANDO A FIGURA INDÍGENA NA CONTEMPORA- NEIDADE: APROPRIAÇÕES E RESISTÊNCIA ONLINE ATRAVÉS DO <i>SITE</i> <i>ÍNDIO EDUCA</i> <i>Viviane Kate Pereira Ramos</i> <i>João Marcos Leitão Santos</i>	83
A MORTE E OS RITUAIS FÚNEBRES DOS TAPUIAS: UMA ESCOLHA NA PRÁXIS DOCENTE <i>Elisabeth Barros Nascimento Siqueira</i>	105
REPRESENTAÇÕES CARTOGRÁFICAS E TEORIAS GEO- GRÁFICAS COMO VIOLÊNCIA SIMBÓLICA CONTRA A ÁFRICA <i>Paulo Sérgio Cunha Farias</i>	129
PARA ALÉM DE GILBERTO FREYRE E A “DEMOCRACIA RACIAL”: MANUEL QUERINO E O PENSAMENTO NEGRO NO BRASIL <i>Ariosvalber de Souza Oliveira</i>	155

MULHERES NEGRAS LIVRES NA PARAÍBA OITOCENTISTA:
FAMÍLIA, SOCIABILIDADES E ENSINO DE HISTÓRIA

Solange Pereira da Rocha

Gisleandra Barros de Freitas179

NEGRO E QUILOMBOLA. UM DIÁLOGO ENTRE A (AUTO)
INTERDIÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA E A (ALTER)
IDENTIDADE QUILOMBOLA À LUZ DA MEMÓRIA-
DISCURSO

Josemir Camilo de Melo.....205

O USO DO CACHIMBO FAZ A BOCA TORTA: LAIVOS DE
RACISMO NA ESCRITA DE MONTEIRO LOBATO

José Benjamim Montenegro.....231

MANTENDO VÍNCULOS, REMEMORANDO O PASSADO:
RESISTÊNCIA, TRADIÇÃO E MEMÓRIA AFRICANA NA BRINCADEIRA DO
MARACATU

Cristiane Maria Nepomuceno.....249

ÈSÙ-ELEGBARA, LEGBA NO UNIVERSO RELIGIOSO
AFRICANO: PRÍNCIPIO DE ORDEM E DESORDEM NA COSMOVISÃO
AFRICANA

Luís Tomás Domingos.....265

MULHERES NEGRAS EM MOVIMENTO, CAROLINA MARIA
DE JESUS E TIA CIATA: ROMPENDO PRECONCEITOS E QUEBRANDO
TABUS NUM BRASIL EXCLUDENTE

José Pereira de Sousa Junior

Joelma Maria Bento de Araújo.....295

OS AUTORES.....317

APRESENTAÇÃO

Esta coletânea se configura como um espaço valioso de integração entre movimento social e universidade. Trata-se de uma obra capitaneada pelo Movimento Negro de Campina Grande em parceria com acadêmicos de universidades públicas e pesquisadores da temática. De certo modo, este trabalho dialoga com o curso de especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais, da Universidade Federal de Campina Grande, posto que alguns dos autores desta obra encontram-se ou já estiveram vinculados a esse relevante espaço acadêmico.

As determinações e orientações para o ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena trouxeram uma série de desafios para os profissionais da educação no Brasil, especialmente, no que se refere as questões voltadas para as relações étnico-raciais. Após a implantação das Leis 10.639/03 e 11.645/08, aumentou o interesse pela aludida temática e, dessa forma, ampliaram-se as publicações de livros, bem como estudos e núcleos de pesquisa em torno dela.

No entanto, o ensino direcionado para as relações étnico-raciais está longe de ser satisfatório. Este ponto é um dos grandes entraves no tocante a essas leis, tendo em vista que já se passaram alguns anos de sua implementação e, ainda hoje, o ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena realiza-se de forma pontual e superficial. Também é comum que as imagens e representações reportadas sobre o assunto mantenham certa reprodução de estereótipos em relação a esses grupos étnicos. Muitas vezes, tais questões são reforçadas e disseminadas pela

mídia e, até mesmo, em sala de aula, tornando-se um constante desafio abordá-las e redimensioná-las no ambiente escolar.

Sendo assim, este espaço de reflexão foi pensado carinhosamente como subsídio didático para profissionais da educação básica, estudantes de cursos de licenciaturas e demais interessados no assunto. Os artigos aqui apresentados buscam contribuir para a construção de um processo educacional pautado nas relações étnico-raciais.

Vale ressaltar que este livro vem à tona em um delicado período da história do Brasil, marcado por fortes tensões sociais e plena ascensão de forças conservadoras, que compelem duros golpes ao processo democrático. Não obstante, o cenário de violência e desrespeito à dignidade humana do povo brasileiro faz-se presente há décadas no país.

Nesse panorama, justificamos nossa escolha quanto à utilização do conceito filosófico africano “Ubuntu” como título e fio condutor dos nossos textos. Esta perspectiva pode ser compreendida como a percepção de que só existimos através do contato com o outro, na medida em que “uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”. Logo, Ubuntu renova a necessidade de (re)pensarmos nossa relação com o outro e de sentirmos que somos afetados quando nossos semelhantes são ofendidos e humilhados.

Estão presentes aqui textos que apresentam múltiplas perspectivas, entretanto, a reflexão em torno do processo de ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena perpassa todos eles. No primeiro artigo, o historiador Gervácio Batista Aranha estabelece reflexões em torno do escritor Lima Barreto e da literatura afrodescendente no Brasil. O referido autor

demonstra, a partir da análise de um romance e um conto de Barreto, traços do “racismo à brasileira”, além da crítica do renomado autor quanto a essa questão. Assim sendo, Aranha demonstra como esse importante ficcionista pode ser lido enquanto um dos precursores dessa manifestação literária e utilizado por leitores e pesquisadores interessados pela temática. A poesia afro-brasileira também foi contemplada por meio do artigo dos autores Ariosvalber de Souza Oliveira e Moisés Alves da Silva. Ao analisar alguns poemas de Conceição Evaristo e de Oliveira Silveira, os autores refletem sobre a poética negra e estabelecem os usos dela em sala de aula como uma possibilidade didática, atendendo as indicações preconizadas pela Lei 10.639/03.

Na esteira das discussões em torno do mundo virtual, a pesquisadora Maria Aparecida dos Reis apresenta reflexões sobre os usos da internet e das tecnologias digitais pelos jovens na atualidade e demonstra que redes sociais, como o Facebook, podem se tornar grandes aliadas no processo de uma educação para as relações étnico-raciais. Por sua vez, os historiadores Viviane Kate Pereira e João Marcos Leitão analisam interessantes aspectos sobre o fascinante site *Índio Educa*, demonstrando como esse espaço virtual de aprendizagem pode ser uma importante fonte de pesquisa para o educador elaborar atividades didáticas e desenvolver metodologias relativas à história e à cultura dos povos indígenas no Brasil. Ainda em relação à temática indígena, a partir de uma experiência didática em torno da morte e dos rituais fúnebres dos povos Tapuias, a historiadora Elisabeth Barros Nascimento Siqueira traz algumas ponderações acerca

da possibilidade de se abordar um tema tão delicado como esse no espaço escolar.

Logo em seguida, o geógrafo Paulo Sérgio Cunha Farias nos brinda com uma série de reflexões em torno de como algumas formulações produzidas pela Cartografia e pela Ciência Geográfica contribuíram para a construção de um olhar negativo e preconceituoso da Europa, no que concerne à África e aos seus habitantes. Tais elaborações simbólicas hierarquizadoras serviram para afirmar a supremacia geopolítica de nações europeias em diferentes momentos da história. Já o historiador Ariosvalber de Souza Oliveira, em defesa da importância de se estudar pensadores negros pouco conhecidos, estabeleceu uma análise sobre a trajetória de vida e as contribuições do intelectual brasileiro Manuel Querino no debate acerca do papel do negro e da mestiçagem no processo de formação histórica do Brasil.

As historiadoras Solange Pereira da Rocha e Gisleandra Barros de Freitas apresentam trajetórias de vida de mulheres negras livres, na Paraíba oitocentista, e sugerem ao final do texto uma proposta de atividade didática que pode ser desenvolvida no espaço da sala de aula em atenção à Lei 10.639/03, a partir de uma leitura dessas personagens históricas. O estudo realizado pelo historiador Josemir Camilo problematiza os conceitos de “negro” e de “quilombola”, demonstrando como estes termos foram construídos por meio de valores que se resignificaram com o passar do tempo. Desse modo, estabelece os interesses e as disputas que sedimentam a continuidade e descontinuidade da semântica dos discursos.

Por sua vez, o historiador José Benjamim Montenegro analisa o conto “Bocatorta”, de Monteiro Lobato, indicando

traços de racismo nessa narrativa e demonstrando que o aludido escritor, tão importante para a literatura infanto-juvenil brasileira, era adepto de teorias raciais e eugenistas do seu tempo. No artigo seguinte, a socióloga Cristiane Nepomuceno traz observações pontuais sobre traços de resistência e de memória das culturas africanas nas manifestações dos maracatus e, também, indica algumas características e diferenças presentes nas várias formas dos maracatus e como estes podem servir para refletir sobre as relações étnico-raciais.

No tocante à religiosidade, o antropólogo e sociólogo moçambicano Luís Tomás Domingos nos leva a conhecer aspectos das complexidades em torno de um dos mais controversos orixás, Exu. Ao estabelecer um profícuo estudo, subsidiado em uma diversa bibliografia temática, o autor busca promover uma melhor compreensão das religiões afro-brasileiras e de suas influências africanas. E, por fim, os historiadores José Pereira de Souza Junior e Joelma Maria Bento de Araújo elaboraram um artigo em torno de perfis biográficos da escritora Carolina Maria de Jesus e da artista Tia Ciata que, mesmo diante de uma sociedade marcada pelo machismo e racismo, se destacaram na história e na cultura brasileira.

Acreditamos que esta coletânea vem contribuir no processo de uma educação inclusiva e emancipadora, visto que o indígena e o negro não podem continuar sendo identificados e ensinados meramente como o “outro”. Na nossa perspectiva, estes são parte integrante de nós mesmos, das nossas vidas, parte constitutiva de nossa formação histórica e cultural, pois herdamos esta história e ela está presente no nosso dia a dia, no que fomos e somos enquanto indivíduos e sociedade.

Desta maneira, convidamos os(as) leitores(as) para compartilhar das ideias, apontamentos e conhecimentos trazidos pelos artigos aqui presentes. Traduzindo o provérbio africano *Umuntu Ngumuntu Ngabantu*, “Uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas”. Isso é *Ubuntu!*

Os organizadores
Campina Grande, setembro de 2016

LITERATURA E AFRODESCENDÊNCIA EM LIMA BARRETO OU DO ANTIRRACISMO ENTRE O CONTO E O ROMANCE

Gervácio Batista Aranha

Apresentação

O objetivo deste trabalho é demonstrar que parte significativa da literatura barreteana é marcadamente afrodescendente, cuja voz narrativa enfatiza relações étnico-raciais e de classe, no tocante às quais denuncia e julga severamente atitudes discriminatórias e/ou racistas contra gente pobre, negra e/ou mestiça. Não sem antes refletir sobre o significado de literatura afrodescendente no Brasil e, por conseguinte, sobre noção de comprometimento das letras com causas sociais, o trabalho procura focalizar esse modo de engajamento literário com base num romance e num conto do escritor carioca, a saber, "Clara dos Anjos" e "Um especialista" respectivamente.

Portanto, o trabalho percorrerá a temática aludida com base em dois gêneros literários, o romance e o conto, este último de feição mais ligeira quantitativamente falando, o que não significa uma literatura menor em termos estéticos. E também parece claro que esse exercício deve ser precedido por uma reflexão acerca da literatura designada de afro-brasileira e/ou afrodescendente, em que Lima Barreto costuma figurar como um dos pioneiros no Brasil e um dos mais consequentes.

Assim, o capítulo constará de três tópicos. No primeiro, explorar-se-á o significado de literatura afro-brasileira e/ou afrodescendente, tema que remete a uma dupla problemática: de um lado, o vínculo com escritores pioneiros do gênero, entre os quais Lima Barreto e, do outro, o dilema da mestiçagem no âmbito do movimento negro, pois o mestiço ou mulato, pelo fato de carregar o “pecado original” de ser filho de homem branco ou mulher branca, talvez lhe faltem os *ingredientes*¹ para o ser negro, como se não sofresse igualmente ataques raciais. No segundo, a reflexão volta-se diretamente à leitura das imagens do romance referido sobre a problemática étnico-racial, sem distinções, quando o assunto é discriminação racial, entre negro ou mulato. No terceiro, a reflexão faz exercício parecido no tocante ao conto mencionado, o qual fornece imagens emblemáticas sobre a temática em questão.

Do pioneirismo de um “mestiço” na literatura afrodescendente e/ou afro-brasileira

Talvez caiba uma nota prévia sobre noção de engajamento literário. Nesses termos, começaria dizendo que literatura engajada é pensada, aqui, na perspectiva de Denis (2003, p. 34-35), para quem engajamento literário diz respeito ao campo ficcional produzido intencionalmente com vistas ao cumprimento de determinado papel ético na sociedade da qual faz parte. Assim, uma literatura desprovida de propósitos éticos é do tipo que toma a obra literária como “seu próprio princípio e o seu fim”. Isto significa, ao fim e ao cabo, que o escritor engajado encara a obra ficcional como manifestação

¹ Grifo meu. Doravante todas as palavras e/ou expressões grafadas em itálico são grifos meus.

artística jamais esgotável em si mesma, uma vez que se oferece como portadora de certa visão do homem e do mundo, valendo dizer, pelos fins que “persegue no mundo”.

O argumento em torno da noção de engajamento e ética na literatura encaixa-se como uma luva em se tratando da obra literária barreteana. Quer os críticos tenham se posicionado contra ou a favor desse modo de se anunciar no mundo das letras, isto ao longo de décadas, o certo é que Lima Barreto tem se revelado um autor vigoroso. Se não da parte de potenciais leitores quando foi lançado no mundo das letras no começo do século XX, mas quando de sua afirmação como um dos grandes nomes da literatura brasileira a partir dos anos 1950, isto devido ao rigoroso trabalho de Francisco de Assis Barbosa, tanto por lhe dedicar um significativo trabalho biográfico quanto por se empenhar na organização e reedição de sua obra (PEREIRA, 2012, p. 176).

É digno de nota o olhar agudo e crítico lançado pelo escritor à problemática étnico-racial, em especial às teorias raciais e ao racismo, ele próprio uma vítima frequente de discriminação racial². Aliás, um tema com uma tônica confessional e que o escritor não tenta disfarçar; muito pelo contrário, pois a dor tantas vezes sentida ante as discriminações e humilhações em decorrência da cor da pele, ele a expressa sem caricaturas, e faz isso indiferente ao meio de expressão, estando presente tanto na voz autoral quanto na voz dos personagens (HOLANDA, 2012, p. 42).

De fato, tais discriminações e humilhações em decorrência da cor da pele, estão presentes com muita força

² Freyre (1956, p. 9), por exemplo, se refere a Lima Barreto como um “escritor de romances ao mesmo tempo sociais e introspectivos”, ou seja, “romances em que os sofrimentos do autor se confundem com os dos personagens”.

diretamente na voz autoral, tal como podem ser facilmente identificadas em seu *Diário íntimo*, publicado postumamente por ingerência de Francisco de Assis Barbosa, crítico e reconhecido biógrafo do escritor. Reflexões/imagens datadas, extraídas desse esboço memorialístico, dão bem a dimensão das preocupações barreteanas para com a problemática étnico-racial. Alguns exemplos podem se revelar pertinentes.

Em 06 de novembro de 1904, o escritor registra em suas memórias que havia sido invadido por “grande melancolia” ao fazer uma viagem de trem. Teria sido o efeito da ingestão de um pouco de vinho? Não, a melancolia não decorreu da ingestão de vinho. Decorreu, isto sim, do fato de ter se deparado com C. J. na estação de determinada estrada de ferro, um sujeito abominável, o qual se encontrava ao lado esposa. Mesmo que não tenha dito palavra, “o idiota” tocou-lhe na “tecla sensível”, pois parecia querer dizer: “vê ‘seu’ negro, você me pode vencer nos concursos, mas nas mulheres, não. Poderás arranjar uma, mesmo branca como a minha, mas não desse talhe aristocrático” (BARRETO, 1956, p. 46).

Pronto, bastou aquele olhar significativo para que aquela “tecla sensível” tenha aflorado, vale dizer, o desprezo contido naquele olhar para com sua negritude, conseqüentemente para uma suposta fealdade, razão pela qual jamais seria desejado por uma mulher branca com aquele “talhe aristocrático”. Aliás, sensibilidade à flor da pele na expressão da palavra, decorrente de sua condição de homem de pele negra às voltas com frequentes atitudes racistas. Daí o estado melancólico de que foi acometido por ocasião do desagradável encontro com aquele desafeto.

Ainda em 1904, no dia 26 de novembro, o autor carioca menciona uma cena que o desgosta profundamente, conforme o registro: “ia eu pelo corredor afora, daqui do Ministério [da Guerra], e um soldado dirigiu-se a mim, inquirindo-me se era contínuo”. Por que sendo um funcionário mais ou menos graduado continua sendo confundido com um contínuo? Sem dúvida, em razão da cor da pele, pois o que é verdade na “raça branca” não se estende ao resto. “Eu”, diz, “mulato ou negro, como queiram, estou condenado a ser sempre tomado por contínuo”. Daí o desgosto, pois adquiriu alguma educação e gostaria de ser tratado pelo que realmente é e não como um subalterno tão comum às pessoas de cor (BARRETO, 1956, p. 51-52).

E demonstrando uma consciência aguda da problemática étnico-racial e da necessidade de afirmações em torno do ser negro, o escritor combate de forma veemente as teorias racistas tão em voga naquele início do século XX. Daí o questionamento: “se a feição, o peso, a forma do crânio nada denota quanto à inteligência e vigor mental entre indivíduos da raça branca, porque excomungará o negro?” Na perspectiva barreteana não existe qualquer fundamentação científica nessas teorias racistas, uma vez que feições, cor da pele, formato do crânio são parâmetros equivocados. E mais: rebate também veementemente qualquer insinuação no tocante à idéia de superioridade branca como algo inato. Muito pelo contrário, pois defende que graus diversos de civilização são alcançáveis independentemente da cor da pele (BARRETO, 1956, p. 61).

Em 1905, por exemplo, volta a combater tais teorias racistas. Segundo ele, espalha-se mundo afora a noção de que existem raças superiores e inferiores, e que tal “inferioridade,

longe de ser transitória, é eterna e intrínseca à própria estrutura da raça”. E o pior: tudo em nome da ciência, com base na qual se argumenta ainda que a mistura entre raças expressa um “vício social”. Indignado com essas “sentenças” racistas, desenvolvidas por “sábios alemães” e adotadas por intelectuais brasileiros, o escritor confessa sua satisfação em “atirar sarcasmos” aos que as professam, em razão das quais vem sofrendo preconceitos desde que tinha quatorze anos. Daí a decisão: excomungar os que acusam o mestiço de *fragilidade* racial (BARRETO, 1956, p. 111-112).

O vínculo indissolúvel da obra barreteana com a problemática étnico-racial não passou despercebida de críticos literários e/ou demais estudiosos da obra do escritor, historiadores incluídos. Tanto é assim que parece existir uma aceitação mais ou menos comum da ideia de considerá-lo um dos pioneiros na produção da literatura afro-brasileira e/ou afrodescendente no início do século XX, lugar que ocuparia ao lado de mais três escritores de extração negra que se firmam nas letras ainda no século XIX: Maria Firmina, autora do romance *Úrsula*, publicado em 1959, considerado a primeira obra de ficção no Brasil com uma voz autoral negra e personagens que afirmam o ser negro; Luiz Gama, que fez de sua poesia um instrumento de combate ao racismo e em prol do ser negro, a exemplo do famoso poema “Orfeu de carapinha”, contido em suas *Trovas burlescas* publicado em 1959; e Cruz e Sousa, durante muito tempo conhecido apenas como um poeta negro de “alma branca”, nome consagrado do movimento simbolista no Brasil, fruto de uma leitura de seus textos de juventude, sem a devida atenção para sua poesia mais amadurecida, com seu caráter de denúncia contra a exclusão da gente negra escravizada em nosso

país, a exemplo de poemas como “Emparedado” (DUARTE, 2013, p 146 e 148-149).

A rigor, diria que nada impediria de autores não negros também serem reconhecidos como mentores de uma literatura afrodescendente, em que o vínculo aí seria por meio da criação de personagens identificadas com o ser negro. Entretanto, não é o que acontece com a maioria dos autores ditos “canônicos”, a exemplo de José de Alencar, Joaquim Manuel de Macedo, Aluísio Azevedo, no século XIX, com personagens negros marcadamente estereotipados. Em Alencar, por exemplo, um dos personagens negros é a vilania em pessoa na peça *O demônio familiar*; em Macedo, é a sensualidade extrema do personagem negro que salta aos olhos em *Vítimas-algozes*; em Azevedo, tal como se percebe no romance *O cortiço*, é a mensagem naturalista centrada em certo tom cientificista como forma de justificar a ascensão do mais forte, cujo corolário é a riqueza obtida pelo português em violento contraste com a negra Bertoleza, “suícida e duas vezes escravizada” (DUARTE, 2013, p. 147).

Igualmente estereotipados são os personagens que aparecem em parte da “literatura canônica” no início do século XX, época de atuação de Lima Barreto no mundo das letras. Em Coelho Neto, por exemplo, vemos no romance *Rei negro* a entronização de Macambira, um jovem negro de “sangue azul”, que cooptado pelo seu senhor é transformado em “feitor moralista”; em Xavier Marques, no romance *O feiticeiro*, o culto aos orixás é encenado como feitiçaria, uma estereotipia visível; Em Mário de Andrade, mais precisamente em *Macunaíma*, o personagem do título que nasce negro/índio na selva, já chega “branquinho” a São Paulo (DUARTE, 2013, p. 147).

O fato é que entre meados do século XIX e o início do século XX, a literatura brasileira é profundamente marcada pela estereotipia em torno de personagens negras ou mestiças. São poucos os autores, no período aludido, que assumem uma atitude rebelde, de protesto aberto contra a opressão e o preconceito de cor. Mas claro que existem algumas honrosas exceções, a exemplo de Luiz Gama e Lima Barreto, pioneiros incontestes e exemplos emblemáticos de uma literatura com personagens negras ou mestiças livres de estereótipos (BROOKSHAW, 1983, p. 152-153).

Para o crítico inglês o que se tem, no período aludido, é o predomínio de uma literatura produzida por escritores brancos com marcas profundas da estereotipia em torno de personagens negras ou mestiças, se configurando, por conseguinte, como uma literatura que pratica todo um distanciamento de tais personagens para com a identidade negra. Assim, tal distanciamento estaria presente na literatura pós-abolição do tráfico de escravos a partir de 1850³ e se estenderia pelo movimento naturalista e modernista, com a ressalva de que a literatura pré-abolicionista, na primeira metade do século XIX, não entra nessa caracterização pela simples razão de que a pessoa negra, a despeito de sua presença marcante em todas as atividades humanas, era completamente ausente nas obras literárias do período. Enfim, um silêncio que só tem uma explicação: o fato de os escritores canônicos considerarem as pessoas negras desprovidas de quaisquer atributos humanos (BROOKSHAW, 1983, p. 26 e seq.).

³Claro que se trata de proibição do tráfico em termos oficiais, conforme decretado pelos ingleses em atendimento a certos interesses. Até porque, como é de conhecimento público, centenas de milhares de homens e mulheres negros foram violentamente arrancados de seu habitat em diversos pontos da África com destino ao Brasil nos anos subsequentes à “abolição” referida.

No imenso corpo literário de autoria branca desfilam estereótipos diversos na caracterização das personagens negras, conforme sua aparição em inúmeras obras sob o estereótipo do escravo marcado por profundo sofrimento, do escravo marcado por “uma natureza passiva, fiel e suave”, do escravo de traços “nobres”, conforme os exemplos: no romance-folhetim *O Comendador*, de 1856, de Pinheiro Guimarães, os escravos são maltratados a tal ponto por um senhor impiedoso que parecem dignos de comisseração; na peça *O cego* [1863], de Joaquim Manuel de Macedo, é tal a subserviência de um personagem escravo que em certo trecho confessa sua gratidão e fidelidade eternas ao seu senhor, ao qual diz que mais que seu escravo é seu “cão fiel”; no romance *A escrava Isaura*, de 1875, de Bernardo Guimarães, a “heroína” é de tal modo educada, virtuosa, e são tão finos os seus traços de beleza, que mais parece uma “escrava branca”, componentes sem os quais não teria conseguido, ao lado de Álvaro, o “herói humanitário da literatura romântica”, vencer o “amo cruel” (BROOKSHAW, 1983, p. 28-30).

O crítico inglês ainda faz menção a um sem-número de outros estereótipos, entre os quais o escravo “demônio” ou “algoz”. Em *Vítimas-algozes*, de Joaquim Manuel de Macedo, ligeiramente mencionado acima, o escravo é pintado com traços perversos, demoníacos. Nas três episódios ali narrados, por exemplo, se desenha o seguinte quadro: o primeiro gira em torno do massacre da família branca pelo escravo; o segundo remete a um feiticeiro se valendo de uma criada para que seduza seu senhor e envenene sua família; o terceiro tem a ver com “perversas práticas” que uma “mucama” ensina à filha de uma senhora, a qual se deixa influenciar. Enfim, histórias que indicam o quanto o rigor da escravidão provocava “ódio

e desejo de vingança dos escravos”. Estereótipo de feição igualmente demoníaca ocorre na trama do romance intitulado *Motta Coqueiro*, de 1877, de José do Patrocínio, em que este último pinta o carrasco designado para executar um senhor de escravos supostamente injustiçado em sua condenação à morte, com cores profundamente hostis. Com isto, o autor lança mão de “exageradas descrições da feiúra e bestialidade do escravo, utilizando-se da própria hostilidade em relação ao verdugo para expressar sua aversão aos negros” (BROOKSHAW, 1983, p. 32-35). Nessa crítica, são tão numerosos os estereótipos pinçados que, rigorosamente falando, não há um poema ou romance, em todo esse vasto corpo literário de autoria branca, libertos dessa carga de estereotipia.

Até esse ponto a análise do crítico inglês se revela pertinente. Todavia, parece cometer excessos em dois níveis: de um lado, porque é no mínimo questionável não ter sido identificada uma única exceção nesse imenso corpo literário no período referido;⁴ de outro, porque estende a questão do estereótipo para escritores negros cuja obra desautoriza a leitura mencionada. Neste último caso, merece atenção especial a leitura sugerida pelo crítico no que se refere ao poema “Emparedado”, da produção madura de Cruz e Sousa, o qual é visto por Brookshaw (p. 158-160) como um poeta negro que se sente confinado/aprisionado num mundo de preconceitos, condição que abomina e da qual tenta fugir. E, no entanto, ao invés de um Cruz e Sousa tomado como escritor para quem “referências à raça” são “camufladas por uma espessa floresta de símbolos” (Idem, p. 152), leituras opostas a do crítico inglês

⁴ Ver meu questionamento ao autor no tocante à interpretação levada a efeito pelo mesmo no que se refere ao romance *Tenda dos milagres*, de Jorge Amado. Ver próxima nota.

dão conta de outro perfil do poeta. É o caso da leitura do poema “Emparedado” levada a efeito por Bosi (2002, p. 176-177), que simultaneamente o interpreta como expressão do corpo marcado pela crueldade do sistema escravista e como aspiração de um mundo espiritualmente superior. No lugar de uma literatura “ôca” no Brasil da belle époque, Cruz e Sousa produz, no poema referido, uma literatura que fala acerca da dor e indignação que acompanha os de sua raça, expressão de sua condição de afrodescendente com um pendor para uma arte rebelde.

Diz-se literatura afrodescendente qualquer obra literária com personagens negras ou mestiças que se afirmam em torno do ser negro. Sendo assim, talvez se faça desnecessário dizer que o mestiço é tomado, neste trabalho, como ser igualmente negro, sem a equivalência entre brancos e mestiços pretendida por Silva (2010, p. 32 e 38) – escritor e militante do movimento negro paulista –, no sentido de que autores mestiços não podem ser considerados afrodescendentes – termo que o autor não aceita, preferindo substituí-lo por negro-brasileiro – pelas simples razão de que não possuem herança africana no corpo e não são vítimas de racismo, advindo daí os estereótipos nos personagens negros que aparecem em sua obra poética. Postura que, no final das contas, não é tão só um equívoco e uma generalização, mas uma postura desmentida pelo próprio autor em outro trecho da obra mencionada (idem, p. 76), pois ao se debruçar sobre a obra *Recordações do escrivão Isaías Caminha* do escritor mestiço Lima Barreto, na qual o protagonista, igualmente mestiço, assume mente sua identidade negra, é levado a dizer que essa personagem representa algo novo na literatura brasileira, isto

é, a representação dos “sentimentos dos negros e mestiços em face das agressões racistas”.

Ainda que não haja impedimentos para o tratamento da identidade negra por meio de autores não negros,⁵ existe a tendência para se identificar como sendo afro-brasileira e/ou afrodescendente a literatura dotada de dois componentes básicos: voz autoral negra⁶ e personagens negros que assumem, sem disfarces, sua negritude. E, como tal, talvez sem as exigências radicais de Luiz Silva, mencionado acima, para o qual a expressão literatura afro-brasileira deve ceder lugar para a expressão literatura negro-brasileira. Creio que esta última seria bem vinda caso fosse usada como sinônimo daquela. Porém, não é o que ocorre no autor referido, para quem as duas expressões encerram conotações distintas. O autor é de opinião que o uso do termo “afro” é inconsequente pelo fato de que pode remeter a africanos não negros, inclusive racistas. Com isto, argumenta que uma literatura negra genuinamente brasileira deve se livrar do termo “afro” para que não se torne uma espécie de apêndice da literatura africana, sendo esta última, como se sabe, negra e não negra (SILVA, 2010, p. 35-36).

Contudo, parece um despropósito especular sobre a possibilidade de se tomar o termo “afro” como remissão a negros

⁵ Sou de opinião, por exemplo, que Jorge Amado faz isso em *Tenda dos milagres*, ainda que apareçam na trama uma ou outra mulata sensual ou que o autor veja com bons olhos o tema da mestiçagem. Neste último caso, conforme argumentei em estudo de minha autoria, a positividade da mestiçagem em Amado não se confunde com essa positividade em Gilberto Freyre, pois demonstro que enquanto este último defende tal ponto de vista a partir do olhar da “casa-grande”, Amado, ao contrário, defende o seu ponto de vista a partir do Pelourinho e da Ladeira do Taboão. Para maiores informações consultar Aranha (2015, p. 119-142).

⁶ Do mesmo modo que não há razão para assegurar que autores não negros não devam tratar da problemática racial, sob a alegação de que não seriam capazes de tratamento consequente sobre o assunto, também não há razão para crer que autores negros não reproduziriam estereótipos ao focalizarem a mesma problemática.

e a não negros. Mesmo que seja de conhecimento público que a África possui populações negras e não negras, não é o que passa pela cabeça de quem pratica ou estuda a literatura afro-brasileira fazer remissões aos homens e mulheres africanos, menos ainda aos não negros de qualquer região da África. A insistência na eliminação do termo “afro” é um despropósito pela simples razão de que não estaria a dizer algo diferente dos intérpretes que, a despeito de usarem o termo em questão, buscam nos escritores de extração negra o reconhecimento de que seus personagens traduzem o ser negro. É isto que verdadeiramente importa e não certa *pureza* na designação do gênero literário. O uso do termo “afro” talvez seja até mais interessante, uma vez que não nega que se trata de literatura brasileira em torno do ser negro no Brasil, mas sem esquecer que esse mesmo ser negro carrega heranças africanas muito fortes, associadas à sua ancestralidade do outro lado do Atlântico.

Também não custa mencionar a resistência de escritores que se assumem como negros no tocante ao uso de expressões do tipo “escritor negro” ou “literatura negra”, expressões pesadas num país com uma herança escrava tão significativa quanto o nosso, as quais, soando como rótulos, poderiam aprisionar sua produção literária. Outros, numa direção contrária, assumem exatamente tais expressões como forma de marcar a diferenciação para com o caráter genérico do termo literatura. Logo, como modo de afirmação de uma literatura produzida como porta voz do negro brasileiro, sujeito de uma tenaz resistência a um secular processo de exclusão (SOARES, 2006, p. 14).

Esses últimos assumem de forma contundente uma produção literária afinada com a construção da identidade do ser

negro, sendo seu desejo inclusive quebrar com uma tendência na “literatura canônica” no Brasil: a pouca expressividade de autores negros, que quando aparecem é numa condição de visível inferioridade. Ora, se é fato que “escritores de pele negra, mestiços, ou aqueles que, deliberadamente, assumem as tradições africanas em suas obras, são sempre minoria na tradição literária do país”, tratar-se-ia, agora, de rechaçar esse lugar de inferioridade (SOARES, 2006, p. 14).

Parece pertinente esclarecer que definir em que consiste a chamada literatura afro-brasileira ou afrodescendente requer cuidados. A mera alusão à cor da pele, por exemplo, é o critério que deve prevalecer? Conforme argumento de Silva Paula (2011, p. 5), uma motivação de tamanha praticidade nem sempre é condizente com a arte e/ou produção literária. Há que perguntar: uma “autêntica e legítima literatura afro-brasileira” deve ficar restrita aos descendentes de escravos ou daqueles que se declaram porta-vozes da gente negra? Para o autor, as discussões a respeito carecem de outro direcionamento, exigindo que se leve em conta “a temática, a autoria, o ponto de vista, a linguagem, os estilos de cada época”. E mais: “as formas mais ou menos engajadas, os autores e suas particularidades, estilos e traços comuns e divergentes”.

Ante o exposto, parece claro que se diz literatura afro-brasileira e/ou afrodescendente um ramo poético marcado em sua maioria por escritores de extração negra, ainda que escritores não negros possam focalizar o assunto, os quais têm como leitmotiv a criação de personagens que assumem toda uma identificação com o ser negro. Neste sentido, figuram como contraponto ao modo inexpressivo como personagens negros ou mestiços aparecem em inúmeras correntes literárias entre a maior parte do século

XIX e primeiras décadas do século XX. Ou seja, personagens de pele escura e cabelos crespos, personagens negras sem qualquer expressão, subalternas, parecendo que deveriam aceitar o lugar de vítimas e, por conseguinte, o preconceito como algo mais ou menos naturalizado.

Da problemática étnico-racial no romance *Clara dos Anjos*

Seria Clara dos Anjos, do ponto de vista da estrutura narrativa, um romance à Dostoievski? Talvez exagerada e desproporcional, a pergunta visa tão só indicar que o romance lembra alguma coisa do grande escritor russo em termos de estruturação da narrativa. Ainda que narrado em 3ª pessoa trata-se de um narrador não onisciente, haja vista o significativo espaço de diálogo concedido aos personagens, os quais abrem muitos canais de diálogo entre si. Resende (2012, p. 19-20) esclarece que se o narrador se envolve em alguns momentos, opinando e/ou se condoendo com a situação de determinados personagens, “os demais vão sendo constituídos pelas múltiplas visões que os personagens têm uns dos outros, modificando-se ao correr do romance”.

Publicado originalmente na forma de folhetim entre os anos 1923-1925, fato ocorrido logo após a morte do autor, Clara dos Anjos sai no formato de livro em 1948. O romance em questão, dotado de um quê etnográfico, ainda que de “etnógrafo amador”, se oferece como um retrato vivo da vida cotidiana em subúrbios cariocas ao longo e além da linha dos trens da Central do Brasil, isto à exceção de um único capítulo, subúrbios próximos do centro, como Méier ou Engenho de

Dentro, e aqueles bem mais afastados, alguns com feições ainda rurais (RESENDE, 2012, p. 11 e 15-16).

Esses subúrbios, que servem de ambiência à trama, merecem enorme atenção nesse romance barreteano, sendo retratados sob os mais diversos aspectos. A rigor, poderíamos dizer que o subúrbio e sua gente pobre e, em meio a essa gente pobre, a gente negra ou mulata, são os personagens por excelência da trama, com a ressalva de que Barreto não perde de vista a fronteira que separa as classes pobres no que se refere à hierarquia decorrente da cor, uma vez que “entre o pobre ou ‘remediado’ branco e o negro ou mulato (...) faz-se um fosso” (RESENDE, 2012, p. 19).

Desassistido sob todos os aspectos, o subúrbio parece outro Rio de Janeiro quando comparado à cidade elegante do centro. Por exemplo, tanto na Avenida Central quanto na rua do Ouvidor, um suburbano qualquer, mesmo que se considerasse importante no seu habitat, sentir-se-ia humilhado ante aquelas vitrines vistosas e transeuntes elegantes. Pobres ali, diante daqueles produtos tão finos e caros, ainda que tidos como remediados no subúrbio, se comprazem em olhá-las e ponto final. É o que acontece com Cassi Jones, um tipo de “malandro” ou “galã” do subúrbio, que ao visitar o centro elegante do Rio pareceu-lhe encontrar-se em outra cidade. Ele se pergunta: o que ele era naquele mundo elegante? E a resposta: “Não era nada”. O narrador esclarece: “todo aquele conjunto de coisas finas, de atitudes apuradas, de hábitos de polidez e urbanidade, de franqueza no gastar, reduziam-lhe a personalidade (...) de vagabundo doméstico, a quase coisa nenhuma” (BARRETO, 2012, p. 56-257).

As autoridades voltavam às costas a tal ponto para o subúrbio, em contraposição a investimentos em “obras inúteis e suntuárias” em outras partes da cidade, que um único item talvez dê bem a dimensão do problema: o fato de que ali não existem facilidades nem mesmo ao morrer, que as estradas para chegar ao cemitério de Inhaúma, o único de uma “vasta região suburbana”, são péssimas e os pobres sofrem para chegar lá, levando seus defuntos a pé. Por essa e outras mazelas é que o “subúrbio é o refúgio dos infelizes” (BARRETO, 2012, p. 185-188).

Esclarecido em poucas palavras em que consiste o subúrbio, espaço da trama, trata-se agora de situar em que consiste a própria trama. A mesma gira em torno das inúmeras conquistas de Cassi Jones, um sujeito branco de família mais ou menos bem situada no subúrbio, família com a pretensão de ser alguma coisa naquelas paragens. Dona Salustiana, mãe de Cassi, é vaidosa a tal ponto que simplesmente inventa ser descendente de certo cônsul inglês de nome Lord Jones, advindo daí o “fidalgo” sobrenome do filho (BARRETO, 2012, p. 82-84).

Sendo um tipo de “boêmio” dos subúrbios, inimigo do trabalho, o personagem referido é acostumado a seduzir – com suas modinhas ao violão e sua lábia fina, em que não faltam promessas de casamento e/ou de amor eterno –, jovens mulheres pobres e de cor mestiça ou negra⁷. Não faltando

⁷ Existe uma espécie de lugar-comum na recepção crítica a *Clara dos Anjos*, no sentido de considerar que as preocupações de Barreto (1956, p. 76) para com sua irmã, mulata tanto quanto ele estaria na gênese do romance. O fato de que a irmã é uma moça de cor faz com que essas preocupações se acentuem mais ainda. Afinal, as mulatas são as preferidas dos “libertinos vagabundos”, sujeitos mal intencionados que só querem namoro fácil. Sua irmã, diz Barreto, deveria ser mais recatada, mais tímida, não devendo se atirar a “toda espécie de namoro”. Uma preocupação legítima, pois não se preocuparia tanto se sua irmã não fosse de cor.

algumas investidas do *conquistador* para com mulheres casadas, ao todo é acusado – assim mesmo sem aspas, que na época virgindade tinha um quê de sagrado – de dez defloramentos contra essas jovens. Seguidas de escândalos nos jornais e/ou delegacias, ou mesmo nas pretorias, Cassi Jones quase sempre consegue se safar injuriando suas vítimas e lançando mão de meios “ignóbeis” para provar inocência. E quando o estratagema não funciona e se vê às voltas com uma verdadeira chusma de responsáveis pela vítima querendo processá-lo a todo custo, ele se vale de sua mãe, à qual jura inocência dizendo que se trata de uma armação dessas “perdidas” para com um rapaz de “boa família” (BARRETO, 2012, p. 84-86).

Dona Salustiana, mesmo sabendo que o filho mente, o acoberta. Em decorrência de “suas pretensões figalgas”, marcadas por preconceitos simultaneamente racistas e de classe, simplesmente lhe parece repugnante “ver o filho casado com uma criada preta, ou com uma pobre mulata costureira, ou com uma moça branca lavadeira e analfabeta”. Aquelas acusações são calúnias, razão suficiente para livrar seu filho da cadeia, muito menos que se case na polícia. “Porque”, diz, “casar com essas biraias [leia-se prostituta em sentido pejorativo], ele não casa” (BARRETO, 2012, p. 87).

Entretanto, a voz narrativa deixa claro que as jovens referidas não se alinham com esse julgamento preconceituoso. O caso de Inês, a primeira das vítimas, é emblemático. Sendo uma jovem negra que havia chegado da roça para trabalhar como criada na casa de dona Salustiana, em pouco tempo é seduzida por Cassi Jones. Grávida de Cassi, a mãe deste último a expulsa de casa sem dó nem piedade, a qual, com um filho na barriga e sem ter para onde ir, um futuro sombrio a espera: a prostituição

no bairro do Moura, espécie de submundo carioca, sórdido, decrépito, de má fama. Ali mesmo no Moura, ao encontrar-se casualmente com Cassi, ela esbraveja em alto e bom som, ante a roda que se forma no meio da rua, falando do tipo de canalha e patife à sua frente. Afinal, o filho, que tem apenas dez anos, já tem passagens pela casa de detenção. Enquanto isso, sua própria aparência indica que caiu em desgraça, pois encontra-se “suja” e de “carapinha desgrenhada”. Desfeito o tumulto, para alívio de Cassi, pois ficara “transido de medo”, o mesmo ainda chega a comentar, “de si para si”: “acontece cada uma! Para que havia de dar esta negra...” (BARRETO, 2012, p. 260-264).

Assim como a jovem Inês, a primeira vítima, muitas outras compõem a coleção de jovens “desgraçadas” pelo “boêmio do subúrbio”, a última delas Clara dos Anjos. De fato são muitas as vítimas, na trama em questão, dos planos previamente traçados com vistas à sedução e “desonra” de jovens suburbanas, todas brancas pobres e/ou negras e mulatas. De resto, vítimas escolhidas a dedo, que ele sabia, mesmo “sem ser psicólogo”, serem suscetíveis ao engodo, deixando-se levar por suas promessas de casamento e amor eterno (BARRETO, 2012, p. 109).

Consumado o ato, abandonava-as sem mais delongas, tal como acontecera com Inês e agora com Clara dos Anjos, negra e mulata respectivamente, que negras e mulatas estão em pé de igualdade no tocante ao preconceito de cor. E tudo isto num momento em que pobreza e cor da pele depunham conceitualmente contra o comportamento moral dessas jovens mulheres, como se elas estivessem ali para cumprir o papel de objetos sexuais nas mãos de homens brancos de classe

considerada “superior” e que tal parecesse algo mais ou menos naturalizado. Assim, a mensagem barreteana parece cristalina, a de que jovens mulheres de cor são tomadas naqueles subúrbios como meros objetos sexuais e ninguém faz nada para coibir a ignóbil prática.

Em se tratando do início do século XX, em que virgindade é uma espécie de *tesouro* guardado para o casamento, Clara dos Anjos, uma vez seduzida e grávida, já com a certeza de que Cassi fugira do Rio de Janeiro, finalmente compreende tudo. Havia sido advertida sobre o tal Cassi e não dera ouvidos. Compreende inclusive o porquê de ter sido escolhida. Claro, “porque era pobre e, além de pobre, mulata”. E o pior é que seu “desgraçado padrinho”, agora morto, tinha razão ao tentar protegê-la do aventureiro. Agora tem certeza: “fora Cassi quem o matara”.⁸ No entanto, tivera ódio do padrinho ao tomar conhecimento de que vivia a admoestar seus pais para não admitirem a presença daquele mau-caráter naquela casa. Ela ouvira o padrinho dizer ao seu pai: “você não vê que, que se ele quisesse casar, não escolheria Clara, uma mulatinha pobre, filha de um simples carteiro?” (BARRETO, 2012, p. 236-237 e 281-282).

Desesperada, não sem antes pensar em se matar ou até mesmo matar a criança em seu ventre mediante um abortivo, vai à casa de dona Margarida, sua madrinha e amiga da família, e conta-lhe o acontecido. Dona Margarida, mulher de tomar decisões, mas já antevendo o “horrível destino” da

⁸ Interessante essa certeza que Clara dos Anjos manifesta acerca da morte de seu padrinho. É que, em toda a trama, os únicos personagens que sabem do assassinato de Marramaque, o padrinho em questão, são o próprio Cassi e os comparsas que fizeram o serviço a seu pedido. O fato de que se trata de um crime impune, sem qualquer investigação séria a respeito, talvez Clara pudesse suspeitar do envolvimento de Cassi na morte do padrinho, mas não com a certeza manifesta em sua fala.

afilhada, vai imediatamente à casa da comadre e deixa-a a par de tudo, ficando a olhar “com profunda e desmedida tristeza (...) aquele quadro desolador do enxovalhamento de um pobre lar honesto”. Assim, seguindo orientação de dona Margarida, sua madrinha, as duas vão até a casa da mãe do acusado para cobrar providências, exigindo seu retorno à cidade para fins de reparar seu erro casando-se com Clara. E numa demonstração de que a cor da pele é motivo de enorme desmerecimento ali, a reação de dona Salustiana ao recebê-las em sua casa não é nada agradável. Clara e sua madrinha, ao se dirigirem à mãe de Cassi com a exigência referida, a reação desta última expressa todo um ódio racial na defesa incondicional do filho, cujo resultado é o que segue: exasperada, cheia de indignação, dona Salustiana indaga: “o que é que você diz, sua negra”. E explode: “Ora, vejam vocês, só! Meu filho, casado com esta... casado com gente dessa laia... Qual!” (BARRETO, 2012, p. 283-292).

Acusado de inúmeros crimes de sedução e outros, Cassi Jones se safa facilmente de acusações relacionadas a mulheres negras ou mestiças. Ocorre que tais acusações não parecem grande coisa na ótica de delegados ou juízes, os quais, demonstrando todo um comportamento racista, simpatizam com o acusado pela simples razão de que se trata de homem branco (BARRETO, 2012, p. 191-192). Sendo assim, o que esperar para o caso de Clara dos Anjos, jovem mulata de família pobre naquele subúrbio no início do século XX? Não há muito a fazer no caso específico da desgraça que envolve Clara dos Anjos, ainda que tenha sido criada com certo zelo e mimo. O que tem a fazer, para além do drama pessoal de Clara dos Anjos, é encarar a realidade e concluir que aquele ambiente de corrupção é tão sério para mulheres jovens pobres e de cor, que

é preciso “educar o caráter”. Só educando o caráter, conforme o possui essa “varonil dona Margarida”, é que as jovens podem se “defender de Cassis e semelhantes”. Elevar-se “social e moralmente” parece ser a palavra de ordem da voz narrativa para evitar constrangimentos como o que acaba de ser narrado (BARRETO, 2012, p. 194).

Da problemática étnico-racial no conto “Um especialista”

Conto remete a dois homens bem sucedidos nos negócios, ambos portugueses residindo há muitos anos no Brasil, um deles “comendador”, outro “coronel” da Guarda Nacional. A trama dá conta de que levam uma vida folgada, com presença garantida toda noite em mesas de bilhar, botequins, teatros, tudo regado a goles de café, licores e bons charutos. E, claro, ambos confidentes sobre as mais recentes conquista amorosas, embora às vezes trocassem ideias sobre o andamento dos negócios. Acontece que “amor e dinheiro eles juntavam bem e sabiamente” (BARRETO, 2010, p. 89).

O comendador, com cerca de cinquenta anos, proprietário de loja no centro, mora no Rio desde os vinte e quatro anos de idade, proveniente do Recife onde residira por seis anos quando aí aportara vindo de Portugal. Quanto ao coronel, de nome Carvalho, que chegara ao Brasil com sete anos de idade, tivera inúmeras profissões no interior antes de fazer fortuna na Capital. Trabalhara de caixeiro de venda, feitor e administrador de fazenda, até que, especulando com propriedades na Bolsa, conseguira amealhar boa fortuna. Enfim, um “plácido burguês, gordo, ventrudo, cheio de brilhantes, empregando a sua mole

atividade na gerência de uma fábrica de fósforos” (BARRETO, 2010, p. 89).

O comendador com mulher e filhos; o coronel viúvo e sem filhos. Este, levando uma vida de “moço rico”, freqüenta “cocottes” e parece íntimo de “escusas casas de rendez-vous”. Já o comendador, mesmo casado, deixa a família no casarão do Engenho Velho e sai com o amigo e compadre para as noitadas cariocas. Se o coronel investe em “cocottes”, o comendador tem preferência por mulheres de cor, procurando-as com o “afinco e ardor de um amador de raridades”. Daí que, com “olhos chispantes de lubricidade”, costuma sair à cata de mulatas em “praças mal iluminadas” ou em “ruas de baixa prostituição”. E comparando a mulata com uma mercadoria especial dos tempos da primeira colonização portuguesa, é de opinião que ela é “a canela, é o cravo, é a pimenta; é, enfim, a especiaria (...) que nós, os portugueses, desde Vasco da Gama, andamos a buscar, a procurar” (BARRETO, 2010, p. 89-90).

E o comendador certo dia chega para o amigo e confidente se vangloriando de mais uma conquista, uma “mulata deliciosa”, um “petisco”. E conta esse “achado” ao amigo “estalando os beijos”. Mas a voz narrativa, que ninguém duvida que por trás é a voz autoral, não perdoa e julga a concupiscência do burguês ao se deparar com aquela “esplêndida mulata” desembarcada do Norte, haja vista ter lançado à jovem “olhares canalhas” (BARRETO, 2010, p. 91).

E à mulata, claro, não passa despercebido o interesse do “especialista”. Sabedora de seus encantos, se deixa paquerar. Afinal, está ali para “fazer a vida”, isto é, se prostituir. E a jovem mulata parece esplêndida aos olhos de quem se

vangloria de conhecer tanto a *matéria*, conforme revela: “é uma coisa extraordinária! Uma maravilha! Nunca vi mulata igual.”. E como se estivesse a descrever um animal raro *puro sangue*, à venda para colecionadores, ele arremata: “calcula que ela é alta, esguia, de bom corpo; cabelos negros corridos: olhos pardos. É bem fornida de carnes, roliça, nariz não muito afilado, mas bom” (BARRETO, 2010, p. 91-92).

Racismo visível? Sem dúvida. Afinal, mesmo tendo o cabelo escorrido, fruto de sua condição mestiça, talvez o nariz a desmereça aos olhos do “especialista”. Qual nada! O nariz é bom, embora não tão afilado. Seja como for, Alice serve perfeitamente ao lascivo burguês, passando no *teste* com folga. “Cheio de lascívia” e “inebriado de gozo” ao recordar tais atributos, ocorrem “estranhas mutações” em sua fisionomia e tudo nele passa a lembrar um “colossal suíno” (BARRETO, 2010, p. 92).

Enquanto isso, estranhas coincidências começam a ocorrer ao logo da trama até seu final surpreendente. Primeiro, é a comparação feita pelo comendador, em termos de beleza, entre a mulata de agora e a que ele havia conhecido em Pernambuco vinte e sete anos antes; segundo, um comentário desprezioso de um transeunte anônimo que ao vê-los em certo logradouro público, comenta que parecem pai e filha; terceiro, a surpresa do coronel para com a semelhança de traços fisionômicos entre o amigo e a mulata. Porém, conforme passo a demonstrar, não são meras coincidências.

Revelações surpreendentes vão sendo feitas à mesa de um jantar em que se encontram os três: os dois amigos e a mulata. Conversa vai conversa vem, a mulata narrada um

pouco de sua triste história: que a mãe faleceu em 1883, isto há oito anos, não restando dúvida que a trama ocorre no ano de 1901; que sua mãe fora seduzida por um caixeiro português há vinte e sete anos, que a tirou da casa dos pais e foram morar no Recife, de cuja relação ela nasceu; que a mãe era uma moça honesta, que além de ter sido abandonada pelo português com uma filha recém nascida, este lhe roubara uma pequena herança lhe fora deixada com a morte dos pais e fugira para o Rio de Janeiro; que sua vida tem sido um “tormento” desde que ficou órfã, comendo “o pão que o diabo amassou”, tendo passado de “mão em mão” e sendo maltratada e espancada por muitos homens, que só querem seu corpo e seu trabalho; que soube poucos meses antes de sua mãe falecer que seu pai “estava no Rio implicado num caso de moeda falsa”. Enfim, revelações cujo desenrolar, sem que ela própria perceba de início, já não resta dúvida ao coronel e ao comendador, que este último é o pai da moça. A essa altura, com “as faces congestionadas e os olhos esbugalhados”, cuja horrível fisionomia não escapa ao coronel e à mulata que, extáticos, entreolham-se, o comendador diz com voz quase sumida: “Meu Deus! É minha filha! (BARRETO, 2010, p. 95-97).

REFERÊNCIAS

ARANHA, Gervácio Batista. Literatura e engajamento em Jorge Amado: racismo e antirracismo no romance “Tenda dos milagres”. In: OLIVEIRA, A. S.; SILVA, M. A.; AIRES, J. L. Q. (Orgs.). *Nas confluências do Axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2015. p. 119-142.

BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Trad. de Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

BOSI, Alfredo. Poesia versus racismo. In: _____. *Literatura e resistência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

FREYRE, Gilberto. Prefácio. In: BARRETO, Lima. *Diário íntimo: memórias*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1956.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Prefácio (publicado originalmente em 1956). In: BARRETO, Afonso Henrique de Lima. *Clara dos anjos*. São Paulo: Penguin Classics - Companhia das Letras, 2012.

_____. *Diário íntimo: memórias*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1956.

PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. Desilusões de um provinciano: a capital federal nas Recordações do escrivão Isaías Caminha. In: ENGEL, Magali Gouveia; CORRÊA, Maria Letícia; SANTOS, Ricardo Augusto dos (Orgs.). *Os intelectuais e a cidade: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

RESENDE, Beatriz. Apresentação: em defesa de Clara dos Anjos. In: BARRETO, Afonso Henrique de Lima. *Clara dos anjos*. 1. ed. São Paulo: Penguin Classics - Companhia das Letras, 2012.

SILVA PAULA, Claudemir da. Elementos para pensar a literatura afro-brasileira. *Revista Thema*, número Especial, Instituto Federal de Educação, Ciências e Tecnologia Sul-rio-grandense, Pelotas, RS, Brasil, v. 8, p. 2011.

A POESIA AFRO-BRASILEIRA EM SALA DE AULA: BREVES REFLEXÕES E APONTAMENTOS

Ariosvalber de Souza Oliveira
Moisés Alves da Silva

*Fazemos da negritude aqui posta em prosa e poesia,
parte da luta contra exploração social em todos os ní-
veis, na qual somos os mais atingidos.*¹

Apresentação

Um ensino que leve em consideração as relações étnico-raciais tornou-se um desafio para os educadores e demais profissionais da educação no Brasil contemporâneo. Essa perspectiva de estudo se deve em grande medida aos dispositivos legais que determinam a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e indígena.²

Todavia, é preciso ter a percepção crítica que tal conjuntura é fruto de um longo e árduo processo histórico de lutas, tensionamentos e embates dos movimentos sociais negros e indígenas com o Estado brasileiro. Não obstante, as leis não surgem num passe de mágica, não caem do céu, tendo em vista que são elaboradas em atendimento a demandas de sujeitos efetivos em sua luta por direitos, no caso em apreço, por direitos à inclusão e igualdade racial. Assim, configuram-se em uma temporalidade e em um determinado contexto político,

¹ Trecho do prefácio/manifesto do primeiro volume dos “Cadernos Negros”, n. 1, p. 2-3, 1978, apud DUARTE, 2011. p. 27.

² Estamos nos referindo às Leis 10.639/03 e 11.645/08.

cultural e social; são espaços de disputas de poder e legitimação de interesses e exclusões.

Muitos avanços sobre a temática em questão foram alcançados. Uma série de políticas voltadas para a temática racial foi elaborada nas últimas décadas, trabalhos científicos, livros didáticos e cursos de pós-graduações são realizados pelo Brasil afora. Sem falar no extenso material pedagógico produzido pelas universidades e outros órgãos governamentais; além das atividades realizadas por educadores e militantes sociais em todo o país.

No entanto, atualmente as políticas públicas com recorte étnico-racial, que já não tinham uma efetiva atenção por parte do Estado brasileiro, sofrem um conjunto de questionamentos e ataques. Essa tendência tende a piorar com o advento do governo do “presidente interino” Michel Temer, adepto de teorias ultra neoliberais.

Projetos como o “Programa Escola sem Partido”³ demonstram o cenário atual de ascensão conservadora, de movimentos ostensivos de intolerância e violência, no qual vivemos. Nesse contexto, a escola, mais do que nunca, deve se portar como um espaço para se trabalhar, cotidianamente, a cultura do respeito ao outro e à diversidade cultural. Dessa maneira, as relações étnico-raciais precisam receber atenção especial no ambiente educacional. É importante trabalhar adequadamente na sala de aula às contribuições culturais

³ Trata-se da Lei 193/2016, de autoria do senador Magno Malta (PR-ES), que inclui entre as diretrizes e bases da educação nacional o “Programa Escola sem Partido”. Disponível em: <<http://www.ebc.com.br/educacao/2016/07/o-que-e-o-escola-sem-partido>>. Acesso em: 07 set. 2016.

dos negros e indígenas para a formação da história e cultura brasileira.

Sendo assim, o nosso trabalho visa trazer algumas considerações sobre a poesia afro-brasileira e suas possibilidades didáticas para o ensino de uma educação antirracista, na qual valorize a cultura afrodescendente. Para tanto, o texto se divide em dois momentos. O primeiro trata do conceito de literatura afro-brasileira, aspectos de sua história e principais características, conferindo uma maior atenção à poesia.

No segundo, analisaremos, de forma breve, alguns poemas de Conceição Evaristo e de Oliveira Silveira. Tais autores são importantes por demonstrarem em suas produções poéticas a força da literatura afro-brasileira,⁴ evidenciando como ela pode ser um valioso recurso didático no processo de um ensino à luz das relações étnico-raciais.

A poesia afro-brasileira fora da estante

Em 2016, foi realizada a 14^a Festa Literária Internacional de Paraty,⁵ um evento literário que se consolidou como o mais importante no Brasil, sendo reconhecido internacionalmente. Trata-se de um acontecimento grandioso e marcante no calendário cultural do nosso país. Importantes escritores brasileiros e estrangeiros circulam pelo festival e todo ano

⁴ No nosso trabalho utilizaremos os conceitos de “literatura afro-brasileira” e “afrodescendente” na perspectiva de um termo em construção identitária e não no viés das teorias do racismo biológico. Ambos os termos neste trabalho estarão identificados a uma perspectiva literária ligada às questões étnico-raciais. Sobre os entrelaçamentos e especificidades dos conceitos de “literatura negra”, “afro-brasileira” e “afrodescendente”, recomendamos a leitura de (SOUZA; LIMA, 2006). O nosso objeto de reflexão é a poesia escrita, não abordaremos a rica e complexa tradição da literatura e poesia oral afro-brasileira.

⁵ Disponível em: <<http://flip.org.br/>>. Acesso em: 09 ago. 2016.

um(a) escritor(a) é escolhido(a) para ser homenageado(a); a última foi a poetisa Ana Cristina César.

No entanto, uma polêmica roubou a cena: a ausência de escritores negros e negras nas principais mesas de debates. O fato ocorrido gerou reações de grupos de intelectuais e ficcionistas afro-brasileiros e reacendeu o debate relativo à representatividade da gente negra na literatura brasileira.⁶

Tal ocorrido, infelizmente, compõe parte do imaginário brasileiro, visto que ainda é algo comum não atribuímos aos afrodescendentes lugares de destaque nos campos das ciências e literatura. O referido episódio só constata o quanto desconhecemos a história e a cultura afro-brasileira de ontem e hoje.

Muitos de nós, ao passarmos pelo ensino básico, estudamos aspectos e autores da literatura brasileira. Neste contexto, conhecemos importantes obras e escritores/escritoras. Foram-nos apresentados nomes relevantes, tais como José de Alencar, Carlos Drummond de Andrade, José Lins do Rêgo, Monteiro Lobato, Ariano Suassuna, Clarice Lispector, Cecília Meireles, Raquel de Queiroz, entre outros. Enfim, ficcionistas que fazem parte do corpo canônico das nossas letras, os quais devem ser lidos e estudados, destarte, por se tratar de relevantes nomes da nossa literatura.

Ainda assim, o ensino de história e literatura brasileira deve ser ampliado. Torna-se importante trazer perspectivas diferentes, autores pouco explorados e que atendam as demandas do mundo contemporâneo. O ensino da história e cultura afro-

⁶ Tal debate foi marcado por duras críticas de escritoras afro-brasileiras. Para maiores informações, vide: <<http://www.opovo.com.br/app/opovo/vidaear-te/2016/07/07/noticiasjornalvidaear-te,3632756/ausencia-de-negros-nas-mesas-centrais-da-flip-instiga-debate.shtml>>. Acesso: 30 ago.2016.

indígena aponta para a necessidade de redimensionarmos e alargarmos os horizontes de autores e obras literárias. Dessa forma, defendemos que a literatura afro-brasileira pode ser uma via privilegiada para se atender a aludida temática. Recentemente, tal perspectiva literária ganhou significativa visibilidade nos meios acadêmicos.

Os primeiros estudos sobre o negro na literatura brasileira foram realizados por pesquisadores estrangeiros. O livro “A Poesia Afro-brasileira” (1943), de Roger Bastide, foi o pioneiro; outras obras também se destacaram, tais como: “O negro na literatura brasileira”, de Raymond S. Sayers (1956-1958); “O negro na ficção brasileira”, de Gregory Rabassa (1965)⁷ e “O negro na literatura brasileira”, de David Brookshaw (1983). O viés literário em análise recebeu atenção de pesquisadores brasileiros a partir das décadas de 1970 e 1980, mas é no século XXI que esses estudos se consolidam no Brasil.⁸

Tanto que já existe um bom número de dissertações e teses de doutorados sobre tal literatura. Além de várias coletâneas que foram publicadas recentemente, entre elas, podemos destacar a organizada pelo grupo de estudos capitaneados pelo professor e crítico literário Eduardo de Assis Duarte (2011).⁹ Assim como o site *Literafro*,¹⁰ que abriga um acervo de informações e estudos sobre centenas de escritores e escritoras da literatura afro-

⁷ CUTI. O leitor e o texto afro-brasileiro. In: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Poéticas afro-brasileiras*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2012. p. 22-23.

⁸ Para maiores informações, vide BERNARD, Zilá. *Antologia Afro-Brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2011.

⁹ Trata-se do livro *Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica* (2011), que foi desdobrado em 4 longos volumes, contendo 100 escritores citados e comentados. Tal obra é originária do projeto de pesquisa “Afrodescendência: raça/etnia na cultura brasileira”, coordenado por Eduardo de Assis Duarte com a colaboração de Maria Nazareth Soares Fonseca.

¹⁰ Disponível em: <<http://150.164.100.248/literafro/>>. Acesso em: 30 ago.2016.

brasileira, configurando-se como um extraordinário espaço de pesquisa.

Segundo Duarte (2008), o conceito “literatura afro-brasileira” está em construção. O referido pesquisador indica ser possível apontar algumas características dessa literatura, pois são textos que apresentam temas, autores, “linguagens tendo como ponto de vista culturalmente identificado à afrodescendência, como fim e começo. Sua presença provoca redirecionamentos recepcionais e suplementos de sentido à história literária canônica brasileira”.¹¹

A literatura afro-brasileira tem um leque variado de escritores(as) e obras literárias. Como exemplo, podemos apontar alguns autores bem destacados e outros pouco conhecidos: Machado de Assis, Lima Barreto, Cruz e Souza, Cuti, Ana Maria Gonçalves, Conceição Evaristo, Carolina Maria de Jesus, Arnaldo Xavier, Nei Lopes, Oliveira Silveira, entre outros. Esses(as) escritores(as) podem e devem ser acionados por educadores(as) e alunos(as) do ensino básico e superior.

A literatura afro-brasileira é marcada pelo campo da ação reivindicatória, da luta e da denúncia. Uma vez que a escravidão brasileira foi a instituição mais duradoura da história do país, não obstante, o Brasil constituiu-se como a nação que mais recebeu africanos escravizados no processo da diáspora africana e atualmente tem a segunda maior população negra do mundo, ficando atrás apenas da Nigéria, país localizado na África Ocidental. Esses fatores geraram muitas consequências para a sociedade brasileira, entre as quais destacam-se tanto o racismo que se encontra presente na vida cotidiana

¹¹ Idem.

dos brasileiros, como a cor da pele, localizada nos dados de desigualdades sociais.¹²

Sendo assim, a produção literatura tornou-se um espaço de reivindicações contemporâneas de autores identificados na luta pela cidadania do povo negro no Brasil. Nesse contexto, sobre a literatura em análise, concordamos com as indicações de Duarte (2008, p.22):

Uma literatura empenhada, sim, [...] de edificar, no âmbito da cultura letrada produzida pelos afro-descendentes, uma escritura que seja não apenas a sua expressão enquanto sujeito de cultura e de arte, mas que aponte o etnocentrismo que os exclui do mundo das letras e da própria civilização. Daí seu caráter muitas vezes marginal, porque fundada na defesa que questiona e abala a trajetória progressiva e linear da história canônica.

Na história da literatura brasileira, a publicação do romance “Úrsula” (1859), da escritora maranhense Maria Firmina dos Reis (1825-1917) e do livro de poesia “Trovas Burlescas de Getulino” (1859), do abolicionista Luiz Gama (1830-1882), foram o marco daquilo que atualmente denominamos de literatura afro-brasileira.

Desta maneira, Duarte (2011, p. 35) propõe uma interessante divisão dessa produção literária no Brasil. Começando com os “precursores”, autores nascidos antes de 1930, que mesmo não tendo a percepção de conceitos como “afro-brasileiro”, “apresentam traços discursivos que

¹² Em grande parte das pesquisas e dados relativos aos índices de desigualdades sociais, a população negra se configura como predominante. Para termos uma noção é só observarmos os dados de assassinatos contra jovens no Brasil, os números são de guerra civil e a esmagadora maioria é constituída por jovens negros. Para maiores detalhes, vide: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/55a-legislatura/cpi-morte-e-desaparecimento-de-jovens/relatorio-final-14-07-2015/relatorio-final-reuniao-de-15-07.15>>. Acesso em: 1 set. 2016.

os situam, em muitos momentos, numa órbita de valores socioculturais distintos dos abraçados pelas elites brancas". Já a geração de escritores das décadas de 1930 a 1940 se configura como pertencente ao momento da "consolidação", dado que foi um período de forte mobilização de associação de negros e de construção da identidade brasileira, na qual "o negro" surge como agente social importante. Nesse momento, já podem ser "classificados como literatura afro-brasileira, pois apresentam temas, linguagens e, sobretudo, pontos de vista marcados pelo pertencimento étnico e pelo propósito de construir um texto afro-identificado" (DUARTE, 2011, p. 10, v. II).

Por fim, os escritores nascidos após a segunda metade do século XX se inserem na "contemporaneidade", pois tais autores foram consolidando uma sistematização política e estética mais definida da literatura negra e/ou afro-brasileira. Nisto, temos como marco a publicação dos "Cadernos Negros", em 1978, que até hoje são publicados anualmente, revezando-se em volumes alternadamente dedicados à poesia e ao conto. A referida coletânea é organizada pelo coletivo "Quilombhoje", de São Paulo, constituído de intelectuais negros que financiam por conta própria o material de impressão.

Para um processo de ensino para as relações étnico-raciais é preciso estar atento às práticas de racismo e aos preconceitos que ocorrem diariamente na escola. É importante redimensionar o papel do negro na história e cultura brasileira, podendo-se ensinar tal assunto a partir de aspectos positivos e de resistências. Para tanto, nada mais sugestivo que trazer a poesia para a sala de aula, uma vez que os poetas através de seus versos expressam a complexidade da vida humana,

as experiências do homem no sentido mais particular e em sociedade.

O poeta anglo americano T. S Eliot (apud PINHEIRO, 2007, p. 23), refletindo sobre a função social do seu ofício, indica que o bardo ao expor em seus versos o que “as outras pessoas sentem, também ele está modificando seu sentimento ao torná-lo mais consciente; ele está tornando as pessoas mais conscientes daquilo que já sentem e, por conseguinte, ensinando-lhes algo sobre si próprias”.

Os usos da poesia afro-brasileira podem ajudar a refletirmos sobre a situação do negro no Brasil. Na produção poética elaborada por escritores do gênero afro podemos localizar características da sociedade brasileira, principalmente, no tocante às questões étnico-raciais.

No campo da poesia afro-brasileira, existem muitos poetas e poetisas: Solano Trindade, Oswaldo Camargo, Jussara Santos, Mirian Alves, Paulo Colina, Domício Proença Filho, Adão Ventura, Edimilson de Almeida Pereira, Oubi Inaê Kibuko, Éle Semog, entre outros. De maneira geral, os autores ligados à tradição “afro” produzem versos sintonizados com viés literário comprometido com demandas étnicas bem definidas.

Sendo assim, acreditamos que são múltiplas as possibilidades das abordagens das poéticas afro-brasileiras na sala de aula. É significativo retirá-las da estante; em razão de tratar-se de uma via didática atraente e lúdica a fim de se trabalhar uma educação para as relações étnico-raciais no espaço escolar.

Conceição Evaristo e Oliveira Silveira: vozes de beleza e resistências

Uma constatação feita por estudiosos da literatura afro-brasileira se refere ao aumento da presença de escritoras negras no cenário contemporâneo.¹³ Alguns casos são emblemáticos, como o da escritora Carolina Maria de Jesus (1914-1977), que escreveu o livro “Quarto de despejo: diário de uma favelada” (1960), traduzido em 13 línguas; em 2014 já se encontrava na 10ª edição. Carolina é a escritora brasileira mais lida mundialmente.

Também podemos mencionar Ana Maria Gonçalves, autora do monumental romance “Um defeito de Cor”. Trata-se de um texto de mais de 900 páginas, que vem tendo uma repercussão editorial bastante positiva, tanto é assim que publicado originalmente em 2006, depois de três anos já estava na 5ª edição; tendo recentemente seus direitos vendidos para o mercado cinematográfico.

Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais, em 29 de novembro de 1946. É a segunda filha de nove irmãos, de família humilde, criados pela mãe. Conceição abandonou o ensino médio por alguns anos para ajudar em casa e começou sua produção literária na vida adulta. Tornou-se a primeira da família a obter o diploma superior; para publicar o seu primeiro romance “Ponciá Vicêncio” (2003), Evaristo teve que fazer um empréstimo de três mil reais.¹⁴ Doutora em letras pela Universidade Federal Fluminense, ela estreou na literatura em 1990, publicando contos e poemas na série “Cadernos Negros”.

¹³ BERNAD, 2011; DUARTE, 2011.

¹⁴ Conceição Evaristo, a ex-empregada doméstica que conquistou o Salão do Livro de Paris. *Revista Cláudia*, p. 43-44, mai. 2015.

Autora de romances, memórias e poesia, atualmente é uma das escritoras de destaque da literatura brasileira contemporânea, sendo frequente sua participação em conferências e congressos em Universidades dos Estados Unidos e da Europa. Alguns de seus livros já foram traduzidos para inglês, espanhol e francês. Nesse contexto, diferentemente da FLIP, os organizadores do Salão do livro de Paris, em 2015, fizeram questão de convidá-la e sua participação foi um sucesso.¹⁵

Conceição, no poema “Todas as Manhãs”,¹⁶ expõe:

Todas as manhãs acoito sonhos
e acalento entre a unha e a carne
Uma agudíssima dor.
Todas as manhãs tenho os punhos
sangrando e dormentes
tal é a minha lida
Cavando, cavando torrões de terra,
até lá, onde os homens enterram
a esperança roubada de outros homens.
**Todas as manhãs junto ao nascente dia
ouço a minha voz-banzo,**
âncora dos navios de nossa memória.

Este poema pode ser lido em dois momentos e utilizado em várias perspectivas interpretativas. Na primeira parte, os versos e imagens trazidas revelam alguns signos e traços da história da escravidão brasileira e da diáspora africana. O verso “Todas as Manhãs” é o condutor do poema, ao ser repetido do início ao fim, remete a noção de uma história contínua, que se faz presente na vida contemporânea. Podemos perceber que através deste recurso, o eu lírico chama-nos atenção para não

¹⁵ Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/03/1606652-negra-em-salao-do-livro-causa-furor-diz-autora-brasileira.shtml>>. Acesso em: 2 set. 2016.

¹⁶BERNAD, 2011, p. 156. Grifo nosso.

compreendermos a história da escravidão como algo distante e indiferente às questões do tempo presente.

Em especial, o verso “Todas as manhãs junto ao nascente dia/ ouço a minha voz-banzo,/ âncora dos navios de nossa memória” indica a percepção de que essa memória é marcada por lembranças dolorosas, de tristezas e se configura como parte integrante da história. Aliás, algo que não deve ser esquecido.

Na segunda parte, temos:

E acredito, acredito sim
 que os nossos sonhos protegidos
 pelos lençóis da noite
 ao se abrirem um a um
 no varal de um novo tempo
escorrem as nossas lágrimas
fertilizando toda a terra
onde negras sementes resistem
reamanhecendo esperanças em nós.¹⁷

No poema é perceptível a zona obscura da história brasileira, todavia, esses momentos de dores e sofrimentos integram o semear da esperança e resistência presente no nosso dia a dia. Mais ainda, sugere que as vidas ceifadas, as batalhas perdidas, as viagens do navio negreiro não devem ser eclipsadas, pois compõe e adubam a crença de uma vida melhor para os afrodescendentes. Apesar dos pesares, esse desejo de resistência deve ser renovado “todas as manhãs”.

Para os educadores interessados em trabalhar com a temática étnico-racial, a vida e os livros de Conceição Evaristo possibilitam várias incursões interessantes. Primeiramente, demonstra uma intelectual e escritora negra reconhecida pelo seu talento literário no Brasil e no mundo. Isto quebra com certa

¹⁷ Idem. Grifo nosso.

visão estereotipada sobre as mulheres negras brasileiras, que são, muitas vezes, associadas apenas à sensualidade, na qual o corpo se torna o aspecto mais importante. Nesse imaginário racista, tais mulheres não são portadoras de saberes e não ocupam cargos de poder, e, o pior, quando isto acontece, o racismo e o preconceito se revelam.¹⁸

É preciso refletir em sala de aula sobre os perigos em torno das visões preconceituosas e eivadas de estereótipos negativos reproduzidos no cotidiano da sociedade e, por conseguinte, no espaço escolar. Pois, como lembra Homi Bhabha¹⁹ (1998, p. 116), a produtividade do estereótipo está no fato de determinar “aquele efeito de verdade probabilística e predictabilidade que deve sempre estar em excesso do que ser provado empiricamente ou explicado logicamente”. Em outros termos, o estereótipo se sedimenta pelo status de “verdade absoluta” que se subsidia na sua reprodução constante.

Sendo assim, Conceição Evaristo se expõe como uma poetisa que eleva a voz da mulher negra pelo viés da dignidade, resistência e beleza; que não se conforma com as injustiças sociais e raciais, temas que são a razão de ser de sua concepção literária. Em seus próprios termos, a literatura afro-brasileira tem

A intenção de construir um contradiscurso literário a uma literatura que estereotipiza o negro; a cobrança da reescrita da História brasileira no que tange à saga dos africanos e seus descendentes no Brasil; a enfática denúncia contra

¹⁸ Entre muitos casos que acontecem no cotidiano, podemos citar o de duas personalidades famosas que sofreram ataques racistas nas redes sociais, a saber: Maria Julia Coutinho (a Maju), jornalista e apresentadora de televisão, e Taís Araújo, atriz, modelo, cantora e apresentadora brasileira. Para maiores informações, vide: <<http://ego.globo.com/famosos/noticia/2015/11/ate-quando-relembre-famosos-que-sofreram-preconceito-racial.html>>. Acesso em: 07 set. 2016.

¹⁹ Sobre essa questão, recomendamos o seu instigante ensaio “A outra questão: o estereótipo, a discriminação e o discurso do colonialismo” (1998, p. 105-128).

o racismo e as injustiças sociais que pesam sobre o negro na sociedade brasileira. (EVARISTO apud DUARTE, 2011, p.114. v. 4)

Desta forma, torna-se interessante elaborar atividades de pesquisa com os alunos sobre Conceição Evaristo, sua trajetória de vida e sua poética. Isto renova as expectativas de reflexões sobre o ensino de história e cultura afro-brasileira e pode ser acionado em várias disciplinas do ensino básico.

Agora vamos trazer à tona um importante poeta da literatura brasileira, todavia, pouco conhecido. Trata-se de Oliveira Ferreira da Silveira, que nasceu em 1941, em Touro Passo, Distrito de Rosário do Sul, Rio Grande do Sul. Formado em Letras, desde criança se interessou pela escrita, tendo publicado seu primeiro poema em 1958. Silveira se destacou no grupo “Palmares”, na década de 1970, grupo de militantes que propôs a criação de um dia “Nacional da Consciência Negra” e o reconhecimento de Zumbi dos Palmares como herói da nação.

Publicou alguns livros, como: “Banzo, Saudade Negra” (1970), “Pelo Escuro” (1977), “Roteiro de Tantãs” (1981), entre outros. Foi membro do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial, da presidência da República (2004-2008) e continuou sua militância na revista “Tição” e no grupo “Semba” até seu falecimento em 2009.²⁰

Segundo Zilá Bernad (2011), o poeta gaúcho está inserido no grupo de autores engajados e que lutaram pela valorização do negro, de sua história e cultura. Desta forma, Oliveira se dedicou na luta pelo reconhecimento da identidade negra e gaúcha. Duarte (2011) indica que o mencionado autor encontra-se na geração de poetas precursores da poesia afro-

²⁰ BERNAD, 2011, p. 112.

brasileira contemporânea; sendo contemporâneo de poetas como Oswald de Camargo, Domício Proença Filho, Eduardo de Oliveira e Paulo Colina, que foram os principais nomes de destaque desse período.

No poema “Transmissão”, Oliveira Silveira traz os seguintes versos:²¹

Querem que **a gente** sempre saiba
Que eles foram senhores
E **nós** fomos escravos.
Por isso **te** repito:
Eles foram senhores
E **nós** fomos escravos.
Eu te disse **fomos**.

Este poema é significativo para refletirmos sobre os valores de reprodução da branquitude²² hegemônica no Brasil e sobre os efeitos do processo de “naturalização da condição social inferior” do negro. Só que os versos elaborados pelo eu poético vai de encontro, são postos a contrapelo, a esses valores, pois não aceita o tratamento depreciativo para com os afrodescendentes, como se fossem inferiores, “escravos”. Isto fica claro na sofisticada ironia com que lança mão do termo “fomos” na passagem final do poema, apontando propositalmente para a conjugação do verbo “ser” no pretérito perfeito do modo indicativo.

O fato de o Brasil ter sofrido o processo da escravidão durante mais de três séculos legou um imaginário racista, no qual até hoje somos tributários. Desta maneira, os negros

²¹ FIGUEIREDO; FONSECA apud, 2012, p.23-24. Grifo nosso.

²² Tal termo está colocado no sentido de refletir um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos, objetivos, isto é, materiais palpáveis que colaboram para construção social e reprodução do preconceito racial, discriminação racial e racismo. Sobre tal questão, recomenda-se a leitura do artigo: “Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e média no Brasil”, de Liv Sovik (2004. p. 362-385).

recebem tratamento diferenciado, e quanto mais melanina na pele e escuros forem, maiores as chances de sofrerem gestos e ações de racismo e preconceito. Por outro lado, os valores da branquitude expõem denodos de distinção social, gerando uma relação assimétrica de distribuição de afetos e de represálias; tais fatores também se encontram presente na escola.

O silenciamento dos profissionais da educação diante dos conflitos raciais que acontecem no espaço escolar, muitas vezes, contido nas “piadinhas” e em outros gestos de racismo, levam os alunos, principalmente as crianças, a interiorizarem os valores da branquitude como os melhores e únicos a serem adotados. Sobre tais questões, Nilma Lino Gomes (2001, p. 92-93) levanta relevantes reflexões sobre os “efeitos do racismo”, pois:

O ideal de brancura tão incustrado em nossa história torna-se uma abstração e é reificado e colocado na condição de realidade autônoma, independente [...] Enquanto a educação escolar discutir a questão racial como um “problema do negro”, negando-se a integrá-la nas reflexões sobre a sociedade brasileira, continuaremos dando muito espaço aos mais diversos equívocos e a práticas intencionalmente racistas [...] Os efeitos da prática racista são tão perversos que, muitas vezes, o próprio negro é levado a desejar, a inventar, a introjetar e projetar uma identificação com o padrão hegemônico branco, negando a história do seu grupo étnico-racial e dos seus antepassados. Esse é um dos mecanismos por meio do qual a violência racista se manifesta

É combatendo esses valores que a produção poética de Oliveira Silveira se situa. O poeta não aceita o “status quo” do racismo à brasileira, que se sustenta na tentativa de sua negação, os seus versos carregam críticas a tal aspecto e, por

sua vez, podem ser utilizados num processo de uma educação antirracista.

Oliveira Silveira também elaborou o poema “Encontrei minha origem”,²³ que assim se apresenta:

Encontrei minhas origens
Em velhos arquivos
Livros
Encontrei
Em malditos objetos
Troncos e grilhetas
Encontrei minhas origens
No leste
No mar em **imundos tumbeiros**
Encontrei
Em **doces palavras**
Cantos
Em **furiosos tambores**
Ritos
Encontrei minhas origens
Na **cor de minha pele**
Nos **lanhos de minha alma**
Em mim
Em minha gente escura
Em meus heróis altivos
Encontrei
Encontrei-as, enfim
Me encontrei

O título do poema sugere o encontro do poeta com suas raízes e, por sua vez, consigo mesmo. Torna-se interessante que esse texto seja lido de uma só vez, pois existe uma construção sofisticada de imagens e musicalidade nas intercalações dos versos que dão uma sonoridade fluída e dinâmica.

Temos nos referidos versos um processo contínuo e marcante da identificação do poeta com suas ascendências afrodescendentes, a palavra “encontrei” rege esse movimento.

²³ SILVEIRA, Oliveira. *Roteiro de Tantãs*. Porto Alegre: Edições do autor, 1981. p.3.

Um procedimento que começa com as lembranças amargas e de sofrimento, “imundos tumbeiros”, “troncos e grilhetes” representam bem isto. Ao mesmo tempo, demonstra o orgulho de ser descendente dos que foram escravizados e revela também o lado da luta e das resistências; isso, presente no arguto jogo de palavras entre os versos “doces palavras” e “furiosos tambores”. Oliveira Silveira atribui relevo à capacidade de superação de seus antepassados, que mesmo numa relação desigual de forças, questionaram o sistema escravista de múltiplas maneiras, inclusive utilizando da cultura e da música.

Continuando o processo de identificação do eu lírico, o momento final desenvolve a percepção da importância da cor de sua pele, exposto nas marcas presentes na alma, nos heróis negros, nessa ocasião, levando ao aguardado encontro que o faz se reencontrar consigo mesmo. O verso principal “encontrei minhas origens” também faz-nos refletir sobre a importância de se “trabalhar em sala de aula a agência histórica afrodescendente na sociedade humana e do Brasil” (NASCIMENTO, 2001, p. 135).

Em outros termos, é necessário evidenciar a história dos negros enquanto protagonistas. Torna-se importante humanizar o ensino dessa história, destacando que ela foi realizada por homens, mulheres que sentiam emoções; seres humanos dotados de sonhos e, sobretudo, portadores de saberes.

Dessa forma, Conceição Evaristo e Oliveira Silveira são dois poetas presentes no rico campo da poesia afro-brasileira. Esses dois autores e os poemas aqui brevemente analisados podem ser abordados em várias perspectivas, possibilitando outras interpretações e usos na sala de aula. Nosso objetivo

maior, como indica o subtítulo, é apenas apontar essa literatura como possibilidade didática a ser trabalhada em sala de aula. Sendo assim, cabe aos leitores fazerem redimensionamentos, ajustes, interpretações e pesquisas aprofundadas sobre o tema em questão.

Caminhando para o encerramento do artigo, esperamos que os usos da poesia negra em sala de aula colaborem no processo de enfrentamento ao racismo no espaço escolar e que possa ser utilizados de múltiplas maneiras. Posto isso, almejamos que as crianças, jovens, adultos e idosos através de versos afro-brasileiros possam, enfim, encontrar-se com parte de sua história e, por conseguinte, consigo mesmo. Axé!

REFERÊNCIAS

BERNARD, Zilá. *Antologia Afro-Brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza, 2011.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. de Myriam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

CUTI. O leitor e o texto afro-brasileiro. In: FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Poéticas afro-brasileiras*. 2. ed. Belo Horizonte: Mazza, 2012.p. 9-36.

DIONISIO, Dejour. *Ancestralidade Bantu na Literatura Afro-brasileira: reflexões sobre o romance "Ponciá Vicêncio", de Conceição Evaristo*. Belo Horizonte: Nandyala, 2013.

DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). *Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica – Precursores*. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. *Literatura e Afrodescendência no Brasil: Consolidação*. Belo Horizonte: UFMG, 2011. v. 2.

_____; FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Literatura e Afrodescendência no Brasil: História, Teoria, Polêmica*. Belo Horizonte: UFMG, 2011. v. 4.

_____. *Literatura afro-brasileira: um conceito em construção*. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. Brasília, n. 31, jan./jun. 2008. p. 11-23.

FIGUEIREDO, Maria do Carmo Lanna; FONSECA, Maria Nazareth Soares. *Poéticas afro-brasileiras*. 2.ed. Belo Horizonte: Mazza, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. 6.ed. São Paulo: Selo Negro, 2001. p.83-96.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 5.ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

ELIOT, T.S. *De poesia e de poetas*. Trad. de Ivan Junqueira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de Despejo: diário de uma favelada*. 10.ed. São Paulo: Ática, 2014.

LIMA, Maria Nazaré; SOUZA, Florentina. *Literatura afro-brasileira*. Salvador: Centro de Estudos Afro-orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Sankofa: educação e identidade afrodescendente. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repesando nossa escola*. 6. ed. São Paulo: Selo Negro, 2001. p. 115-140.

PINHEIRO, Hélder. *Poesia na Sala de Aula*. 3.ed. Campina Grande: Bagagem, 2007.

SILVEIRA, Oliveira. *Roteiro de Tantãs*. Porto Alegre: Edições do Autor, 1981.

SOVIK, Liv. Aqui ninguém é branco: hegemonia branca e média no Brasil. In: WARE, Vron(Org.). *Branquitude: identidade branca e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 362-385.

JUVENTUDES (INTER)CONECTADAS: REFLETINDO AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS NO FACEBOOK

Maria Aparecida dos Reis

Apresentação

Em 2014, o juiz de Direito Eliezer Siqueira de Sousa Junior, da 1ª Vara Cível e Criminal de Tobias Barreto, no estado de Sergipe, julgou improcedente a ação movida por um aluno contra seu professor, que retirou o celular do jovem durante uma aula. No decorrer da audiência, o magistrado realizou duras críticas à atual educação brasileira.

Diante da alegação de impotência e de desgaste físico e emocional que o aluno, representado por sua mãe, teria sofrido, o juiz utilizou-se dos elementos probatórios do processo para esclarecer a incoerência do pedido por danos morais. O próprio educando, que havia justificado usar o aparelho para “ver a hora”, reconheceu que os fones de ouvido estavam conectados ao mesmo e, ao serem retirados, “começou a tocar música”. Sem contar que, conforme o depoimento do professor e das demais testemunhas, o jovem já havia sido advertido em outras ocasiões por utilizar o celular em sala de aula, desrespeitando a autoridade do educador e as normas do Conselho Municipal de Educação que permitem seu uso apenas para fins pedagógicos.

Ao final da sentença, o magistrado reverencia “o verdadeiro herói nacional”, afirmando que

julgar procedente esta demanda é desferir uma bofetada na reserva moral e educacional deste país, privilegiando a alienação e a contra educação, as novelas, os “realitys shows”, a ostentação, o “bullying” intelectual, o ócio improdutivo, enfim, toda a massa intelectivamente improdutiva que vem assolando os lares do país, fazendo às vezes de educadores, ensinando falsos valores e implodindo a educação brasileira. (BRASIL, 2014, p. 5)

Trata-se de um caso polêmico que reflete o atual cenário educacional brasileiro, visto que muitos dos nossos alunos utilizam diariamente, e sem permissão, aparelhos tecnológicos no decorrer das aulas, como celulares e smartphones, para interagir em redes sociais e aplicativos, jogar online ou ouvir música, chegando ao extremo de tirar *selfies* e atender ligações. Esse incômodo e recorrente fenômeno nos leva a ponderar acerca da necessidade de se promover um ensino que potencialize o aprendizado dos educandos, através de um uso adequado das tecnologias digitais.

Sendo assim, partimos da premissa de que inserir novas Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) na escola, de forma planejada e reflexiva, pode melhorar tanto a relação professor-aluno-tecnologia quanto o desempenho dos aprendizes. Entretanto, para isso, faz-se necessário que o educador reflita bastante a respeito da abordagem metodológica que pretende desenvolver e, especialmente, no tocante aos conteúdos a serem trabalhados.

Em grande medida, os jovens da era digital, fascinados pelas possibilidades de comunicação e interação que esses novos aparatos lhes oferecem, permanecem alheios a importantes questões sociais ligadas ao mundo que os rodeia, como, por exemplo, casos famosos de “injúria racial” que circularam

recentemente pelo Facebook, uma das redes de sociabilidade digital mais popular no Brasil. Desse modo, acabam não conseguindo desenvolver um senso crítico e aprofundado diante das informações e discursos vinculados nas mídias digitais.

Logo, o presente artigo pretende analisar como as redes sociais digitais podem ser utilizadas enquanto um valioso recurso didático-pedagógico para se trabalhar relações étnico-raciais no mundo digital. Para tanto, apresentaremos alguns apontamentos acerca da relação do jovem com a internet na atualidade; teceremos reflexões acerca dos avanços, dificuldades e possibilidades relacionados à inserção de novas tecnologias na educação brasileira; e apresentaremos uma proposta didática que aborda relações étnico-raciais no Brasil, a partir de uma leitura de casos de “injúria racial” difundidos no Facebook, que tiveram como alvo mulheres negras.

Um olhar sobre o jovem da Era da Comunicação Digital

O advento da internet, no final do século XX, ocasionou a quebra de barreiras geográficas e linguísticas, ampliando a capacidade do homem contemporâneo de se comunicar. Rapidamente, essa rede tornou-se uma ferramenta indispensável na comunicação diária daqueles que buscam uma interação rápida e dinâmica e, sobretudo, sua popularização criou novos hábitos culturais, atrelados ao “estilo de vida” digital, abrangendo uma grande parcela da sociedade.

Nos últimos anos, o Brasil assistiu a um crescimento considerável no número de pessoas que tiveram acesso a tecnologias da comunicação, além de ter aumentado também

a acessibilidade à internet. De acordo com a pesquisa TIC Domicílios 2015, realizada pelo Comitê Gestor da Internet no Brasil (CGI.br), 34,1 milhões de domicílios brasileiros possuem acesso à rede mundial de computadores, incluindo as conexões via telefone celular, dispositivo de internet móvel mais utilizado pelos usuários.¹

Nesse panorama, certamente os jovens² representam o segmento social que aprendeu a lidar “mais confortavelmente com as ferramentas e novidades desse novo meio de comunicação. Com o ímpeto típico da idade, desvendam, absorvem e compartilham os labirintos da rede” (ESTEFENON; EISENSTEIN, 2008, p. 51). É muito comum realizarem atividades online visando, por exemplo, a interação, o lúdico, o desenvolvimento intelectual e/ou criativo, o empreendedorismo e o consumo.

Todavia, devido a sua maior facilidade no uso da internet e das tecnologias digitais, esse público está mais propenso a sofrer com os seus efeitos negativos, uma vez que as aparentes facilidades oferecidas por essa tecnologia podem causar problemas sérios e riscos à saúde física e emocional do indivíduo, como a *dependência digital*. Talvez, por estarem

¹ Esses e outros dados da pesquisa TIC Domicílios 2015 estão disponíveis no endereço eletrônico <http://cetic.br/media/analises/tic_domicilios_2015_coletiva_de_imprensa.pdf>. Acesso em: 14 set. 2016.

² A juventude corresponde a um segmento social que, até agosto de 2013, não era reconhecido oficialmente no Brasil, dada a dificuldade de determinar um perfil que abrangesse suas peculiaridades, demandas e características. Contudo, esse cenário se modificou a partir da implantação do Estatuto da Juventude, que estabeleceu a faixa etária de 15 a 29 anos para demarcar o jovem brasileiro. Todavia, apesar dessa demarcação ter dado uma maior visibilidade a esse público, ainda há muitas discussões e reflexões a serem realizadas nesse campo de estudo, especialmente no que concerne aos direitos e deveres dos jovens, como a implantação de políticas públicas. Para maiores informações, vide: BRASIL. *Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013*. Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude - SINAJUVE. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Lei/L12852.htm>. Acesso em: 16 set. 2016.

passando por uma fase de descobertas de si e do outro, eles sintam de forma mais acentuada uma necessidade de viver diariamente conectados à rede, especialmente, através de dispositivos móveis, como celulares, smartphones e tablets. Estes se tornaram artigos indispensáveis para muitos usuários que apresentam compulsão pela internet.

O escritor Tom Chatfield estabelece uma interessante visão em relação ao uso do celular na atualidade, ao afirmar que estamos “gradualmente deixando o mero ‘computador pessoal’ e adotando o que pode ser chamado de ‘computador íntimo’, representando um nível inteiramente novo de integração de tecnologias digitais às nossas vidas” e que “*para a geração dos chamados ‘nativos’ da era digital, o telefone celular é a primeira coisa que você pega quando acorda, pela manhã, e a última a largar à noite, antes de dormir*” (2012, p. 20-21. Grifo nosso).

É importante ressaltar que esse retrato contemporâneo não reflete apenas a relação dos jovens com essas novas tecnologias digitais, visto que pessoas de todas as faixas etárias estão sujeitas a esse transtorno, causador de sérios problemas, como déficit de atenção, problemas de postura corporal, falta de cuidados com a alimentação e higiene pessoal, isolamento, paranoia, agressividade, narcisismo, comportamento antissocial, depressão e, em casos extremos, até suicídio. Inclusive, há pessoas que chegam a ser internadas em clínicas de reabilitação para se tratarem dos efeitos nocivos da dependência digital.

Outros problemas gerados pela vida conectada também atingem o internauta jovem, podendo causar-lhes graves consequências, tais como: *cibercrimes*, práticas ilegais, fraudulentas, imorais que vitimam inúmeras pessoas;

ciberbullyngs, atos humilhantes de violência física ou psicológica que causam dor, revolta e sensação de impotência e que, em alguns casos, levam as vítimas ao extremo de suicidarem-se ou de punirem seus agressores com a morte; *pedofilia*, desvio sexual hediondo que causa terríveis danos físicos e psicológicos a crianças e adolescentes; *invasão de privacidade*, violação do direito universal que todo indivíduo possui à vida privada e à reserva de informações. Além disso, o uso inconsciente da rede e de dispositivos tecnológicos podem ainda provocar ou agravar transtornos ligados à saúde, como os distúrbios oftalmológicos, auditivos, alimentares (bulimia e anorexia) e osteoarticulares, obesidade e automedicação.

Como se percebe, as possibilidades de uso da internet e das TIC são inúmeras. Todavia, para que o usuário possa usufruir das facilidades desse recurso, é preciso que haja uma orientação adequada, pois, assim como essas inovações auxiliam nas tarefas diárias do homem contemporâneo, também trazem riscos e desafios que devem ser considerados, especialmente pelos usuários jovens. Estes parecem estar perdendo “a noção quanto a real necessidade do uso desses objetos, a tal ponto que não sabem mais quem é o instrumento” (BITTENCOURT, 2014, p. 59).

A educação frente às novas tecnologias: desafios e possibilidades

As Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) encontram-se presentes nos mais diversos espaços sociais, notadamente nas instituições de ensino, em que o uso de dispositivos tecnológicos conectados à internet tornou-se uma prática cotidiana dos alunos nas salas de aulas. Isso vem

ocasionando polêmicas discussões quanto a melhor forma de lidar com essas atitudes inadequadas e, sobretudo, em relação a real necessidade do uso de computadores e da internet nas práticas pedagógicas.

O historiador Leandro Karnal (2012, p. 81) apresenta duas interessantes definições para os educadores da era digital. Os *apocalípticos* seriam “aqueles que lamentam o surgimento dos novos recursos e anunciam um declínio profundo e um fim próximo” e os *integrados* referem-se aos “que utilizam, aproveitam e vivem, com prazer, a tecnologia”. O autor ainda completa sua ideia, afirmando que essa linha é geralmente cronológica em se tratando da educação, tendo em vista que “professores mais velhos apresentam dificuldades com certos recursos modernos”, enquanto que “os mais jovens costumam ser integrados”. Isso explicaria o fato de que, ainda hoje, há muitos profissionais da educação que resistem ao uso de computadores e da internet no processo de ensino-aprendizagem, embora sua incorporação seja inevitável, como já ocorrera em outros momentos históricos em que tecnologias antecessoras foram se tornando obsoletas.

Todavia, seria ingênuo pensar que a substituição de uma tecnologia por outra resolveria os problemas de aprendizado dos nossos alunos, pois ela deve ser entendida como um recurso e não um fim ou uma meta a ser alcançada. Trabalhar a inclusão digital na educação não se refere à presença de computadores no espaço escolar e, sim, a como este recurso pode ser empregado nas práticas pedagógicas a fim de possibilitar ao educando ampliar seu conhecimento por meio de novas experiências.

É claro que, assim como tudo que é novo, existem muitos receios em relação ao emprego das TIC para fins educativos. O professor pode, por exemplo, recorrer a metodologias e atividades já prontas, porém corre-se o risco de não alcançar os resultados almejados, pois em cada contexto escolar existem singularidades que devem ser consideradas para que, de fato, seja possível empreender um ensino inclusivo. Dessa forma, é preciso nos atentar para alguns aspectos relevantes, tais como disponibilidade de recursos tecnológicos, conhecimento prévio de informática por parte do aluno e do educador, formação docente voltada para a temática, planejamento e organização de atividades e metodologias, entre outros.

No Brasil, o Programa Nacional de Tecnologia Educacional (ProInfo Integrado), desde seu surgimento, promove à inclusão digital em inúmeras escolas públicas da educação básica através da distribuição de ferramentas tecnológicas, como computadores para a instalação de laboratórios de informática. Segundo o Núcleo de Informação e Coordenação do Ponto BR (2016), esse projeto ainda “oferece formação para o uso didático-pedagógico das tecnologias na escola e conteúdos e recurso multimídia por meio do Portal do Professor, pela TV Escola e DVD Escola, pelo Domínio Público e pelo Banco Internacional de Objetos Educacionais” (p. 27). Outra importante ação governamental foi o lançamento do Programa Banda Larga nas Escolas (PBLE), cujo objetivo é “conectar todas as escolas públicas urbanas à Internet, propiciando qualidade, velocidade e serviços para melhorar a educação” (p. 28).

Essas iniciativas, certamente, auxiliam os processos educativos, porém há aspectos negativos do mundo digital que merecem ser analisados e combatidos no ensino. O uso

inadequado em sala de aula de celulares ou smartphones, por exemplo, gera frequentemente a falta de concentração nas atividades e, por conseguinte, uma queda no rendimento escolar dos alunos. Com tantas mídias disponíveis em um só aparelho, os jovens costumam realizar várias tarefas ao mesmo tempo, como navegar nas redes sociais, curtindo, compartilhando ou publicando postagens, ao mesmo tempo em que ouvem uma música ou conversam via chat. Logo, esses sujeitos devem ser estimulados a avaliar informações e discursos que absorvem na internet, bem como a terem uma percepção crítica sobre os limites e as consequências de suas próprias condutas nos ambientes virtuais e presenciais.

As redes sociais digitais apresentam uma importante função sociocomunicativa na atualidade. Por meio de textos escritos, imagéticos, sonoros e audiovisuais, dão oportunidade para os usuários expandirem seus conhecimentos, relacionamentos interpessoais e a repensarem acerca de suas atitudes, comportamentos e preconceitos diante do outro. Apresentando uma interface atrativa e dinâmica, esses ambientes nos permitem observar e refletir acerca de importantes aspectos da sociedade brasileira,³ como o surgimento de novas identidades sociais, como as étnico-raciais, pautadas na valorização dos referenciais históricos e culturais dos grupos étnicos.

Nesta perspectiva, essas redes de sociabilidade podem ser adotadas como uma ferramenta didática valiosa para se trabalhar as relações étnico-raciais no mundo virtual. O educador poderia, por exemplo, levar seu aluno a questionar-

³ Em março de 2015, um estudo realizado pela empresa F/Radar Saatchi & Saatchi, em parceria com o Datafolha, mostrou que “6 em cada 10 internautas [brasileiros] acreditam que as redes sociais contribuem para mudar de opinião sobre problemas sociais”. Para maiores informações, vide: <http://www.fnazca.com.br/wp-content/uploads/2015/10/f_radar-2015-revisado.pdf>. Acesso em: 15 set. 2016.

se sobre o sentimento de pertencimento racial em comunidades virtuais afro-brasileiras e indígenas do Facebook, o porquê da existência desses espaços, qual o perfil dos usuários, seus principais interesses, o que geralmente postam, curtem, comentam e/ou compartilham, se há divergências de opiniões dentro e fora do grupo, entre outros aspectos.⁴

Outra possibilidade seria valer-se de uma postagem que trate, por exemplo, sobre as cotas raciais para alunos negros nas instituições de ensino superior, a fim de promover interessantes discussões em sala de aula, para que o educando possa “ouvir” as opiniões dos usuários (através dos comentários), posicionar-se criticamente diante delas e desenvolver sua própria argumentação. Aliada a outros materiais de apoio, essa atividade poderia culminar na produção de um texto argumentativo, em uma pesquisa acerca da história do negro na educação brasileira ou em um levantamento sobre o impacto da lei das cotas nas instituições de ensino superior.

Não há uma fórmula pronta que ensine o educador a melhor forma de incorporar as TIC em suas práticas pedagógicas, o mesmo deve buscar desenvolvê-las através da observação das especificidades de sua escola e das demandas do alunado. Além disso, é imprescindível que tanto educadores quanto gestores compreendam que os novos paradigmas da educação empreendidos por essas tecnologias não podem ser ignorados.

⁴ Sobre o sentimento de pertencimento étnico-racial em comunidades virtuais do Facebook, recomenda-se a leitura de: REIS, Maria Aparecida dos. A espetacularização da face (negra) no (Face)book: produções de identidades afro em comunidades virtuais. In: OLIVEIRA, Ariosvalber de Souza; ALVES, Moisés Alves da; AIRES, José Luciano de Queiroz (Orgs.). *Nas confluências do axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2015. p. 95-118.

Injúria racial contra mulheres negras no Facebook: um apontamento didático-pedagógico

Nos últimos anos, o Facebook se popularizou bastante, tornando-se um dos principais ambientes de sociabilidade da internet. Em pouco tempo, conquistou milhões de adeptos em todo o mundo, possibilitando aos mesmos não apenas acessar informações, como também produzi-las, questioná-las e posicionar-se diante delas. Todavia, assim como ocorre com outras redes sociais digitais, esse software interativo também pode “se tornar mecanismo de expressão dos mais reacionários sentimentos gregários das pessoas, evidenciando que, apesar dos inúmeros desenvolvimentos tecnológicos das comunicações, ainda permanecemos atrelados a valores tacanhos, primitivos” (BITTENCOURT, 2014, p. 60).

Recentemente, páginas do Facebook de usuárias negras foram utilizadas para a prática de “injúria racial”. Dentre as vítimas, podemos citar as atrizes Taís Araújo, Cris Viana e Sharon Menezes, as jornalistas Maria Julia Coutinho, Cristiane Damacena e Joyce Ribeiro, as cantoras Preta Gil e Paula Lima, além da goleira Barbara, da seleção feminina de futebol, e da jovem Maria das Dores Martins. Os casos geraram bastante polêmica pelas mídias sociais, promovendo discussões em torno de como o preconceito de cor e a discriminação racial ainda se fazem presentes no Brasil. Vale ressaltar que ainda são poucos os casos de racismo criminalizados e punidos na forma da lei, pois o que geralmente ocorre é a interpretação dessas contravenções enquanto atos de injúria racial. Ambos são crimes que atingem a dignidade das vítimas, buscando inferiorizar seu grupo étnico. Por isso, muitas vezes acabam

sendo confundidos, embora haja significativas diferenças entre eles.

Segundo Milena Pavan (2016), o racismo é um crime inafiançável previsto na Lei n.º 7.716/89⁵ que “ocorre quando as ofensas praticadas pelo autor atingem toda uma coletividade, um número indeterminado de pessoa, ofendendo-os por sua ‘raça’, etnia, religião ou origem, assim, impossível saber o número de vítimas atingidas”. A pena prevista é de um a três anos de reclusão e multa. Quanto ao crime de injúria racial, a autora expõe que o mesmo está previsto no artigo 140, parágrafo 3º do Código Penal e é praticado quando se atinge a dignidade ou o decoro de uma determinada pessoa, ou seja, a vítima não é um grupo, uma coletividade e, sim, um único indivíduo. A pena prevista é de um a seis meses de detenção ou multa e, diferentemente do racismo, o agressor pode pagar fiança.

No mundo virtual, a ideia de estar protegido pelo anonimato pode incentivar muitos agressores a cometerem práticas criminosas, porém é crescente o número de processos judiciais nos últimos anos contra crimes cometidos pela internet, quebrando com a falsa noção de impunidade que supostamente se faria presente nesse espaço. Para Chatfield (2012, p. 117), o que precisa ser combatido “é a espécie de narcisismo que enxerga todas as relações na internet – sejam elas anônimas, dentro de um ambiente virtual ou entre amigos, no Facebook – como algo que não serve para nada além da satisfação dos nossos próprios desejos”.

⁵ Para maiores informações, vide: BRASIL. *Lei n.º 7.716/89, de 5 de janeiro de 1989*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L7716.htm>. Acesso em: 18 set. 2016.

Percebe-se, assim, o importante papel da educação no enfrentamento a ideologias racistas e discriminatórias vinculadas na rede, através de uma abordagem metodológica que leve os educandos a refletirem sobre o respeito à diversidade étnico-cultural do outro. Dessa forma, é possível mostrar a esses sujeitos maneiras adequadas de utilização das tecnologias digitais e da internet nos mais diversos espaços sociais, além de promover o desenvolvimento de suas competências, tornando-os mais ativos e participativos nas aulas.

Dentre os casos de “injúria racial” mencionados, que repercutiram na mídia nacional, tomaremos dois deles a fim de realizar uma breve análise comparativa dos comentários feitos pelos usuários.⁶ Lembrando que, dentro ou fora do mundo virtual, essa prática criminosa, que põe em voga a total falta de respeito em relação ao outro, ainda faz parte do cotidiano de muitos brasileiros e, quando não silenciada, é abordada de forma superficial através de discursos prontos e repetitivos.

O primeiro caso selecionado ocorreu em agosto de 2014 na cidade de Muriaé, MG. A vítima foi a jovem Maria das Dores Martins, que recebeu diversos comentários racistas ao postar em sua página pessoal do Facebook uma foto tirada junto com seu namorado. Em um programa televisivo, o casal relatou nunca ter sofrido esse tipo de ofensa antes e que a primeira reação foi bloquear suas fotos e desativar o perfil na rede social. No entanto, após prestar uma queixa na Polícia Militar, a conta foi reativada a fim de não interferir nas investigações policiais.

⁶ As informações e os comentários utilizados na nossa análise foram localizados nos seguintes endereços eletrônicos <<http://pragmatismo.jusbrasil.com.br/noticias/135831402/casal-sofre-racismo-apos-publicar-foto-no-facebook>> e <<http://www.diariosp.com.br/noticia/detalhe/90848/acusados-de-ofender-ta-s-ara-jo-na-web-s-o-presos>>. Acesso em: 13 set. 2016.

A ocorrência passou para a alçada da Polícia Civil de Muriaé, que instaurou um inquérito e, em pouco tempo, conseguiu identificar alguns suspeitos, indiciando-os. Na sua maioria, tratava-se de jovens adolescentes com faixa etária de 15 a 20 anos e que não tinham nenhuma relação com o casal.

Quanto ao segundo caso, este ocorreu em outubro de 2015, e teve como alvo a atriz brasileira Taís Araújo, que recebeu uma enxurrada de ofensas de cunho racista em sua página pessoal do Facebook. A atriz prestou queixa na Polícia Civil do Rio e fez um desabafo na própria rede, afirmando que iria recorrer à força policial e que não se intimidaria com os ataques sofridos. Além disso, agradeceu pelo apoio recebido de milhares de internautas. Inclusive, no dia seguinte ao começo das agressões, na rede social Twitter, a hashtag *#SomosTodosTaísAraújo* foi tão utilizada pelos usuários que chegou ao topo das publicações no país. Após meses de investigações foi constatado que os insultos partiram de um grupo de internautas, que também foi responsável pelos ataques racistas à jornalista Maria Julia Coutinho e à atriz Sheron Menezes. No total, cinco deles foram presos e indiciados por crime de injúria racial e formação de quadrilha, visto que atuavam em outras regiões do país.

É interessante notarmos que, em ambos os episódios, as ofensas tiveram como vítimas mulheres, o que poderia implicar em misoginia, ou seja, ódio, repulsa, desprezo contra o gênero feminino. Porém, o teor racial não deixa dúvida quanto à motivação dos ataques. Embora muitas pessoas baseiem-se no mito da democracia racial, apontando a miscigenação como argumento para defender a inexistência de racismo no país, o fato é que cotidianamente a população negra brasileira é alvo

dessas práticas que incitam o ódio e a intolerância. Isso gera revolta por parte de quem é agredido, causando grandes danos a sua autoestima, como a não aceitação de seus próprios traços étnicos e consequente negação da própria identidade étnico-racial.

Nas publicações selecionadas, há comentários como “*Onde comprou essa escrava?*”, dirigido a Maria das Dores, e “*Já voltou da senzala?*”, voltado a Taís Araújo. A partir da quantidade de curtidas que obtiveram – 26 e 18, respectivamente –, pode-se notar o quanto esse passado de sofrimento dos negros brasileiros ainda se mantém presente nesses discursos. Isso é inquietante à medida que em pleno século XXI, vemos pessoas que mantêm um imaginário de dominação de um grupo para com outro.

Para justificar a submissão do negro durante séculos foram utilizados diversos argumentos, como os de cunho científico. Com base nas teorias evolucionistas do século XIX, por exemplo, os senhores de escravos e as elites buscaram a partir da associação de características físicas e intelectuais do indivíduo negro colocá-lo abaixo da escala evolutiva, inferiorizando-o. Logo, essa tentativa de desumanizar o homem e mulher negros, comparando-os a primatas, talvez seja a forma mais cruel de agir diante do outro. Na publicação de Taís Araújo, verificam-se comentários dessa natureza dirigidos à atriz, a saber: “*pensava q o facebook era pra humanos não pra macaco*” e “*Limda com M de banana*”, que receberam 101 e 37 curtidas, respectivamente. Ridicularizar o indivíduo negro para imputar-lhe um sentimento de inferioridade, de servidão, é atacar sua identidade étnica, suas singularidades, suas diferenças.

Outra ofensa atribuída à atriz foi em relação ao seu cabelo. Nos comentários “*Esse cabelo de esfregão*” (76 curtidas) e “*cabelo de parafuso enferrujado*” (51 curtidas), os usuários reforçam a ideia absurda de que o cabelo crespo é “ruim”. Por tratar-se de um símbolo identitário do negro, a estética do cabelo reflete traços culturais de um povo, estando diretamente ligado a sua beleza. Sendo assim, descaracterizar o cabelo crespo é descaracterizar o negro, sua história, sua identidade étnica, sua beleza, ou seja, é alimentar o preconceito. Na imagem publicada, Taís utiliza seu cabelo em textura natural, diferentemente de outras mulheres negras que preferem aderir ao cabelo alisado. Vale frisar que essa escolha compete apenas a própria mulher, pois a liberdade quanto a estética do cabelo é algo pessoal, que não deve(ria) ser imposta pelo outro.

Ainda em relação a essa publicação, um comentário voltado à atriz põe em evidência um dos maiores geradores de conflitos étnicos: a cor. No Brasil, esse aspecto físico vem, ao longo de todo um processo histórico estimulando práticas de racismo e injúria racial contra a população negra. No comentário “*Pode ser mais clara?*”, que obteve 48 curtidas, verifica-se que o preconceito de cor faz parte dos xingamentos e ofensas vexatórias direcionadas à população negra do país. Essa e outras visões deturpadas, infelizmente, estão presentes em todos os espaços sociais.

Quanto à publicação da jovem Maria das dores, um dos comentários é voltado para o imaginário de que a cor da pele determina a honestidade do indivíduo, a saber: “*tipo assim tia eu acho que vc roubou o branco pra tirar foto*”. Por meio dele é possível realizar algumas interpretações: o negro “naturalmente” seria um delinquente que se apropriaria de bens de um indivíduo

branco; o homem branco seria “um objeto” almejado pelo negro a ponto deste roubá-lo; e, ainda, o negro poderia estar apropriando-se da cor da pele do branco, em uma crítica à miscigenação. Concordamos com Loureiro (2004, p. 71), quando a autora afirma que à população afrodescendente do Brasil “estão associados vários atributos negativos, como, por exemplo, malandragem, delinquência e ausência de valores morais. Essa imagem é claramente um construto de ideologia racista que surgiu nas relações sociais no período da escravidão”. Por si só, sugerir que o negro poderia “roubar o branco” já é um ato criminoso, é racismo.

A partir dos comentários “*cafe com leite*” e “*se meche vira nescau*”, outro aspecto interessante pode ser observado na publicação da jovem, que trata acerca de relacionamentos interraciais. Esses discursos, que podem servir de argumento para tentar desacreditar a existência do racismo no país, retratam bem uma forma camuflada de preconceito. Justifica-se que se houvesse de fato racismo essas uniões não ocorreriam, visto que relacionamentos entre uma mulher negra e um homem branco, e vice-versa, já ocorriam desde a época da colonização e da escravidão no Brasil. No entanto, deve-se enfatizar que naquele contexto histórico, eles eram instituídos a partir das relações de poder dos dominantes sobre os “dominados”, fossem estes mulheres ou homens negros.

Em virtude dos casos de racismo e injúria racial no mundo virtual, em novembro de 2015, a campanha “*Racismo virtual. As consequências são reais*”, organizada e lançada pela ONG Crioula, reproduziu em outdoors comentários de ataques racistas extraídas de páginas do Facebook, colocando-os próximos a locais onde os ofensores residissem. Além de

denunciar casos de preconceito racial, essa iniciativa serviu de alerta para que os pretensos candidatos a agressores pudessem refletir em torno desse ato hediondo. Obviamente, a existência de campanhas antirracistas pouco surtirá efeito, se estas estiverem alicerçadas em ideais de igualdade, pois o que se deve defender é o respeito às diferenças, dentro ou fora do mundo virtual. Este não é um espaço isolado, onde o indivíduo pode fazer o que bem entender. Há limites que precisam ser respeitados para que ocorra uma convivência mais harmoniosa entre os usuários.

Considerações finais

Investir em uma educação inclusiva por meio de Tecnologias da Informação e Comunicação (TIC) pode possibilitar aos jovens aprendizes tornarem-se mais críticos quanto aos seus direitos e deveres no mundo digital, além das possibilidades e consequências geradas por esse novo contexto comunicativo, histórico, social, cultural. Os educandos precisam (re)conhecer os aspectos positivos e negativos das interações virtuais que realizam e, sobretudo, os graves problemas que a dependência digital pode causar-lhes. Assim sendo, realizar um uso prudente de dispositivos tecnológicos nos mais diversos ambientes sociais precisa ir além da teoria.

No contexto educacional, os dispositivos e tecnologias digitais podem servir como ferramentas pedagógicas dinâmicas e atrativas. Partindo de uma metodologia inclusiva e contextualizada, o educador pode apresentar propostas pedagógicas que aproximem o mundo virtual e tecnológico dos alunos, no qual muitos fazem morada, do mundo escolar.

Assim sendo, explorar o potencial comunicativo das redes sociais seria uma boa forma de promover essa aproximação. No Brasil, além de fazerem parte da vida de muitos dos nossos educandos, esses espaços são um campo fértil para se observar a pluralidade cultural e étnico-racial presentes no nosso país. E isso pode (e deve) servir de auxílio para o desenvolvimento de abordagens didático-metodológicas pautadas no respeito e valorização do indivíduo. Diante de tantas manifestações de ódio e intolerância dentro e fora da internet, pode-se levar os jovens aprendizes a ampliarem suas próprias ideias e convicções, através da promoção de discussões saudáveis e reflexivas que respeitem as divergências de opiniões.

Desta forma, o ensino brasileiro, seja de nível básico ou superior, possui um importante papel no processo de inclusão digital. Por isso, faz-se necessário um (re)pensar das atuais práticas pedagógicas no que concerne à inclusão digital, a fim de levar nossos educandos a tornarem-se produtores e disseminadores de saberes e conhecimentos.

REFERÊNCIAS

BITTENCOURT, Renato Nunes. A nova fronteira da incomunicação. *Revista Filosofia: Ciência & Vida*, ano VIII, n. 98, p. 54-62, set. 2014.

BRASIL. Tribunal de Justiça do Estado de Sergipe. (1ª Vara Cível e Criminal de Tobias Barreto). *Sentença. Danos morais nº 201385001520*. Reclamante: Thiago Anderson Souza, representado por sua genitora Silenilma Eunide Reis. Reclamado: Odilon Alves Oliveira Neto. Relator: Eliezer Siqueira de Sousa Junior. Tobias Barreto, 29 de maio de 2014. Disponível em: <<http://www.migalhas.com.br/arquivos/2014/6/art20140603-11.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2016.

CHATFIELD, Tom. *Como viver na era digital*. Trad. de Bruno Fiuzza. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

ESTEFENON, Susana Graciela Bruno; EISENSTEIN, Evelyn (Orgs.). *Geração digital: riscos e benefícios das novas tecnologias para as crianças e os adolescentes*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2008.

KARNAL, Leandro. Tecnologia e sala de aula. In: _____. *Conversas com um jovem professor*. Colaboração de Rose Karnal. São Paulo: Contexto, 2012. p. 80-90. Disponível em: <<http://lelivros.download/book/baixar-livro-conversas-com-um-jovem-professor-leandro-karnal-em-pdf-epub-e-mobi-ou-ler-online/>>. Acesso em: 8 set. 2016.

LOUREIRO, Stefânie Arca Garrido. *Identidade étnica em re-construção: a ressignificação da identidade étnica de adolescentes negros em dinâmica de grupo na perspectiva existencial humanista*. Belo Horizonte: O lutador, 2004.

NÚCLEO DE INFORMAÇÃO E COORDENAÇÃO DO PONTO BR. *Educação e tecnologias no Brasil: um estudo de caso longitudinal sobre o uso das tecnologias de informação e comunicação em 12 escolas públicas*. São Paulo: Comitê Gestor da internet no Brasil, 2016. Disponível em: <<http://cetic.br/media/docs/publicacoes/7/EstudoSetorialNICbrTICEducacao.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2016.

PAVAN, Milena. *As diferenças entre racismo e injúria racial*. 2016. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/as-diferencas-entre-racismo-e-injuria-racial/#gs.null>>. Acesso em: 19 set. 2016.

REPENSANDO A FIGURA INDÍGENA NA
CONTEMPORANEIDADE: APROPRIAÇÕES E RESISTÊNCIA
ONLINE ATRAVÉS DO *SITE ÍNDIO EDUCA*

Viviane Kate Pereira Ramos
João Marcos Leitão Santos

Introdução

Índio mora em Oca? Índio faz dança da chuva? Essas e outras questões fazem parte do imaginário social do que é “ser índio” ou do que deveria ser uma “identidade” indígena segundo discursos recorrentes e estereotipados, aspectos que têm suas raízes nos relatos de cronistas, viajantes e exploradores portugueses acerca dos indígenas no período da colonização e de posterior folclorização da imagem do indígena na cultura brasileira perpetuados contemporaneamente.

Entretanto, com o processo de globalização iniciado no final do século passado, as pessoas de diferentes cultura e países se encontram cada vez mais interligadas, assim, os indígenas de diversos matizes de territorialidade e etnias têm se apropriado de novas tecnologias para que através de “documentos digitais” possam preservar suas culturas. Neste contexto, Dominique Tilkin Gallois e Vincent Carelli afirmam que,

Participar desta rede global de comunicação também é a expectativa dos índios. A abertura de novos espaços na mídia representa, para eles, um duplo desafio: o de viabilizar seu espaço e o de controlar a difusão de suas próprias vo-

zes numa mídia que prefere difundir falas sobre os índios, em detrimento da fala dos índios.¹

Estas práticas de consumo realizadas por indígenas, na internet, possibilitam a estes, acesso a uma diversidade de ferramentas online que permite disponibilizar, compartilhar, debater, uma gama de documentos de seus interesses sobre os mais variados temas e de origens diversas. De acordo com Certeau, “as táticas de consumo, engenhosidades do fraco para tirar partido do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas”,² este aspecto político é fundamental, tendo em vista que a complexa e dinâmica rede de interações, que ocorrem no ciberespaço, apresenta múltiplas leituras sobre o *ser indígena* e as questões indígenas no Brasil.

Um dos primeiros casos de apropriação da internet e uso de plataformas online, por indígenas organizados, ocorreu em 1º de Janeiro de 1994, comandado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZNL), nascido no estado de Chiapas, sul do México, e formado pelas etnias maia Tzotziles, Tzeltales, Choles, Tojolabales, Mames e Zoques, vítimas da forte marginalização no país. Dessa forma, o EZNL, usa o ciberespaço como mecanismo de divulgação de seus posicionamentos contrários ao Tratado Norte-americano de Livre Comércio (NAFTA) e denunciar a precariedade econômica e social a qual estão submetidas às populações indígenas no México. Assim, “grupos tradicionalmente invisibilizados perante as

¹ *Índios eletrônicos*: uma rede indígena de comunicação. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/indio_elet.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2016.

² CERTEAU, Michel. *Invenção do Cotidiano*. Rio de Janeiro, Editora Vozes, 1990, p. 45.

tecnologias comunicativas de massa também operam novas atuações integradas a esta nova situação tecnossocial”.³

Diante destas considerações, é importante destacar que através desse espaço é possível desnaturalizar discursos e práticas, sendo assim, a presença indígena nessas dimensões tornou-se um ato de resistência, onde os povos que, durante muito tempo foram classificados como atrasados e incapazes de falar sobre *si*, saem do silêncio e se apropriam das novas tecnologias a fim de desconstruir estereótipos e escrever sua própria história.

Dessa forma, é a partir do desejo de “dar voz” aos povos indígenas e desconstruir tais estereótipos – na medida em que se pretende reescrever o descobrimento do Brasil e o *ser indígena* –, que, em Setembro de 2011, foi lançado o site “Índio Educa” criado pela ONG Thydêwá, selecionada pelo projeto que visa atender ao Plano de Ação Conjunta Brasil-Estados Unidos para a Promoção da Igualdade Racial e Étnica (JAPER). O edital foi fruto da parceria entre a Brazil Foudation e Embaixada dos Estados Unidos da América, no Brasil, além disso, o projeto conta com a parceria de outras instituições, como Pontão da Cultura Viva: Esperança da Terra, ONG Thydêwá e Ministério da Cultura do Brasil.

Os usos individuais e/ou coletivos do computador, da internet, por parte dos indígenas produzem novas experiências e pensamentos, tendo em vista que as instrumentalizações que se fazem dessas ferramentas, desde muitos anos em nossa sociedade, já expressam mudanças significativas, visto que as

³ PEREIRA, Eliete da Silva. *CiborguesIndígen@s.BR: Entre a Atuação Nativa no Ciberespaço e as (RE)Elaborações Étnicas Indígenas Digitais*, p. 1. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/8890572-Ciborgues-indigen-s-br-entre-a-atuacao-nativa-no-ciberespaço-e-as-re-elaboracoes-etnicas-indigenas-digitais.html>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

formas de linguagem, sensibilidades, escrita, conhecimento, entre outras, todas sofrem reconfigurações, na medida em que esta dinâmica social ocorre no ciberespaço, sobre o qual Pierre Levy afirma:

A mediação digital remodela certas atividades cognitivas fundamentais que envolvem a linguagem, a sensibilidade, o conhecimento e a imaginação inventiva. A escrita, a leitura, a escuta, o jogo e a composição musical, a visão e a elaboração das imagens, a concepção, a perícia, o ensino e o aprendizado, reestruturados por dispositivos técnicos inéditos, estão ingressando em novas configurações sociais.⁴

Estas reconfigurações que ocorrem são, ainda, mais complexas quando se tratam dos povos indígenas, tendo em vista que as relações de apropriação dessas ferramentas tecnológicas implicam para estas comunidades, lidar com aquilo que é considerado “não índio”, e para que este exercício experimento ocorra a fim de proporcionar experiências construtivas para os grupos étnicos que realizam este consumo. Isto alude na organização de projetos que possibilitasse uma educação indígena voltada para o manuseio das tecnologias, ao mesmo tempo em que estes povos clamam por processos formativos orientados pelo respeito às práticas culturais de seus povos com a finalidade de que estas sejam preservadas.

Podemos indagar sobre como é possível que discursos estereotipados e etnocêntricos ainda se mantenham tão presentes em nossa sociedade. Para entendermos como isto é possível, basta pensarmos como nos primeiros anos da escolarização a história do Brasil é apresentada para as crianças, sob a ótica do “descobrimento” do Brasil, em sala de aula, amparados pelas informações apresentadas no livro didático. Como não

⁴ LEVY, Pierre. *A máquina universo*. Porto Alegre: ArtMed, 1998, p.17.

lembrar que desde sempre uma das perguntas mais utilizadas por muitos desses professores é “Quem descobriu o Brasil?”, e assim os alunos vão responder: “Pedro Álvares Cabral”.

Pensando nessa e em outras inquietações, analisamos como os materiais didáticos disponibilizados pelo site Índio Educa tornam-se ferramentas importantes para o empoderamento dos povos indígenas e possibilitam que professores e demais interessados possam conhecer a versão do indígena sobre *ele* e o período de colonização do Brasil. Dessa forma, buscaremos apontar como a escola pode usar esse *site* a fim de promover uma educação que proporcione aos alunos, desde o início de sua vida escolar, informação e conhecimento, com o intuito de combater os estereótipos e reconstruir a imagem dos povos indígenas sem que tenhamos como “verdade” as narrativas e perspectivas do colonizador. Logo, trazemos para debate a perspectiva que é lançada pelo mesmo *site* de fazer-se uma ferramenta educacional colaborativa e interativa.

Ademais, para fundamentar nossos argumentos, e como a metodologia que utilizamos para elaborar este trabalho se configura como bibliográfica, além do site supracitado, buscamos autores que versam acerca dessa temática como, por exemplo, Dominique Tilkin Gallois e Vincent Carelli; Domingues (2000); Pereira (2016) entre outros.

A escola e a reprodução do “índio”: por uma educação que respeite à diversidade étnica indígena

Podemos afirmar que a questão indígena ainda é abordada nas escolas de forma tímida e sempre é apresentada

pelo passado, sem abordar as transformações sofridas ao longo da História, não havendo uma aproximação entre “a História ensinada da História vivida no presente”.⁵ Mesmo após a aprovação da Lei 11.645/2008 que além de manter o ensino da história e da cultura afro-brasileira, presente na Lei 10.639/2003,⁶ acrescenta o ensino da história e da cultura dos povos indígenas.

Entretanto, com a lei há uma necessidade constante da promoção de medidas para preparar os profissionais da educação, tendo em vista que durante anos fomos ensinados que quem descobriu o Brasil foi Pedro Álvares Cabral, que os “índios” “andam nus”, “fazem dança da chuva”, entre tantas outras imagens folclóricas por isso, temos um longo caminho até que esse quadro seja modificado. Nas palavras da indígena Laísa Kaingang, muitos profissionais ainda se encontram inseguros para abordar as questões afro-indígenas nas escolas, segundo ela,

Em várias cidades que passei durante esse ano me deparei com profissionais preocupados e muitos despreparados (segundo eles mesmos) para se trabalhar em sala de aula as questões afro e indígena que se tornaram obrigatórias a partir da lei 11.645 de março de 2008.⁷

A fala da Laísa Kaingang descreve a realidade, antes e depois da aprovação da referida lei, de muitos professores que, atrelada as narrativas derivadas de um discurso “oficial” representado nos livros didáticos e que não oferecia

⁵ TIMBÓ, Isaíde Bandeira. O Livro Didático de História e a Formação Docente: Uma Reflexão Necessária. In: OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de; STAMATTO, Maria Inês Sucupira (Org.). *O livro didático de história: políticas educacionais, pesquisas e ensino*. Natal: EDUFERN, 2007. p.63.

⁶ BRASIL. *Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 10 jul. 2009.

⁷ KAINGANG, Laísa Erê. *A invisibilidade antes da Lei 11.645*. Disponível: <<http://www.indioeduca.org/?p=991>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

a possibilidade de repensar o que esses discursos pregam desde muitos anos, resultando em ideias pré-concebidas e “equivocadas” que, ainda, tendem a desrespeitar as diferenças étnicas dos povos indígenas. Sobre isso, Kaingang ainda assinala:

Vi e vivi momentos cômicos e tristes no decorrer do ano, passei em escolas onde alunos se decepcionavam quando me recebiam nas salas de aula por acreditarem ainda que uma indígena deveria estar coberta apenas com penas e cocar na cabeça, também vi numa certa ocasião uma criança ficar com medo e me perguntar se eu não iria “comê-la”. Fui questionada por pessoas adultas sobre a minha verdadeira identidade: Mas você não é índia de verdade né? E por aí vai questionamentos nessa linha.⁸

Embora, a princípio, o relato citado acima possa parecer exagero, basta pensarmos em algumas práticas que chegam a ser folclóricas e que estão presentes no ambiente escolar, como as atividades realizadas no “Dia do Índio”, com reforço a mitificação da figura do indígena através da realização de pinturas nas crianças, vesti-las com cocares, ou reproduzir maquetes de ocas como se os povos indígenas ainda hoje morassem nesse tipo de habitação.

Mediante tais questões, faz-se importante pensar como poderíamos construir procedimentos didáticos que proponham levar professores e alunos a saírem da “zona de conforto”, não mais se limitando diante do que é posto pelo Livro Didático ou ao uso dos velhos esquemas de aula usados em exposições e turmas anteriores. Sendo assim, apresentamos as propostas apresentadas pelo site Índio Educa para contribuir de forma conjunta com profissionais da educação, pesquisadores, uma educação que respeite às diversidades das identidades

⁸ Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=991>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

indígenas. Dessa forma, o site disponibiliza os materiais didáticos que elaboram no formato de Recursos Educacionais Abertos onde,

Professores e alunos podem assumir o papel de autores ou críticos construtivos (PRETTO, 2010). Recursos produzidos por agentes culturais (músicos, produtores de vídeo, desenhistas, pintores, dançarinos etc.) podem ser incorporados produtivamente aos ambientes educacionais. Isso não significa que perdemos nossa dependência de recursos impressos, nem que vamos abandoná-los no curto prazo.⁹

Com essa proposta de elaborar documentos e ferramentas educacionais em conjunto, os colaboradores indígenas do Índio Educa promovem uma maior interação com seguidores do site, professores, alunos, possibilitando que o saber de cada membro participante dessa *rede* do ciberespaço seja compartilhado. Com isso, pretende-se possibilitar uma democratização dos conteúdos em que os *saberes* dos envolvidos são considerados mediante a premissa de que todos trazem consigo conhecimentos diversos adquiridos perante suas experiências vividas no cotidiano.



Figura 1: Página inicial do site Índio Educa¹⁰

⁹ SANTANA, Bianca; ROSSINI, Carolina; PRETTO; Nelson de Lucca (Orgs.). *Recursos Educacionais Abertos: práticas colaborativas políticas públicas*. Salvador: Edufba; São Paulo: Casa da Cultura Digital, 2012. Disponível em: <<http://www.rea.net.br/site/livro-rea/>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.thydewa.org/work/indio-educa/>>. Acesso em: 22 ago. 2016.

Segundo Levy “el fundamento y el objetivo de la inteligencia colectiva es el reconocimiento y el enriquecimiento mutuo de las personas, y no el culto de comunidades fetichizadas o hipostasiadas.”¹¹ Logo, é preciso superar a fragmentação e a hierarquização do *saber* em determinados espaços e circunstâncias para que tenhamos êxito na busca por uma sociedade mais igualitária que respeite, por exemplo, os saberes indígenas de tal forma que possamos repensar e respeitar o lugar dos povos indígenas, no passado, e compreender que estes são sujeitos históricos que passaram por transformações no decorrer do tempo, assim como todos os grupos humanos.

Por isso, a proposta apresentada pelo Índio Educa é que este seja usado por profissionais da educação enquanto ferramenta didática, onde os conteúdos possam ser compartilhados e adaptados conforme as dificuldades e propostas pedagógicas, unindo os saberes dos povos indígenas ao daqueles que se apropriarem desse material, gerando o que Pierre Levy chama de “inteligência coletiva” e que permite:

El tratamiento cooperativo y paralelo de las dificultades reclama la concepción de medios de filtraje inteligente de los datos, de navegación por la información, de simulación de sistemas complejos, de comunicación transversal y de localización mutua de las personas y grupos en función de sus actividades y de sus conocimientos.¹²

¹¹ “O fundamento e o objetivo da inteligência coletiva é o reconhecimento e o enriquecimento mútuo das pessoas, e não o culto de comunidades fetichizadas e hipostasiadas”. (Tradução nossa). LÉVY, Pierre. *Inteligência Coletiva: por uma antropologia Del ciberespacio*. Trad. de Felino Martínez Alvarez. Washington, DC, 2004. p. 19.

¹² “O tratamento cooperativo e paralelo das dificuldades reclama a concepção de meios de filtragem dos dados, de navegação pela informação, de simulação de sistemas complexos, de comunicação transversal e de localização mútua das pessoas e grupos em função de suas atividades e de seus conhecimentos”. (Id., 2004, p. 42. Tradução nossa).

Assim, insistimos neste ponto pela sua relevância, que as dificuldades encontradas pelos professores são inúmeras, tendo em vista que cada vez mais é preciso se adaptar as transformações tecnológicas que seduzem os alunos e geram uma gama de codificações cotidianamente. Assim, a perspectiva da “inteligência coletiva” através da Cibercultura permite que de forma cooperativa alunos e professores tenham acesso a informações e ferramentas que auxiliem no processo de ensino e aprendizagem.

No caso da obrigatoriedade do ensino da história e da cultura indígena, o Índio Educa seria uma alternativa onde se pode encontrar espaço de interação por meio da aba “Fale Conosco” que, também, está disponível através de outra denominada “Fale com o índio”. Este, por sua vez, funciona como uma tática para atrair a curiosidade dos internautas e levá-los a dialogar com alguns dos colaboradores indígenas universitários, logo, “não é de se ficar espantado com essas homologias entre as astúcias práticas e os movimentos retóricos. [...] São manipulações da língua relativa à ocasião e destinadas a seduzir, captar ou inverter a posição linguística do destinatário”.¹³

Além dessa possibilidade de interação, o site disponibiliza diversos arquivos nas categorias “Fotos”, “Biblioteca”, “Vídeos” e “Multimídia”, materiais que podem ser utilizados pelo professor na sua formação e na sua ação docente, como material didático em sala de aula ou, ainda, o site pode se tornar uma ferramenta didática funcionando como um canal de interação entre alunos e professores fora da sala de aula. É certo

¹³ CERTEAU, 1990, p. 103.

que não é fácil colocar em prática questões como estas, pois os próprios colaboradores enfatizam que:

Sabe-se que não é fácil ter que fazer um planejamento de aula sem saber quem ao certo vai receber as informações diárias, tendo a certeza de que tudo que for aplicado de certa forma será para toda a vida e mesmo que não seja captado instantaneamente, o subconsciente nada perdoa, e uma hora cai na lembrança. Daí surge a pergunta: Será que estou (sem perceber) lecionando as matérias que me cabem a administrar anualmente acompanhada de doses de discriminação? Nós como educadores devemos parar para pensar nessa pergunta pelo fato de antes de sermos profissionais da educação, somos todos seres humanos, cheios de defeitos e opiniões próprias! Temos que ensinar que o Brasil é composto destas diversidades e não simplesmente seguir o que vem nos livros didáticos que se encontram em nosso alcance, que também possuem palavras e figuras discriminatórias. Cabe a nós educadores analisar e reter o que é bom.¹⁴

Em um texto, cujo título é *O índio, os livros didáticos e o senso comum*, publicado na categoria *Ajudando o Professor, Atualidade*, o indígena Alex Makuxi da etnia *Macuxi* faz uma importante crítica aos estereótipos que, ainda hoje, guardamos sobre o “ser indígena”, destacando inclusive como estas imagens são generalistas ao pensar em um único povo indígena, de uma única região, costume, crença e língua. Além disso, é necessário problematizar o papel dos livros didáticos na difusão desses estereótipos e de algumas práticas pedagógicas utilizadas, principalmente, no “Dia do Índio”. Como bem destaca Isaíde Bandeira Timbó:

É inegável que ainda hoje, início do século XXI, o Livro Didático constitui-se a principal fonte de trabalho e estudo para muitos docentes e discentes, tendo em vista, de modo

¹⁴ TAUREPANG, Sabrynna. *Será que estou lecionando discriminação?* Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=1089>>. Acesso em: 15 mai. 2016.

especial, a promoção governamental, além da divulgação “gratuita” das editoras responsáveis por este mercado.¹⁵

Considerando que assim seja, é preciso ter em perspectiva que diversas vezes, não atentamos para a necessidade de analisar seu conteúdo e o uso que fazemos de seus teores, por isso Alex Makuxi reafirma,

Se analisarmos com calma os livros que utilizamos em sala de aula, veremos que estas ideias ainda são propagadas nelas, não generalizando, pois alguns tratam a questão indígena da forma correta e respeitosa. A cultura indígena passa por processos de transformação, assim como qualquer outra cultura ocidental, mais de nenhuma forma deixamos de ser índio. O fato de usar os adornos e trajes indígenas não nos mais ou menos índios do que quando usamos calças jeans, tênis ou outra coisa da cultura ocidental. Por isso pedimos aos autores de livros, e as editoras que mostrem a verdade, pois estamos cansados ter a imagem de um único índio, de uma única cultura, propagada para a sociedade envolvente.¹⁶

Sendo assim, ao escolhermos um Livro Didático é importante atentar para o fato de que este é fruto de políticas públicas educacionais de um determinado governo, logo, cada livro é fruto de escolhas teórico-metodológicas dos profissionais que são responsáveis pela obra, dos pressupostos das filosofias da educação que esposam, passam pelo crivo de um grupo que além de ter suas concepções próprias estão responsáveis por seguir as regras colocadas pelo governo. No Brasil, esses livros apenas serão disponibilizados para que o professor faça sua escolha através do Guia do Livro Didático, depois que, através do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), uma equipe

¹⁵ TIMBÓ, 2007, p. 62.

¹⁶ MAKUXI, Alex. *O índio, os livros didáticos e o senso comum*. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=2035>>. Acesso em: 15 mai. 2016.

de pareceristas de cada área avaliar e indicar seus méritos, e só depois comprar e distribuir os livros didáticos.

A apropriação das novas tecnologias pelos indígenas não deixa apenas evidente as transformações que foram possibilitadas pelo impacto da globalização na cultura destes povos, mas também, evidencia o quanto é urgente e necessário repensar as práticas e discursos normativos que, ainda, se fazem tão presentes nos espaços escolares, como afirma Viviane Mosé:

Ao mesmo tempo, e de modo quase irônico, essa mesma tecnologia – que foi incentivada como um modo de nos alienar de nós mesmos, que nos prometeu um futuro sem sofrimento e contradições e que se viu no século XXI diante do desgaste ambiental, do aumento da violência -, essa mesma tecnologia se viu, também, diante de uma nova revolução: ao fazer nascer a sociedade em rede, a revolução tecnológica permitiu a democratização do acesso à informação e ao conhecimento, em outras palavras, ao poder.¹⁷

Assim, como a tecnologia vem possibilitando a participação indígena no ciberespaço e através deste divulgar conhecimentos para que a sociedade tenha acesso às informações que eles desejam transmitir sobre seus povos, é preciso levar em consideração que o incremento tecnológico se faz presente em todos os seguimentos de nossa sociedade, inclusive nas salas de aula.

Este é um recurso que possibilita ao alunado acessar informações diversificadas através da rede, bem como, que não respondam apenas como consumidores passivos, mas de forma direta ou indireta, interajam com as informações que são acessadas, e construam conhecimentos. Entretanto, o professor exerce um papel importante quando participa desse processo mediando e ampliando saberes com os alunos, pois,

¹⁷ MOSÉ, Viviane. *A escola e os desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 22.

como saber é poder, os saberes que são recolhidos pelos alunos são importantes à promoção e o respeito às diferenças étnicas, raciais, de gênero, entre outras.

Dessa forma, a presença indígena no ciberespaço é, antes de tudo, um ato político que pretende “dar voz” para estas etnias que reivindicam o direito a uma educação que respeite suas tradições culturais, suas línguas, políticas públicas que possibilitem maior inclusão desses povos nos cursos de nível superior, o direito à terra, etc. Diante dessas considerações, pensar nas diversidades étnicas indígenas é necessário, para que as demandas destes sejam pensadas e respeitadas, segundo as especificidades regionais onde vivem, sem reproduzir práticas e imagens pejorativas como costumeiramente se faz nas escolas por ocasião das comemorações do “Dia do índio”.

Sobre essa questão o texto “O que (não) fazer no Dia do índio”, de Marina Marcos alerta que:

É comum encontrar nas escolas comemorações com fantasias, crianças pintadas, música e atividades culturais. No entanto, especialistas questionam a maneira como algumas dessas práticas são conduzidas e afirmam que, além de reproduzir antigos preconceitos e estereótipos, não geram aprendizagem alguma. “O indígena trabalhado em sala de aula hoje é, muitas vezes, aquele indígena de 1500 e parece que ele só se mantém índio se permanecer daquele modo. É preciso mostrar que o índio é contemporâneo e tem os mesmos direitos que muitos de nós, ‘brancos’” diz a coordenadora de Educação Indígena no Acre, Maria do Socorro de Oliveira.¹⁸

Neste sentido, o uso de materiais multimídias, que ajudem na desconstrução de preconceitos e imagens, que contribuam para o exercício da cidadania e o respeito às

¹⁸ MARCOS, Marina Cândido. *O que não fazer no dia do índio*. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=1935>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

populações indígenas, exerce um papel importante por trazer maior dinamismo, seja por se distanciar da prática de reprodução de conteúdos ou por proporcionar aos alunos imagens do cotidiano contemporâneo de povos indígenas, despertando-os para novos questionamentos e outros conhecimentos que tragam novos “caminhos” para se debater a questão indígena em salas de aula, como destaca Makuxi:

Para muitos mal desinformados nós índios não vivemos mais na selva, aliás, meu povo o “makuxi” nunca vivemos na selva, pois somos de uma região de Lavrado. Outro sim, não vivemos mais “pelados”, mais não por acaso, esquecemo-nos de nossos trajes, eles estão em casa, guardado sempre a espera da hora certa.¹⁹

Dessa forma, analisar o site Índio Educa possibilita pensar o indígena a partir de práticas e discursos que questionam estereótipos, elaborando práticas de resistência ao trazer para o ciberespaço a proposta de informar e construir conhecimento de forma cooperativa, a fim de obter uma participação efetiva em uma sociedade cada vez mais tecnológica e que, ainda, não conhece, de fato, nossos povos indígenas.

Para tanto, destaca-se o papel da educação para que estes se tornem conhecidos e respeitados, tornando possível que nós, professores de História e tantos outros profissionais da educação, tragamos maiores contribuições para a questão da história indígena no Brasil, de forma a construir junto com os alunos mais que uma aula ou mera apresentação de conteúdo, mas sim uma importante pesquisa histórica a partir de documentos produzidos pelos próprios indígenas, sejam eles documentos escritos, vídeos-documentários, músicas, fotos,

¹⁹ MAKUXI, Alex. *O índio, os livros didáticos e o senso comum*. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=2035>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

pois “aprender criando é a regra, porque do contrário não é aprendido, é treinamento; não há troca, há imposição”.²⁰

Assim, importantes contribuições emergem no que diz respeito às questões de cidadania, para o “fazer” história, estimulando dessa maneira, os alunos a pensarem a relação passado/presente e não, apenas, estudar o passado pelo passado, entender que não temos a história e a cultura indígenas, mas sim, suas *histórias*, culturas e sensibilidades.

A temática nos desperta inquietações cada vez mais crescentes no contexto social atual, tendo em vista a necessidade e importância de falarmos das lutas e resistências indígenas ao longo da história, por muito tempo, foram “calados” em nome de projetos político-econômicos desde as primeiras experiências de colonização do Brasil. Dessa forma, os documentos produzidos por eles, disponibilizados no site, possibilitam que alunos, professores e outros segmentos de nossa sociedade repensassem o lugar que foi “inventado” para os nativos, historicamente, a partir de discursos europeizantes.

Destacamos, por fim, a importante contribuição do curta-metragem “Indígenas Digitais” que está disponível na categoria “Multimídia” do Índio Educa, podendo ser utilizado em sala de aula a fim de que os alunos possam conhecer como os integrantes de várias etnias indígenas, como a Tupinambá (BA), a Pataxó Hahahãe (BA), Kariri-Xocó (AL), a Pankararu (PE), Potiguara (PB), Makuxi (RR) e Bakairi (MT) relatam os usos que fazem de celulares, câmaras fotográficas, filmadoras, computadores e, conseqüentemente, da internet que vêm contribuindo, na opinião deles, na preservação de práticas

²⁰ MOSÉ, 2013, p. 83.

culturais desses povos, como podemos ver no relato do indígena a seguir:

Os nossos filhos se interessam por computador, por internet, por televisão e acaba esquecendo o nosso ritual, nossas festas, nossos costume, e eu acho que no momento que a gente fazendo um vídeo, um DVD, e guardando pra duma hora pra outra a gente chegar e chamar o filho, assim, já que ele tá ligado na televisão, tá ligado no computador, a gente coloca ali pra eles vê".²¹

Napolitano esclarece a prevalência do desejo desses povos em preservar sua cultura já tão afetada pelo feitiço de violência material e simbólico ao qual foram submetidos, sendo importante que os alunos tenham contato com estas novas possibilidades de pesquisa e documentos para ampliar seus horizontes de pesquisa. Conclui o autor:

[...] o uso de fontes audiovisuais e musicais pelo historiador pode ir além da 'ilustração' do contexto ou do 'complemento soft' de outras fontes mais 'objetivas' (escritas ou iconográficas), revelando-se uma possibilidade a mais de trabalho historiográfico.²²

Além disso, a internet contribui na comunicação entre diversas nações indígenas, dentro e fora do país, e torna-se um meio de luta e resistência indígena contra, principalmente, avanço do agronegócio, fator que fica claro na postagem de 22 de Julho de 2012, no site Índio Educa, e cujo título da postagem é "Indígenas e Internet: divulgação, propagação da cultura e denúncias (etno-jornalismo)".

A exploração das terras indígenas, o seu extermínio e a menção do capítulo da Constituição Federal, que reconhece os

²¹ Indígenas Digitais, 2010.

²² NAPOLITANO, Marcos. A História depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006. p. 238.

direitos originários sobre as terras que os nativos ocupam, é um assunto de grande importância para se entender e debater em sala de aula, para que os alunos reconheçam os conflitos envolvendo os povos indígenas e grandes proprietários de terras.

Este cenário leva a eclosão de embates entre indígenas e colonizadores, no entanto, a luta desigual provoca a morte de muitos nativos, outros foram capturados e escravizados pelos colonizadores portugueses. Sobre isto destacamos a fala de Makuxi:

E se perguntar se o “descobrimento” do Brasil foi consumado, responderei que sim, com a aprovação do Código Rural... ou Código Florestal, como queira chamar o descobrimento chega ao seu maior auge. E essa foi a única forma que encontrei pra concordar que o Brasil foi realmente descoberto em 1500.²³

Na atualidade, a questão do desmatamento para fins comerciais também recai sobre as questões ambientais, onde indígenas e ambientalistas denunciam a violência deferida sobre os indígenas nas disputas sobre as terras e as denúncias dos crimes ambientais ocasionados pelas atividades do agronegócio, dessa forma:

A produção ligada aos movimentos sociais urbanos e rurais que procuram registrar suas ações políticas e institucionais, constituindo-se num importante material de memória de lutas sociais e políticas que pode se transformar em documento histórico extremamente fecundo. [...] constituindo uma espécie de discurso audiovisual interno aos movimentos, livre de certos vícios ideológicos liberais, quase sempre hegemônicos do discurso da televisão comercial.²⁴

²³ MAKUXI, Alex. *Sim o Brasil foi descoberto em 1500!* Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=2015>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

²⁴ NAPOLITANO, 2006, p. 253.

Percebemos que essas questões dificilmente serão abordadas nos livros didáticos num cenário próximo, porém, nem por isso deixam de ser importantes para entendermos a história e a cultura dos povos indígenas no Brasil, seja no passado ou na contemporaneidade, pois “é bom que na escola se adquira o gosto pela política, não por meio de aulas expositivas, mas vivendo em um ambiente democrático, aprendendo a ser intolerante com as injustiças e exercendo sempre o direito à palavra”.²⁵

Assim, usar tecnologias torna-se uma forma de *resistência*, onde os indígenas encontram a possibilidade de se fazer presentes em um espaço cada vez mais dinâmico e abrangente, permitindo-lhes ter voz mais ativa, trocarem experiências com povos de outras etnias, em diversas regiões proporcionando a estes povos uma maior inclusão social e a possibilidade de intervir nos discursos de outros *sobre* eles e, assim, construir sua própria narrativa.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em: 10 jul. 2009.

_____. *Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em: 26 jan. 2016.

CERTEAU, Michel. *Invenção do Cotidiano*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

DOMINGUES, Ângela. Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemora-

²⁵ MOSÉ, 2013, p. 57.

ções dos Descobrimentos Portugueses, 2000. In: MARCIS, Teresinha. *A Integração dos Índios como súditos do rei de Portugal: Uma análise do projeto, dos autores e da implementação na capitania de Ilhéus, 1758-1822*. Salvador, 2013. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/13309/1/Tese%20Teresinha%20Marcis.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

GALLOIS, Dominique Tilki; CARELLI, Vincent. “Índios eletrônicos”: uma rede indígena de comunicação. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/tribo/sextafeira/pdf/num2/indio_elet.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2016.

KAINGANG, Laísa Erê. *A invisibilidade antes da Lei 11.645*. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=991>>. Acesso em: 15 jan. 2016.

LEVY, Pierre. *A máquina universo*. Porto Alegre: ArtMed, 1998.

_____. *Cibercultura*. Trad. de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Inteligencia Colectiva: por una antropología del ciberespacio*. Trad. de Felino Martínez Álvarez. Washington, DC, 2004.

MAKUXI, Alex. *O índio, os livros didáticos e o senso comum*. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=2035>>. Acesso em: 15 mai. 2016.

_____. *O índio, os livros didáticos e o senso comum*. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=2035>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

_____. *Sim o Brasil foi descoberto em 1500!* Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=2015>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

MARCOS, Marina Cândido. *O que não fazer no dia do índio*. Disponível em: <<http://www.indioeduca.org/?p=1935>>. Acesso em: 26 abr. 2016.

MOSÉ, Viviane. *A escola e os desafios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

NAPOLITANO, Marcos. A História depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2006.

PEREIRA, Eliete da Silva. *CiborguesIndígen@s.BR: Entre a Atuação Nativa no Ciberespaço e as (RE)Elaborações Étnicas Indígenas Digitais*, p. 1. Disponível em: <<http://docplayer.com.br/8890572-Ciborgues-indigen-s-br-entre-a-atuacao-nativa-no-ciberespaco-e-as-re-elaboracoes-etnicas-indigenas-digitais.html>>. Acesso em: 20 abr. 2016.

TAUREPANG, Sabrynna. *Será que estou lecionando discriminação?* <<http://www.indioeduca.org/?p=1089>>. Acesso em: 15 mai. 2016.

SANTANA, Bianca; ROSSINI, Carolina; PRETTO; Nelson de Lucca. (Orgs.). *Recursos Educacionais Abertos: práticas colaborativas políticas públicas*. Salvador: Edufba. São Paulo: Casa da Cultura Digital. 2012. Disponível em: <<http://www.rea.net.br/site/livro-rea/>>. Acesso em: 10 abr. 2016.

TIMBÓ, Isaíde Bandeira. O Livro Didático de História e a Formação Docente: Uma Reflexão Necessária. In: OLIVEIRA, Margarida Maria Dias de; STAMATTO, Maria Inês Sucupira (Org.). *O livro didático de história: políticas educacionais, pesquisas e ensino*. Natal: EDUFRN, 2007. Disponível em: <<http://www.thydewa.org/work/indio-educa/>>. Acesso em: 22 ago. 2016.

A MORTE E OS RITUAIS FÚNEBRES DOS TAPUIAS: UMA ESCOLHA NA PRÁXIS DOCENTE

Elisabeth Barros Nascimento Siqueira

Apresentação

A escolha de um novo olhar sobre a prática docente faz parte de nosso cotidiano como educadores. Não somos seres prontos e acabados, estamos em construção. E é por esse viés que na minha prática fui levada a trabalhar diversificados temas em projetos didáticos dos quais participei. No entanto, um em particular marcou a minha trajetória de educadora e pesquisadora.

No ano de 2005, em uma mostra cultural, realizada em uma escola pública no município de Lagoa Seca-PB, foi desenvolvido o projeto intitulado “A morte: rituais funerários”. A equipe do projeto baseou-se na leitura dos dois volumes da obra *O Homem diante da Morte*, de Philippe Àries, para investigar como os povos reagem diante da morte, a saber: os egípcios, os gregos, os cristãos e os nativos tapuias. Também foi trabalhado o corpo morto e o papel da ciência para o nosso distanciamento ou silenciamento gerado em torno do morrer e da morte.

Após anos da realização desse trabalho, alguns questionamentos surgiram no tocante ao tema da morte, especialmente, para os povos tapuias. Em virtude disso, este artigo busca apresentar um olhar acerca dos rituais fúnebres desses povos que podem ser incorporados à abordagem

pedagógica dos educadores. Dessa forma, é possível ir além do que os livros didáticos nos mostram (equivocadamente) e promover um ensino que reconheça e valorize a pluralidade étnico-cultural dos povos indígenas brasileiros. Para tanto, apresentaremos alguns conceitos e discussões acerca da morte e do morrer. Em seguida, através da observação de rituais fúnebres dos tapuias, verificaremos como eles relacionavam-se com a morte. Para finalizarmos, iremos relatar como foi realizada a leitura desse povo no projeto de Mostra Cultural.

A morte e o morrer

Em busca de decifrar esse desconhecido que nos perturba, que nos faz refletir sobre o porvir que nos espera, que nos espreita, recorreremos a Phillippe Ariès que se refere ao homem diante da morte, partindo do pressuposto de que uma atitude diante da morte é uma característica de uma civilização antiquíssima e prolongada, que remonta às primeiras eras, mas que está se perdendo sobre os nossos olhos. E nos dias atuais, vamos além. Essa atitude diante da morte está se redimensionando e construindo um lugar do morto. Por isso, em sua obra *O homem diante da morte*, o autor descreve o morrer que estava ligado ao sobrenatural, tornando a morte poética, e como numa visão do futuro o morto esperava seu fim por um aviso, por uma anunciação, até o lugar do morto, o sepultamento. Segundo o estudioso,

De fato, esse legado maravilhoso de épocas, em que era incerta a fronteira entre o natural e o sobrenatural, mascarou aos observadores românticos o caráter muito positivo, muito enraizado na vida cotidiana, da premonição da morte. Mesmo quando acompanhado de prodígios, considera-

va-se um fenômeno absolutamente natural que a morte se fizesse anunciar. (ARIÈS, 1981, p. 9)

Nota-se que o homem mergulha na fantasia do sobrenatural para fugir do seu destino inevitável, o morrer. Então, a premonição ou até mesmo a anunciação de seu fim era visto como algo melhor do que sofrer o algoz do inesperado. E ainda hoje percebemos isto nas mortes súbitas de crianças e jovens que tinham uma vida toda pela frente. Percebemos nesses casos, o enterro mais visto e visitado, a dor mais profunda e inigualável. Afinal, se espera a morte do idoso, daquele que viveu deveras, mas o inusitado, a morte repentina, assombra, amedronta e nos faz perceber o quanto somos vulneráveis a esse desconhecido, a essa que é nossa vilã, que pode nos tornar livre do homem perigoso de forma repentina, mas também pode tirar de nós nosso bem mais amado, a vida de quem amamos. Por isso,

a morte feia e desonrosa na Idade Média não é exclusivamente a morte súbita e absurda como a de Gaheris, mas também a morte clandestina que não teve testemunhas nem cerimônia, a do viajante na estrada, do afogado no rio, do desconhecido cujo cadáver se descobre à beira de um campo, ou mesmo do vizinho fulminado sem razão. Não importa que ele fosse inocente: a morte súbita marcava-o como uma maldição. (ARIÈS, 1981, p. 12)

Isto é perceptível nas frases ditas durante o velório ainda no nosso cotidiano, o quanto essa nossa vilã é vista como terrível; o quanto está se tornando banal, embora ainda temida, pois mesmo crendo em uma vida após a morte, temos receio, desejando retardar o que biologicamente é inevitável. Mas a visão sobre a morte e os rituais fúnebres que a cerca vai sendo redimensionada, e esse homem que distancia a morte e

os mortos de si, vai a partir da crença numa vida pós-morte e na morte dos mártires, enxergar essa nossa vilã como uma passagem para encontrar seu lugar no Paraíso.

No segundo volume de sua obra, Ariès começa expondo que a morte domada presente na Idade Média dará lugar à morte selvagem. A partir dessa leitura, perceberemos que a morte está ao nosso lado; ela não só nasce com a vida como duela com ela. Desde o nosso nascimento, começamos esse duelo, essa luta incessante e, mesmo não conversando sobre ela, ou tentando evitar pensar sobre, estamos desejando vencê-la. E “a arte de morrer é substituída pela arte de viver” (1981, p. 329). O autor ainda nos informa que a partir da Renascença vai se conceber novas formas de enxergar a morte e surgem novos comportamentos diante das virtudes e dos vícios.

E o homem dos tempos modernos começou a sentir reticências em relação ao momento da morte. Uma reticência jamais expressa, provavelmente jamais claramente concebida. Ela foi a fase final de uma tendência a enfraquecer esse momento outrora privilegiado, e isso graças às igrejas, por intermédio dos seus livros de piedade, numa época em que eram multiplicados pela imprensa. (p. 344)

E o que enxergamos com isso? Como estaria esse olhar sobre a morte e o morrer? Bem, a partir desse momento a morte estaria junto do familiar, embora que seja por pouco tempo, já que hoje após apenas alguns dias de reclusão do agito da sociedade, busca-se retornar a vida cotidiana como se pudesse deixar o morto longe de si apenas nas lembranças, nas fotografias, nas saudades. E podemos ir além, criaram-se as chamadas funerárias que não só cuidam de você durante a vida, mas preparam o defunto para o seu último momento no mundo dos vivos. E a cada dia são mais sofisticadas,

maquiando a própria face da morte. Deixamos de ver o defunto pálido de lábios roxos e enxergamos um corpo maquiado como se estivesse vivo. Mas apenas por algumas horas, já que apenas soma-se a quantidade de óbitos do lugar. E nós? Bem, continuaremos o nosso cotidiano, a vida dos vivos. Segundo o autor Ariès (1981, p. 344), “a morte foi então substituída pela mortalidade em geral, quer dizer, o sentimento da morte, outrora concentrado na realidade histórica de sua hora, ficava de ali por diante diluído na massa inteira da vida e perdia assim sua intensidade”.

E para onde vai esse morto? O estudioso nos fala sobre cemitérios públicos entre católicos e protestantes e a simplificação dos funerais, mostrando que é perceptível nos séculos XVI e XVII uma mudança na localização dos cemitérios. Isto porque havia entre católicos e protestantes uma disputa em torno do lugar dos mortos. Enquanto os primeiros desejavam os protestantes longe desse lugar, os últimos desejavam ficar próximos de seus parentes falecidos. Contudo, essa querela vai tomando novas proporções e o lugar do morto a partir de um determinado contexto histórico vai sendo construído, mostrando que, se estudarmos os cemitérios, veremos uma separação entre ricos e pobres, na morte. Segundo Ariès, analisando Sponde, a ruptura entre igreja-cemitério vai sendo consolidada e na cidade isso se tornaria mais evidente.

Ariès (1981, p. 440) nos diz que “os homens, tais como os percebemos na História, nunca tiveram realmente medo da morte. Não há dúvida de que a temiam, sentiam certa angústia diante dela e o diziam com tranquilidade. Mas essa angústia nunca ultrapassava o limiar do indizível, do inexprimível”. Mas, ele nasceu e, segundo o autor, transbordou para fora do

imaginário e penetrou a realidade vivida. E apesar de ainda hoje tentarmos apaziguar as perdas sofridas, a morte penetra e nos assombra não como de outrora, mas tão vil como a dor que nos assola.

Pensando acerca da morte e do morrer na contemporaneidade, buscamos autores que nos mostrassem como foi possível conceber a morte como a desgraça maior para o homem contemporâneo. Desse modo, nos debruçamos sobre o texto *A morte: uma abordagem sociocultural*, de Júlio José Chiavenato, que nos informa que “de certo modo a primeira grande revolução intelectual da humanidade foi a passagem da mentalidade mítica dos homens primitivos para uma visão mais racionalizada sobre os fenômenos da natureza, mesmo que explicados pela religiosidade” (1998, p. 15).

E para isto, Chiavenato faz a trajetória da morte dividindo-a em *a morte vivida* e *a morte pensada*. O autor nos mostra como se deu o enterro dos primeiros mortos e informa que as primeiras sepulturas conhecidas datam de 35 mil anos a. C., onde se verificou que “o Homo sapiens enterrava seus mortos sentados, os braços envolvendo os tornozelos. É provável, no entanto, que bem antes disso já existisse a preocupação com o destino do morto” (p. 12) e que era possível distinguir, desde que o homem se atentou para o ritual funerário, quatro tipos de processos, os quais foram sendo redimensionados ao longo do tempo. Segundo ele, os gregos

aparentemente não temiam a morte. Os cadáveres não mereciam tratos especiais, tendo em vista outra vida. Quase sempre cremados como medida de higiene. A maioria dos gregos acreditava que os mortos iam para o Hades, uma região sem luz, debaixo da terra, em nada parecida com a ideia de céu e de inferno das religiões modernas. (CHIAVENATO, 1998, p. 15)

Pode-se perceber que é quando aparece a vontade dos deuses que começa a surgir o embrião do medo. O autor nos diz que “é o desejo de ser imortal que cria o medo da morte, e não o contrário” (p. 16). Verificamos aí que o medo da morte está ligado a uma questão religiosa, a algo ligado ao metafísico, ao sobrenatural. Percebe-se que a morte assola nosso imaginário e como que uma forma de extirpá-la, falamos sobre, desejando ficar longe desse morrer, desse medo fúnebre. Outro aspecto analisado por Chiavenato corresponde aos modos de morrer e de enterrar, pois

entre 40 mil e 30 mil a.C., os mortos eram enterrados em covas conjuntas ou individuais, sentados, com pernas e punhos amarrados, ou “enovelados”, como fetos. Essas sepulturas são conhecidas e estudadas a séculos. As mais antigas estão nas cavernas de Qafaz, em Israel, e tem cerca de 40 mil anos. (CHIAVENATO, 1998, p. 34)

Chiavenato expõe a chamada individualização da morte, colocando o Século XV como marco desse processo. A preocupação de deixar um testamento e essa individualização, segundo o autor, será mais radical entre os protestantes e, por isso, o medo da morte vai se acentuar. Não parando por aí, o autor ainda cita a disputa pelo moribundo que vai desde a relação da Igreja até o médico, como se o defunto fosse um bem valioso a ser disputado e essa mudança vai percorrer do século XIV ao XVII, se consolidando no século XVIII.

Constata-se aí que a percepção sobre a morte e a necessidade de enterrar os mortos está no pensamento humano há muito tempo e, seja ela religiosa ou até mesmo ligada à higiene, não se deve descartar, pois é motivo de estudo e isto para o historiador é uma fonte de leitura, um motivo para

vermos que é possível descrever sobre a morte. Ela se encontra no campo sociocultural e nos revela como o homem enxerga o morrer e, ainda, que é possível buscar romper essa fronteira e estudar aspectos que não eram ainda trabalhados pela historiografia tradicional.

Assim, a partir do artigo de Paulo Henrique Muniz, *O estudo da morte e suas representações socioculturais, simbólicas e espaciais*, pode-se verificar que a morte deve ser estudada através de suas manifestações culturais e que falar sobre ela é encará-la como algo cultural e possível de ser lido. Como bem aponta Muniz (s./d., p. 160), com o surgimento da chamada “história das mentalidades”,¹ o historiador “apoiado por disciplinas como antropologia, sociologia, filosofia, psicologia etc., arrisca-se a estudar aspectos até então obscuros do passado da história social e ou da história cultural”. Desse modo, o encarar a morte é algo cultural que ultrapassa fronteiras e que vai além de conhecimento, deixando-nos no limiar entre o conhecido e o desconhecido.

Os tapuias e os rituais de morte

A princípio, a pesquisa sobre os tapuias nos surpreendeu deverás já que achávamos que não havia bibliografia sobre os mesmos que nos desse suporte para tentar responder a essas indagações. Todavia, nos deparamos com a tese *Cariri e Tarairiú? Culturas Tapuias nos sertões da Paraíba*, de Juvandi de Souza Santos, que aborda não só como esses grupos étnicos

¹ Para José D’Assunção Barros, *os historiadores das mentalidades* vieram a constituir uma espécie de vanguarda da tendência da Nova História da segunda metade do século XX em se abrir mais audaciosamente para o estudo da complexidade humana. Vide: BARROS, José D’Assunção. História e saberes Psi: considerações interdisciplinares. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2011v8n2p252>>. Acesso em: 12 mar. 2015.

tratavam a questão da morte, mas também como eram vistos pelo olhar do outro. Essa tese nos fez mergulhar por definições, fontes e investigações que nos possibilitou, não apenas ver os tapuias como o estranho, o diferente, já descrito nas obras e pinturas de época, mas perceber que esses grupos étnicos foram resistentes ao invasor que tentou de várias formas aculturá-los ou até mesmo extirpá-los, considerando esses povos inferiores, bestiais.

Verificamos ainda que o termo utilizado e que define TAPUIA está associado ao olhar do outro que enxerga o que ver e tenta defini-lo a partir de si; nomeando o lugar e o outro através de suas próprias definições. Recorrendo a vários autores, Santos expõe que os Tapuias foram nas mais diversas leituras vistos como nativos independentes, selvagens que não se deixaram domesticar, possuidores de línguas isoladas e que, diferentemente dos Tupis, não se deixavam dominar, mantendo sua agressividade e, por isso, sendo vistos pelos outros como bárbaros, e no extremo dessa definição, como inimigos.

A partir de uma leitura de Simão de Vasconcelos, Juvandi de Souza Santos (2009, p. 224) nos mostra que “os Tapuias falavam mais de cem línguas e eram vistos como povos selvagens, aguerridos e fazedores de guerra, inimigos conhecidos de todas as outras nações indígenas e de algumas das suas próprias” e, por isso, eram “conhecidos pela alcunha de contrários ou inimigos”. Santos ainda apresenta a definição de outro pesquisador que compreende o termo como algo construído historicamente:

Pedro Pontuni (2002: 68), de forma contundente, coloca que o termo Tapuia não pode ser compreendido apenas como um simples etnônimo, mas sim, uma terminologia históri-

ca construída desde tempos remotos pelos que habitavam o Litoral na época do contato, os Tupis, que possivelmente expulsaram em tempos incertos; servem, também, como uma espécie de divisor territorial entre os do Litoral (Tupi) e os dos Sertões, no caso específico da Paraíba os Cariris e Tarairiús. (SANTOS, 2009, p. 224)

Expondo essas definições, Santos preocupa-se em ressaltar que os Tapuias eram vistos tanto na visão dos Tupis e até mesmo dos colonizadores a posteriori como indolentes, hostis, que não aceitaram pacificamente a colonização, a escravidão tentada pelo outro. Este de forma violenta deixava clara sua aversão a esse nativo, descrito em imagens e palavras, como o nativo não pronto a se converter, associado ao selvagem hostil, violento e bárbaro que, se não aceitasse a “conversão”, deveria ser extirpado, afinal sua presença contaminava e incitava outros.

Ainda preocupando-se em definir o termo, o autor recorre à visão de Cardim (1978) que diz serem os Tapuias a face antagônica dos Tupis, esses últimos que deixaram se aculturar, enquanto que os primeiros resistiram. Para tanto, ele preocupa-se em frisar que

A literatura e os documentos da época colonial do Brasil, bem como as representações pictóricas dos pintores da época, em telas que mostram os índios, quase sempre europeus que buscavam criar um estereótipo sobre os índios para justificar a conquista, fossem através das guerras ou pela imposição da fé cristã, viam esses índios como bárbaros. Para isso sempre mostraram seus aspectos belicosos e seus rituais vistos como cruéis e ligados ao demônio, sendo comum a representação do canibalismo, símbolo maior da selvageria do índio brasileiro. (SANTOS, 2009, p. 227)

Nota-se dessa forma que a construção do outro, tão falada em Sartre,² quando se refere ao outro como sendo o nosso inferno, denuncia o quanto somos incapazes de ler os códigos e signos do outro sem tentar introjetar nele nossos valores, definições e frustrações e pecamos, pois, não desejando ler esses códigos, somos mais que o outro, que deve de forma sutil ser eliminado, como diria *Game Over*. E a nossa nova partida é a partir de ver, sentir e perceber o outro e ele se perceber através de nós, eliminando qualquer indício que nos faça enxergar nesse estranho, exótico que definido por nós como nosso inferno. No caso aqui, os Tapuias seriam definidos pelos Tupis e colonizadores como seus infernos, sendo inimigos e, para que o percurso da conquista tenha seu curso normal nesse momento, os Tapuias deveriam ser eliminados, afinal o seu perfil humano, sua cultura (vista pelo colonizador como povo sem rei, sem fé e sem lei) era um empecilho. Como diria “Joan Nieuhof (1942) os Tapuias como verdadeiros assassinos, piores do que todos os outros brasileiros, ou seja, mais sanguinários do que os Tupis do litoral. Selvagens” (SANTOS, 2009, p. 227).

Em contrapartida, Santos não deixa de elencar críticas a autora citada por ele, Berta Ribeiro, dizendo que ela cai na mesma armadilha de tantos cronistas ao mostrar uma visão eurocêntrica, pecando em não enxergar a cultura desses povos em suas nuances, mas como já havíamos dito de si mesmo.

A tese *Para além das armas: outras formas de resistência indígena frente à expansão portuguesa na Capitania do Rio Grande*, de

²Baseado no artigo de Silvio Gallo, *Eu, o outro e tantos outros: alteridade e filosofia da diferença*, o tema do outro colocado pelo filósofo Jean Paul Sartre que afirmou que o inferno são os outros e a filosofia hegemônica que atribui o outro a algo que eu mesmo construo. Para isso, Silvio expõe que na filosofia de Sartre o outro está em destaque e a relação com o outro é conflituosa e o filósofo identifica dois níveis de atitudes possíveis perante o outro: um ligado ao amor, a linguagem e ao masoquismo e o outro a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo.

Itamazeo T. do Lago Moura, nos relata sobre a resistência Tapuia à colonização do branco, mostrando na chamada Guerra dos Bárbaros ou Açu uma das características marcantes desse grupo étnico: não se deixar dominar. O autor expõe que os Tapuias seriam “diferentes dos potiguares, pertenciam a uma complexa quantidade de grupos, troncos linguísticos diferentes, vivendo assim na parte mais interiorana da capitania, conseqüentemente havendo assim o menor contato entre eles e os colonizadores” (MOURA, s./d., p. 2).

Outra definição, retirada do trabalho *Texto Especial As Lágrimas de Cunhaú*,³ de Schalkwijk, informa que “para os holandeses, os tapuias significavam um bando de aliados meio inconstantes, pois era um povo muito independente, que não aceitava ordens de ninguém, mas decidia por si o que era melhor para sua tribo” (SCHALKWIJK, 2000, p. 109).

Para encerramos, não devemos deixar de citar outros autores que leem os tapuias e explicam sua definição como uma forma de facilitar o antagonismo entre os povos que se deixaram dominar e os que resistiram à dominação. Dentre eles, Marcos Felipe Vicente, no texto *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas Fronteiras da Colonização*, informa que “no Brasil, os portugueses, na tentativa de simplificar a identificação dos nativos, elaboraram uma classificação que os dividia em dois grupos principais: Tupi e “Tapuia” (VICENTE, 2011, p. 18).

Santos Júnior, nos informa que os Tapuias foram atribuídos não só apenas a um lugar geográfico, mas há uma diferenciação linguística.

Bem além dessa resistência visível nos discursos de cronistas pesquisadores sobre os Tapuias, no livro *Descrição*

³ Esse texto foi publicado originalmente na revista *Ultimato*, em maio e junho de 2000.

Geral da Capitania da Paraíba, de Elias Herckmans, constatamos que esse povo fora visto como o estranho, o diferente; em nosso ver como o outro que é descrito, lido e relido, como o que causa espanto e admiração, medo; o estranho que causa pânico e que para o momento histórico descrito deveria ser eliminado, pois poderia ser empecilho para a conquista. Segundo o relato do livro, Tapuias seriam “um povo que habita no interior para o lado do ocidente sobre os montes e em sua vizinhança, em lugares que são os limites os mais afastados das Capitâneas, ora ocupadas pelos brancos, assim neerlandeses como portugueses. Dividem-se em várias nações.” e continua dizendo que esses são errantes, ou seja, “não tem lugares certos, ou aldeias onde morem; vagueiam, ora demorando-se em um sítio, ora em outro” (HERCKMANS, s./d., p.38-39).

No que diz respeito ao ritual de morte praticado pelos nativos do Brasil, constata-se que havia várias formas de se dar destino ao morto, desde o sepultamento (em fossas e urnas), lançamento em rios, incineração, até o endocanibalismo.⁴ O mais comum seria o sepultamento em fossas abertas nas proximidades das aldeias ou nas cavidades naturais. A dissertação de mestrado de Juvandi de Souza Santos, intitulada *Práticas funerárias e cultura material nos sertões da Paraíba: a necrópole sítio pinturas I, em São João do Tigre também*

⁴ Partindo da perspectiva da autora Maria Helena Magalhães Sarmento Afonso, verificamos que endocanibalismo significa canibalismo interno, e ocorre quando pessoa ingere a carne de outra pessoa pertencente a seu próprio grupo, sendo essa qualidade de membro baseada na família, sociedade, cultura e tribo. O endocanibalismo tem como finalidade a adoração, respeito e luto aos mortos, ou como ocorre o desejo de adquirir características de um ente querido. Também pode ocorrer o desejo que o morto viva através da pessoa que o ingere. Vale salientar que O endocanibalismo não tem a violência do canibalismo, pois não ocorre para saciar a fome, mas sim para saciar o espírito e louvar o morto. Para maiores informações, vide: AFONSO, M. H. M. S. *Como a Morte é Vista por diferentes culturas*. Disponível em: <<http://www.indikabem.com.br/cultura/ampliando-horizontes-ritos-de-passage-mo-a-morte-e-vista-por-diferentes-culturas>>. Acesso: em 26 mar. 2015.

apresenta a visão dos Tapuias Cariri e Tarairiú a respeito da morte, mostrando como esses faziam o ritual funerário e ressaltando que os costumes indígenas em sepultar seus mortos eram extremamente heterogêneos.

A prática do endocanibalismo pelos tapuias foi exposta por pintores da época, como cita Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona em sua obra *Os Tupis e os Tapuias de Eckhout: O declínio da imagem renascentista do nativo*.

Na tela da *Mulher Tapuia*, somos apresentados a uma índia nua, coberta por um tufo de folhas, segurando com uma faixa na sua cabeça um cesto de fibras vegetais. No interior do cesto aparece uma cuia feita com o fruto do cabaceiro e uma perna humana decepada, que, pelo tamanho, parece ser de um adulto. No seu braço esquerdo leva alguns ramos de folhas, e ainda se pode apreciar uma pulseira de sementes. Da mesma forma que o *homem Tapuia*, calça sandálias de fibras vegetais. Na mão direita empunha uma mão cortada.⁵

O ritual funerário diferenciava-se de acordo com o grupo tapuia. No caso dos Tapuias Tarairiús, segundo a xilogravura de Thevet em que aparece a inumação de um nativo Tupinambá, temos uma ideia de como o processo ocorria, ao menos entre os Tupis e alguns grupos Tapuias: abertura de cova, atividades ritualísticas diversas e se o indivíduo era um Cacique, por exemplo, o cadáver era lavado, ungido de mel, pintado, recoberto de fios de algodão, vestido de plumas e outros adornos, além do enxoval que nada mais era do que os seus pertencentes. “Em quase todos os sepultamentos escavados até o momento, bem como na literatura, há evidências de que algo era feito para que a terra não tocasse o corpo” (SANTOS, 2009, p. 184). Nesse trecho, observamos que os Tapuias Tarairiús obedeciam a um

⁵Cf. *Revista Varia Scientia*. História, Belo Horizonte, v. 24, n. 40, p. 591-612, jul/dez 2008.

ritual, cuja preocupação era de o morto não tocar a terra. Outro ritual citado está associado ao que trabalhamos na Mostra Cultural, ligado ao chamado endocanibalismo.

Santos (2009, p. 674) expõe que “de acordo com a maioria dos cronistas e estudiosos, os índios do grupo Tarairiú foram enquadrados no tronco lingüístico-cultural Macro-jê, ou simplesmente jê. Nesse sentido, Cariris e Tarairiús seriam aparentados ou teriam certas afinidades culturais”. O autor ainda se preocupa em montar um quadro para mostrar as diferenças entre os Tapuias Cariris e os Tapuias Tarairiús, informando que os primeiros “não eram antropófagos; enterravam os mortos em covas e igaçabas”, enquanto que os segundos praticavam uma atividade ritualística com os indivíduos mortos denominada de endocanibalismo, em que consistia em comer os indivíduos do seu grupo que morressem” (ibid., p. 674). Esse ritual de endocanibalismo é descrito por Elias Herckmans, em *Descrição da Capitania da Paraíba*, no tópico *Breve Descrição dos costumes dos Tapuias*. Ele que nos mostra a estatura corporal, os costumes com o cuidado do corpo, a visão do casamento, preocupa-se também em descrever o ritual de endocanibalismo, informando que:

Se morre alguém deles, seja homem ou mulher , sendo morto, comem-no, dizendo que o finado não pode ser melhor guardado ou enterrado do que em seus corpos, e isto fazem do seguinte modo. Tomam o cadáver, lavam-no e esfregam-no bem, fazem um grande fogo sobre o chão, acima do qual põem o corpo e deixam-no assar bem. Logo que esteja bem assado, o comem com grande algazarra e lamúrias. Às vezes não o podem todo, então guardam o resto para ocasião oportuna, especialmente os ossos que, depois de queimados, pisados e reduzidos a pó misturam com sua farinha e assim o comem. Os amigos (parentes) mais próximos do morto, quer seja homem ou mulher, cortam o

cabelo, em sinal de que deploram a morte de seus amigos. O berreiro e as lamentações dos amigos perduram somente até que o cadáver tenha sido comido. (HERCKMANS, s./d., p. 43)

No que se refere às crianças nascidas mortas, os Tapuias as comem igualmente indicando que esse ritual é o melhor destino do morto. Santos Júnior nos informa que “as índias tapuias quando estava grávida não poderiam ter relações com o marido (ele coabitava com outra) e as crianças que nascessem mortas seriam devoradas pelos pais. Após o nascimento da criança (dentro das matas), a mãe cortava-lhe o umbigo e devorava, juntamente com a placenta.” (SANTOS JÚNIOR, s./d., p. 34).

Assim ao estudarmos o ritual praticado pelos Tapuias referente à MORTE, questões assolam a nossa mente. Até que ponto esse ritual serviria como forma de extirpar o medo da morte e a perda do ente querido? Até que ponto os costumes de comer o ente querido ficou nas populações posteriores, já que ainda hoje ao enfrentarmos o morrer percebemos esse comer o defunto na visita ao morto nos funerais, na qual há o ritual do lanche, do cafezinho enquanto se vela o defunto? Mas de uma coisa temos certeza, os Tapuias eram singulares, seu ritual fúnebre chama a atenção e seu enfrentamento seja da morte, seja do inimigo colonizador, tornou-os singular, marcando a história dos nativos que resistiram aos feitos dos colonizadores. E não se pode generalizar o termo Tapuia, mas buscar a especificidade desses grupos étnicos que marcaram a história do povo brasileiro.

Como diria Carlo Ginzburg,⁶ escrever sobre os Tapuias é buscar um pedacinho de nós na história do Brasil, sentindo parte dessa história a partir dos indícios, dos resquícios, fragmentos. Afinal, o historiador termina por escrever algo que está próximo a si. No caso daquela que pincela a história dos Tapuias de resistência, tratar sobre os tapuias é relembra parte da história da minha bisá Antônia Verônica, chamada de Mãe Velha, que saiu de Teixeira na Paraíba em fuga para a região de Alagoa Nova, se somando aos índios bultrins, primeiros nativos da cidade de Lagoa Seca-PB.

A prática em sala de aula

Nesse mostramos que é possível construir uma ponte entre teoria e prática e fizemos isso graças a alunos brilhantes que também abraçaram nossas aulas. Assim, percebemos que o educador pode fazer a diferença, pode, sim, construir o novo nos escombros do velho e que, apesar de sabermos que muitos não desejam aprender, temos que pensar e saber que o conhecimento ultrapassa os muros de uma escola, de uma universidade. Aprender a aprender é uma viagem em que o passageiro precisa estar atento ao desejo e mergulhar nesses encontros e desencontros e, assim, fizemos. Mergulhamos na leitura de textos acadêmicos para construir uma nova face da Mostra Cultural. Meus educandos do Ensino Médio abraçaram a ideia de trabalhar com a MORTE e como outros

⁶ O historiador e antropólogo italiano Carlo Ginzburg expõe que é possível se construir história a partir de indícios. Ele abandonou completamente o conceito de “mentalidade”, substituindo este pelo conceito antropológico de cultura popular. Para maiores informações, vide: LIMA, Jose Adil Blanco de; LEITE, Renato Lopes; LIMA, Henrique Espada. Das mentalidades à micro-história cultural: a trajetória de Ginzburg. In: _____. *A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 301.

povos encaravam o morrer. Nesse sentido, fizemos grupos de estudos acerca de textos que iríamos expor em nossos discursos. Os alunos mergulharam na leitura dos dois volumes da obra *O homem diante da morte*, de Phillipe Ariès e, desse modo, começamos a construir o texto que seria apresentado através de um espetáculo. Recorremos também a outros textos que nos informavam sobre a Morte na Grécia Antiga, no Egito e à obra *Descrição Geral da Capitania da Paraíba* para trabalharmos os Tapuias.

Montando o espetáculo, além desses povos citados, construímos um labirinto na sala de aula com TNT e fios e começamos a traçar o espetáculo. O aluno Denizar Veras preocupou-se em construir o labirinto que foi montado com TNT preto; e durante o percurso construímos um local que o narrador contaria a história da morte e como esses povos encaravam o morrer. O labirinto começava com os povos da antiguidade, seguia com os nativos (nesse caso, podemos contar com o material como urna funerária, arco e flechas, barca, emprestado pelos freis franciscanos do Convento Santo Antonio em Lagoa Seca); depois desse o labirinto prosseguia com o corpo morto trabalhado pelo autor Phillipe Ariès, recorremos a fotos cedidas por uma estudante de enfermagem IML (Instituto Médico Legal) fotografias que mostravam pessoas mortas. Também trabalhamos o Cristianismo. O labirinto terminava com o velório. Recorremos à música de fundo para dar ao ambiente uma sensação de medo e de estranhamento ao visitante.

Em janeiro do presente ano, alguns dos alunos participantes desse projeto nos forneceram depoimentos escritos, mostrando suas impressões sobre o trabalho realizado.

Dentre eles, a educanda Eliane Cabral descreve o projeto dessa forma:

Em 2005 eu e meus melhores amigos participamos da nossa última amostra cultural escolar era o fim do tão sonhado terceiro ano e dali em diante cada um de nós seguiríamos rumos diferentes era a nossa despedida de todas as manhãs juntos então decidimos fazer algo impactante para a época, mas que ao mesmo tempo nos divertisse muito! Sendo assim decidimos falar de um assunto muito pouco comentado “A Morte”.

No percurso do labirinto, o visitante pode observar como cada povo encarou e encara a morte. A princípio a experiência entre os educandos mostrava que é possível cruzar história e teatro e fascinar o público; é possível perceber o texto, construído pelos alunos através de sua análise das obras citadas, criando vida; e mais é possível sim fazer a diferença na sala de aula e marcar, como disse o educando Washington Gonçalves que foi o narrador naquele projeto de Mostra Cultural:

Há sem dúvida para mim foi uma alegria, uma satisfação de estar participando daquele projeto, só para se ter uma ideia, a narrativa naquele projeto fez com que eu passasse a gostar mais de História e passei a ter na professora Elisabeth Barros uma referência e pude se espelhar entendendo melhor as discussões naquele momento.

O educando teve acesso a todo o texto e foi narrando a trajetória que tomava conta do imaginário do visitante que cruzava cada parte do labirinto e, segundo ele, ao chegar no espaço dedicado aos nativos Tapuias, o visitante passava por um estranhamento e, quando os educandos que ficaram nesse espaço descreviam o ritual de antropofagia praticado pelos Tapuias, o medo e a curiosidade em continuar no labirinto

assolava o imaginário. Nesse trecho do labirinto construído, os educandos trajados de nativos começavam a descrição contida na obra de Elias Herckmans *Descrição Geral da Capitania da Paraíba* que já citada anteriormente informava assim:

Se morre algum deles, seja homem ou mulher, sendo morto, comem-no, dizendo que o finado não pode ser melhor guardado ou enterrado do que em seus corpos, e isto fazem do seguinte modo. Tomam o cadáver, lavam-no e esfregam-no bem, fazem um grande fogo sobre o chão, acima do qual põem o corpo e deixam-no assar bem. Logo que esteja bem assado, o comem com grande algazarra e lamúrias. Às vezes não o podem todo, então guardam o resto para ocasião oportuna, especialmente os ossos que, depois de queimados, pisados e reduzidos a pó misturam com sua farinha e assim o comem. Os amigos (parentes) mais próximos do morto, quer seja homem ou mulher, cortam o cabelo, em sinal de que deploram a morte de seus amigos. O berreiro e as lamentações dos amigos perduram somente até que o cadáver tenha sido comido. (HERCKMANS. S./d., p. 43)

Em discussão com os alunos na sala de aula temos a possibilidade de descrever o ato de morte praticado pelos Tapuias descrito por Elias Herckmans e questionar a visão do governador acerca do outro e do seu ato sobre a morte, comparando a morte nos Tapuias e a morte vista pelos conquistadores que, apesar de ter sido descrita no labirinto, não associava um ao outro, colocando o ato de comer o outro como algo que causa medo. Mas, expor sobre os Tapuias quebrando estereótipos, ressignificando.

Ao educador cabe desconstruir essa visão do outro ligado ao diabólico e expor que a história, a partir da chamada

Escola dos Annales,⁷ possibilitou que o historiador pudesse ler outras fontes e construir outros discursos acerca do que não era trabalhado na historiografia tradicional. A nova história nos dar arcabouço para trabalharmos não só fontes ligadas a documentos oficiais, mas encarar a fotografia, o cinema, o teatro como um olhar que se constrói a partir de uma escolha. Hoje é possível fazer novos cortes e buscar nos escombros do velho, a possibilidade de se trabalhar com vozes silenciadas, com as minorias e, no nosso caso, com a morte e os rituais fúnebres de um povo que o branco europeu tentou silenciar, criando imagens e discursos desses a partir do que achava correto.

Os Tapuias, povo aguerrido, que na Guerra dos Bárbaros se mostra nas crônicas e nas imagens com peculiaridades, que nos faz pensar se que todos fossem assim, o encontro desigual entre europeus e nativos poderia ter sido diferente e uma nova história teria sido construída. Todavia, são apenas pensamentos já que na realidade os Tapuias é que foram silenciados, marcados com ácido e perfumados com enxofre na história da formação do povo brasileiro.

Notamos, assim, que os Tapuias vistos pelos tupis e pelos colonizadores como bestiais, na realidade resistiram e tentavam preservar seus costumes. Ao estudarmos o passado a partir desse novo olhar e com base na Lei 11.645/08, podemos, sim, fazer novas ressignificações e mostrar a resistência de um povo que apesar de ter sido silenciado, vive em cada um de nós.

Constatamos que o educador pode, sim, fazer a ponte entre a teoria e a prática ao trabalhar a temática indígena na

⁷A Escola dos Annales foi um movimento de renovação da historiografia iniciado na França do final da década de 1920, com a fundação, por Marc Bloch e Lucien Febvre, da revista *Anais de História Econômica e Social*. Para maiores informações, vide: *Escola dos Annales: 1ª, 2ª, 3ª geração*. Disponível em: <<http://historyfoco.blogspot.com.br/p/escola-dos-annales1-2-3-geracao.html>>. Acesso em: 01 jun. 2015.

escola, observando suas colocações, buscando não cair no erro de generalizar conceitos e, desse modo, expor que é possível ler o outro sem ignorar seu lugar no mundo, partindo do diálogo intercultural mostrando experiências em escolas públicas no contato com o outro, colocando professores, alunos e grupos indígenas próximos e se percebendo nessas novas nuances.

Considerações finais

Partindo das discussões realizadas, verificamos que as indagações sobre a morte é algo que vai percorrer toda a nossa existência, seja afirmando ou negando o nosso medo de enfrentar esse desafio que começa ao nascer. Bem, a leitura de Ariès apenas nos faz perceber que no passado o homem sempre questionou o seu lugar no mundo e que seja branco, negro ou indígena, acima de tudo, somos seres humanos que buscam de uma forma ou de outra, no mundo dos vivos ou dos mortos, um *porquê*. E os Tapuias onde entram nisso? Com a sua singularidade quanto ao ritual do endocanibalismo, eles nos amedrontam a princípio e nos questionam até que ponto somos resistentes à morte ou assimilamos a nossa ancestralidade para nos conformarmos com o morrer.

Definir a morte, definir os Tapuias e seu lugar no mundo é um desafio de uma nova visão de mundo que vai sendo construída nesse século. Deparamo-nos com o desafio de pensar a nossa igualdade a partir de nossas diferenças, a partir de nossa diversidade, desejando expor as novas gerações como é possível enxergar o outro sem atribuir definições prontas e acabadas.

Por isso, ao verificarmos como os Tapuias foram vistos nas mais diversas leituras como nativos independentes, selvagens que não se deixaram domesticar, possuidores de línguas isoladas e que, diferentemente dos Tupis, não se deixavam dominar, também foram lidos pelo outro como o estranho, aquele que devora os próprios entes queridos, que causa estranhamento.

Como diz Certeau em *Escrita da História* “Quem é o outro, eu é o outro”. Logo, os tapuias precisam ser lidos nas suas particularidades. Os “outros” que os leram, lhes colocaram em um lugar marginal na história, definindo-os a partir de seus próprios códigos para legitimar uma conquista, um lugar na história. Cabe a nós a partir desse novo olhar e com base na lei 11.645/08 construir novos embates e novas possibilidades de trabalhar na sala de aula esse povo que por muito tempo foi silenciado.

REFERÊNCIAS

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Trad. de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981. v. I.

_____. *O homem diante da morte*. Trad. de Luiza Ribeiro. Rio de Janeiro: F. Alves, 1981.v.II.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Trad. de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. Michel. *A Invenção do Cotidiano*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

CHIAVENATO, Júlio José. *A morte uma abordagem sociocultural*. São Paulo: Moderna, 1998.

HERCKMANS, Elias. *Descrição Geral da Capitania da Paraíba*. João Pessoa: Editora Distrito Industrial, 1982.

HILLMAN, James. *Suicídio e Alma*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

MONTEIRO, John M. *Tupis, Tapuias e historiadores*. Estudos de História Indígena e do Indigenismo. 2011. Tese (Concurso de Livre Docência Área de Etnologia, Subárea História Indígena e do Indigenismo) – Unicamp, Campinas. Disponível em: <<http://www.ifch.unicamp.br/ihb/estudos/TupiTapuia.pdf>>. Acesso em: 02 abr. 2015.

MOURA, Itamazeo Tarquínio do Lago. *Para além das armas: outras formas de resistência indígena frente à expansão portuguesa na Capitania do Rio Grande*. Disponível em: <<http://www.rn.anpuh.org/evento/veeh/ST09/Para%20alem%20das%20armas%20outras%20formas%20de%20resistencia%20indigena%20frente%20a%20expansao%20portuguesa%20na%20Capitania%20do%20Rio%20Grande.pdf>>. Acesso em: 19 mar. 2015.

MUNIZ, Paulo Henrique. O Estudo da Morte e Suas Representações Socioculturais, Simbólicas e Espaciais. *Revista Varia Scientia*. n. 12. Disponível em: <revista.unioeste.br/index.php/variascientia/article/download/>. Acesso em: 27 mar. 2015.

SANTOS JÚNIOR, Valdeci. *Os Tapuias do Rio Grande do Norte*. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books>>. Acesso em: 02 abr. 2015.

SANTOS, Juvandi de Souza. *Cariri e Tarairiú?: culturas tapuias nos sertões da Paraíba*. Porto Alegre: Rio Grande do Sul. 2009. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – PUCRS.

SCHALKWIJK, Frans Leonard. Texto Especial Lágrimas de Cunhaúde. *Revista Ultimato*, Rio Grande do Norte, 2010.

VICENTE, Marcos Felipe. *Entre São Francisco Xavier e a Madre de Deus: a etnia Paiaku nas Fronteiras da Colonização*. Campina Grande, 2011. Disponível em: <www.ufcg.edu.br/~historia/ppgh/images/>. Acesso em: 08 mar. 2015.

REPRESENTAÇÕES CARTOGRÁFICAS E TEORIAS GEOGRÁFICAS COMO VIOLÊNCIA SIMBÓLICA CONTRA A ÁFRICA

Paulo Sérgio Cunha Farias

Introdução

O presente artigo reflete sobre algumas formulações produzidas pela Cartografia e pela Ciência Geográfica que contribuíram para a construção de um olhar negativo e preconceituoso da Europa no que concerne à África e aos seus habitantes.

Parte-se do pressuposto segundo o qual algumas imagens cartográficas e noções produzidas pela Geografia constituíram-se como símbolos que serviram para denotar a superioridade da Europa sobre o mundo e, especialmente, para impor a inferioridade à África e aos africanos em relação a este continente. Considera-se também que essas elaborações simbólicas hierarquizadoras serviram para afirmar a supremacia geopolítica de nações europeias em diferentes momentos da história.

Como material empírico para a elaboração dessa reflexão, revisitam-se algumas formulações de alguns autores do campo das ciências humanas, notadamente da Geografia, da História e da Antropologia. A análise ampara-se também em mapas elaborados pela Cartografia ocidental ao longo do tempo. Portanto, é construída a partir de uma pesquisa

eminentemente bibliográfica, de caráter majoritariamente qualitativo, pois, seguindo as observações de Marcone e Lakatos (2011, p. 269) para esse tipo de investigação científica, procurou-se interpretar aspectos e analisar hábitos, atitudes, tendências de comportamento humano etc.

Como sustentação ou embasamento teórico, o estudo se fundamenta nos conceitos de poder simbólico e de violência simbólica, elaborados pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu.

Constata que o conhecimento geográfico, desde a antiguidade, produziu imagens e noções que contribuíram para difundir injunções desqualificantes que justificaram a dominação da África e dos africanos pelos europeus, a exemplo da sua posição inferiorizada nos mapas produzidos pela Cartografia Ocidental e da classificação do seu ambiente tropical como hostil e selvagem, portanto, inibidor do desenvolvimento civilizatório, pela escola determinista da Geografia.

A estrutura de redação do estudo se organiza da seguinte maneira: inicialmente, discorre-se sobre as possibilidades de se adotar o conceito de violência simbólica para se estudarem as hierarquias geográficas; posteriormente, descrevem-se os arquétipos científicos gerais ocidentais como violência simbólica que situam a África e seus habitantes em uma posição de inferioridade perante o mundo e, particularmente, perante a Europa; finalmente, analisam-se algumas imagens e noções geográficas para interpretar a violência simbólica exercida pela Europa e os europeus contra a África e os africanos.

A violência simbólica como possibilidade de interpretação das hierarquias geográficas

Sabe-se que o conhecimento não é neutro. Assim, desde as formulações mais antigas, o saber geográfico produziu

imagens e noções desqualificantes sobre regiões e lugares, as quais justificaram as ações voltadas para subordiná-los e dominá-los. Foi o que aconteceu com o continente africano e os seus habitantes ao longo da história.

As imagens cartográficas e noções geográficas que estereotiparam e desqualificaram a África e os africanos, como elaborações do conhecimento humano, constituíram-se como estruturas simbólicas erigidas por povos que os subjugarão e dominaram ao longo da história, notadamente os europeus. Portanto, podem ser definidas como violência simbólica exercida contra esse continente e seus habitantes.

Embora a “imigração de ideias” (MARX apud BOURDIEU, 1989, p. 7) de um campo do saber para outro seja temerária, se não se considerarem os contextos, ou seja, transpor uma categoria sociológica para uma abordagem geográfica nem sempre possibilita atingir os objetivos estabelecidos, uma vez que, como afirma Santos (1999), conceitos de uma área do conhecimento se constituem em metáforas quando utilizados em outra área diferente, vislumbra-se aqui lançar mão da categoria sociológica violência simbólica para se analisarem essas elaborações geográficas que produziram um olhar europeu sobre a África e os africanos a partir da negatividade, com o intuito de subjugar-los e dominá-los.

Cabe ressaltar que não se pode deixar de levar em conta que foram as classes dominantes europeias, a exemplo das aristocracias grega e romana, e das burguesias inglesa e francesa que, ao longo da história, mais se beneficiaram dos “estigmas geográficos” que serviram, em alguns casos, para definir a África e os africanos sob o prisma da inferioridade.

Por outro lado, considerar o saber científico como um conjunto estruturado e estruturante de sistemas de símbolos não está fora das formulações estabelecidas por Bourdieu. Segundo o referido sociólogo (op. cit., p. 11-12), a luta simbólica pode ser travada diretamente na vida cotidiana ou pode ser travada por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores o tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima, quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social. No caso aqui analisado, esses produtores o tempo inteiro são os cartógrafos e os geógrafos europeus que atuaram a serviço das classes dominantes da Europa e produziram imagens cartográficas e noções geográficas como parte dos sistemas simbólicos utilizados pelos europeus para se imporem aos demais povos e regiões do mundo, notadamente a África e os africanos.

Assim, seguindo as ideias de Bourdieu (1989), as classes dominantes ou frações delas, para deterem e exercitarem o poder, produzem enunciados e significações sobre o mundo social como se fossem naturais e, portanto, destituídos de sua dimensão histórica, com o intuito de subjugar/submeter as classes sociais subalternas. Nesse sentido,

é na correspondência de estrutura que se realiza a função propriamente ideológica do discurso dominante, intermediário estruturado e estruturante que tende a impor a apreensão da ordem estabelecida como natural (ortodoxa) por meio da imposição mascarada (logo, ignorada como tal) de sistemas de classificação e de estruturas mentais objectivamente ajustados às estruturas sociais. (BOURDIEU, op. cit., p. 14).

Por outro lado, tais enunciados e significações constituem e legitimam formas distorcidas de leituras que convencem. Assim, constitui-se e se exerce o poder simbólico. Este, segundo o referido autor (op. cit., p. 14-15), pode assim ser caracterizado:

O poder simbólico como poder de construir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão do mundo e, desse modo, a ação sobre o mundo, portanto o mundo; poder quase mágico que permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização, só se exerce se for reconhecido, quer dizer, ignorado arbitrário. Isto significa que o poder simbólico não reside nos «sistemas simbólicos» em forma de uma «illocutionary force» mas que se define numa relação determinada – e por meio desta – entre os que exercem o poder e os que lhe estão sujeitos, quer dizer, isto é, na própria estrutura do campo em que se produz e se reproduz. O que faz o poder das palavras e das palavras de ordem, poder de manter a ordem ou de a subverter, é a crença na legitimidade das palavras e daquele que as pronuncia, crença cuja produção não é da competência das palavras.

Dessa maneira, o poder simbólico se constitui pela elaboração de sistemas simbólicos que, para o autor em questão (op. cit., p.11), cumprem a função política de instrumentos de imposição ou legitimação da dominação, que contribuem para a dominação de uma classe sobre a outra, instaurando-se, assim, a violência simbólica.

De acordo com Pierre Bourdieu (2003, p. 7-8), a violência simbólica se configura como uma violência suave, insensível, invisível para as suas próprias vítimas, exercendo-se essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, do desconhecimento, do reconhecimento ou

do sentimento. Dessa forma, ainda segundo as suas arguições, a violência simbólica se estabelece como uma relação de subjugação/submissão que resulta de uma dominação, na qual o dominado é cúmplice, dado o estado dóxico em que a realidade se apresenta. Para o supracitado autor (op. cit.), “em termos de dominação simbólica, a resistência é muito mais difícil, pois é algo que se absorve como o ar, algo pelo qual o sujeito não se sente pressionado; está em toda parte e em lugar nenhum, e é muito difícil escapar dela”.

Nessa mesma direção, o Pequeno Glossário da Teoria de Bourdieu afirma que a violência simbólica corresponde a um termo que explicaria a adesão dos dominados em um campo. Trata-se da dominação consentida, pela aceitação das regras e crenças partilhadas como se fossem “naturais”, e da incapacidade crítica de reconhecer o caráter arbitrário de tais regras impostas pelas autoridades dominantes de um campo. Nesse sentido, aqui o campo que impõe as imagens produzidas e as noções que afirmam ser o outro de tal maneira é a Geografia.

Para Bourdieu (2003), o poder simbólico, expresso pela violência simbólica, reproduz-se por meio da ação de agentes e instituições específicas, como a família, a igreja, a escola e o Estado. Dentre eles, a escola difunde valores culturais que colaboram para a continuidade das relações assimétricas entre grupos ou classes sociais, perpetuando o menosprezo das classes dominadas e a legitimidade das classes dominantes. Com base no raciocínio do autor, pode-se afirmar que a escola também difundiu e difunde imagens e noções geográficas que contribuem para construir assimetrias e hierarquias entre os povos e territórios, inclusive as que diminuem a África e os africanos nas suas relações com o mundo.

Contudo, não se pretende aqui especificar as ações de cada um desses agentes ou instituições como reprodutores da violência simbólica. Da mesma forma, não se tomará, como propôs Bourdieu, a definição de violência simbólica ao âmbito do grupo ou da classe social. Sem descartar a dimensão das hierarquias sociais de cada período histórico como indutora da violência simbólica exercida pelos europeus e a Europa sobre a África e os africanos, com o intuito de subjugar-los, focaliza-se essa violência como fundamento para a construção da hegemonia dos primeiros sobre os segundos. Aqui, portanto, a questão é abordada eminentemente na perspectiva geopolítica.

Não obstante, foge-se também da ideia de Bourdieu, segundo a qual o sujeito que sofre a dominação/subordinação presente na violência simbólica não resiste a ela e apenas sofre resignadamente os seus efeitos. Dessa forma, embora não se tenha a intenção de aprofundar essa questão, não se considera aqui que os africanos se resignaram diante das imagens e noções geográficas que lhes atribuíram e ao seu continente uma posição inferiorizada e, conseqüentemente, subordinada, na geografia do mundo, especialmente em suas relações históricas com a Europa. Vide a questão do renascimento cultural africano, expresso nos movimentos pan-africanista e da negritude que se organizaram na primeira metade do século XX e foram fundamentais na luta anticolonial.

Assim exposto, observa-se a seguir como, no âmbito geral da ciência, teorias elaboradas se constituíram como violência simbólica contra a África e os africanos.

Arquétipos científicos gerais como violência simbólica contra a África e os africanos

Conforme Waldman (2004 apud SERRANO e WALDMAN, 2010, p. 21), na construção de imagens e discursos sobre o continente africano pelo imaginário europeu, realidades foram encobertas por mitos, ficções e imagens fantasiosas. A África, mais que qualquer outro continente, terminou encoberta por um véu de preconceitos que ainda hoje marcam a percepção da sua realidade. Nesse sentido, de acordo com Anjos (1989 apud SERRANO e WALDMAN, op. cit., p. 21) injunções desqualificantes, muitas vezes respaldadas pelos expoentes da “grande intelectualidade”, foram elaboradas. Essas injunções condenaram-na ao papel de espaço periférico da humanidade, além de desconsiderá-la desprovida de interesse para a civilização e igualmente alheia a ela. Em outras palavras, o imaginário europeu elaborou um conjunto estruturado e estruturante de símbolos que se consubstanciaram como violência simbólica contra a África e os africanos.

Para Hugon (2009, p. 12), “a descoberta da África por exploradores, comerciantes e estudiosos começa pela denominação do outro”. Nesse caso, a denominação da África e dos africanos. Desse modo, entre os que se esforçaram para elaborar essa denominação se situam os expoentes da grande intelectualidade europeia.

As denominações produzidas pelos estudiosos de diversos campos do saber fazem parte do que Hugon (op. cit., p. 9) nomeia de *soft power* que, nas relações assimétricas entre a África e as grandes potências, convence mediante a negociação,

a propaganda, as ideias, as instituições e a atratividade dos valores culturais. O *soft power*, inspirando-se em Bourdieu, constitui-se como um conjunto estruturado e estruturante de símbolos que, juntamente com a coerção e a força, sobretudo militar, ou seja, o *hard power*, impõe-se como violência simbólica exercida contra a África e os africanos. Isso porque, ainda segundo Bourdieu (1989), o poder simbólico viabiliza e legitima o exercício de outras formas de poder, por meio do obscurecimento da realidade.

Portanto, “a Geopolítica da África começa por jogos de representação e de denominação, mas também de conceituação” (HUGON, op. cit., p. 9), ou, parafraseando Bourdieu, começa pela imposição do poder simbólico através da violência simbólica. Nesse contexto, sete arquétipos principais dominaram a história de descoberta desse continente, consistindo em um sistema estruturado e estruturante de símbolos que o define, bem como aos seus habitantes, de maneira negativa, a saber: o racista ou evolucionista, o paternalista, o exótico, o humanista, o relativista, o conscientizado e o solidário ou compassivo (op. cit., p. 12-13). Assim, observa-se a seguir como cada um denominou o espaço e as sociedades africanos, ainda de acordo com o referido autor:

- o racista ou evolucionista – o africano é visto como o bárbaro, o inferior contra o qual é preciso se proteger ou o qual é preciso civilizar, importando os benefícios das religiões reveladas, das ciências e das instituições;
- o paternalista – da criança, que necessita ser educada – a África aparece como um continente atrasado na evolução da humanidade, diante do qual a mãe pátria tem um papel educador, ou o qual ainda não está pronto para a democracia;

- o exótico, o africano é visto como um bom selvagem, como o “superior” que vive em comunidades solidárias, em harmonia com a natureza, e que é preciso preservar;
- o humanista, do irmão, nosso semelhante, com o qual é preciso cooperar;
- o relativista, do estrangeiro que não podemos compreender e cuja diferença nos torna, em último caso, indiferentes;
- o conscientizado, do escravo acorrentado que necessita ser libertado do seu dono e de seus grilhões;
- o solidário e compassivo, do pobre que necessita de assistência ou de ajuda para se desenvolver. (HUGON, op. cit., p. 12-13).

Ainda segundo Hugon (op. cit., p. 13), “cada um desses arquétipos se situa em um contexto histórico específico”. Por outro lado, serviram para afirmar visões diferentes sobre a África e os africanos, embora todos, mesmo que sob perspectivas teóricas distintas, tenham atuando no sentido de inferiorizá-los perante o mundo. Uns buscaram justificar as conquistas coloniais europeias, a exemplo dos arquétipos racista ou evolucionista e paternalista. Outros surgiram como questionamentos à colonização, a exemplo do humanista ou utilitarista. No que se refere aos dois primeiros, o barbarismo, a inferioridade, o atraso em relação à evolução da humanidade dos africanos, que corresponderam à visão que “predominou no século XIX entre os economistas clássicos (Malthus), os filósofos (Hegel) ou os historicistas, e em Marx, sob a influência do evolucionismo de Morgan” (HUGON, op. cit., p. 13), em parte considerados como resultantes do meio natural da África, foram utilizados para justificar a colonização europeia como

um projeto civilizatório, através da imposição, às sociedades africanas, das religiões reveladas, da ciência, das instituições, da educação formal e da democracia ocidentais. Quanto ao segundo, o humanismo que apregoa a cooperação com o irmão africano, considerado nosso semelhante, concretizou-se, em muitos casos, como uma ajuda humanitária que serviu para abrir seus territórios à ingerência estrangeira, especialmente das nações colonizadoras europeias e dos EUA.

Sabe-se que o período colonial, ao engendrar as relações hierárquicas entre os europeus e os africanos, “foi dominado por classificações em raças ou tribos, arquétipos cristalizados ou estereótipos, numa visão essencialista e a-histórica que classificou o outro até biologicamente”. Tais classificações, que demandavam a construção da ideia do europeu superior e do africano inferior denotam a violência simbólica exercida através de “representações ou iconologias que remetem a uma antropologia ingênua ou a uma falsa consciência que consiste em desdialeterizar, em coisificar o outro e revesti-lo de atributos inalterados” (HUGON, *op. cit.*, p. 13-14).

Pelo exposto, evidencia-se que “as representações das ciências sociais são ao mesmo tempo etnocêntricas e heterocentristas”. Por outro lado, “raciocina-se em termos ou de progresso (evolucionismo), ou de tipologias (taxionomias), ou de sistema signficante (sistemismo)” (*op. cit.*, p. 14). Porém, em todos os termos do raciocínio elaborado, percebe-se que a África e os africanos aparecem representados de forma estereotipada, ou seja, pelo prisma da negatividade ou da vitimização.

Alguns dos arquétipos acima expostos continuam sendo utilizados para representar, denominar e conceituar

a África e os africanos, outros perderam força no exercício desse papel. Porém, atualmente, opondo-se ao arquétipo afrocentrista, que tem ganhado relevo recentemente, salienta-se o afropessimismo. Segundo essa perspectiva, o futuro não reservaria nenhuma benesse para o continente, condenado *a priori* à estagnação. A África seria incapaz de conduzir o próprio destino, devendo, portanto, continuar a apelar para o ocidente na busca de soluções para os seus problemas. Alguns defensores desse arquétipo de representação, denominação e conceituação da África chegam a defender a sua recolonização, como forma de superação dos seus problemas, como se boa parte das causas destes não tivessem relação com a colonização europeia da primeira metade do século XX.

E no que se refere à Geografia europeia, evidente que ela participou da composição dos arquétipos anteriormente expostos, a exemplo do evolucionismo adotado na análise das relações do homem com a natureza, especialmente sob o prisma do determinismo ambiental. Entretanto, como essa ciência produziu estruturas simbólicas que se erigiram como violência simbólica contra a África e os africanos de maneira mais específica? Procura-se responder essa questão a seguir.

As representações cartográficas e as teorias geográficas como violência simbólica

A produção de representações cartográficas e de teorias geográficas, que foram impostas à África e aos africanos pelos europeus, data de longa periodização e atendeu aos objetivos

de dominação de cada época. Assim sendo, analisam-se, a partir de agora, algumas delas.

As imagens cartográficas

O repertório imagético produzido pela cartografia ocidental e que se configurou como código espacial simbólico ou adereço da inferioridade da África perante a Europa cobre a Antiguidade, a Idade Média, a Modernidade e a Contemporaneidade no Ocidente. Para efeito de ilustração da ideia de violência simbólica exercido por esses códigos, destacam-se aqui o *Descriptio Orbis Ptolomaica*, os mapas “T-O” ou *Orbis Terrarum* e o planisfério de Mercator.

Cláudio Ptolomeu, importante geógrafo grego, elaborador dos fundamentos da chamada Cartografia Moderna na Antiguidade, criou a obra Síntese Geográfica e foi um geógrafo muito preocupado em ilustrar as suas descrições com mapas. Assim, produziu vários, entre eles o *Descriptio Orbis Ptolomaica* (fig. 1), no qual descreve o mundo conhecido, localiza as zonas climáticas da Terra e situa as áreas habitadas e desabitadas de acordo com o zoneamento climático realizado. Porém, para os objetivos aqui estabelecidos, a cartografia ptolomaica “referenda a Europa na posição Norte, isto é, superior, a Ásia como sendo o Leste, ou seja, pátria de populações antagônicas ao ocidente (Europa), e a África, às regiões meridionais do mundo conhecido, vale dizer, inferiores” (SERRANO e WALDMAN, op. cit., nota 6, p. 25) .

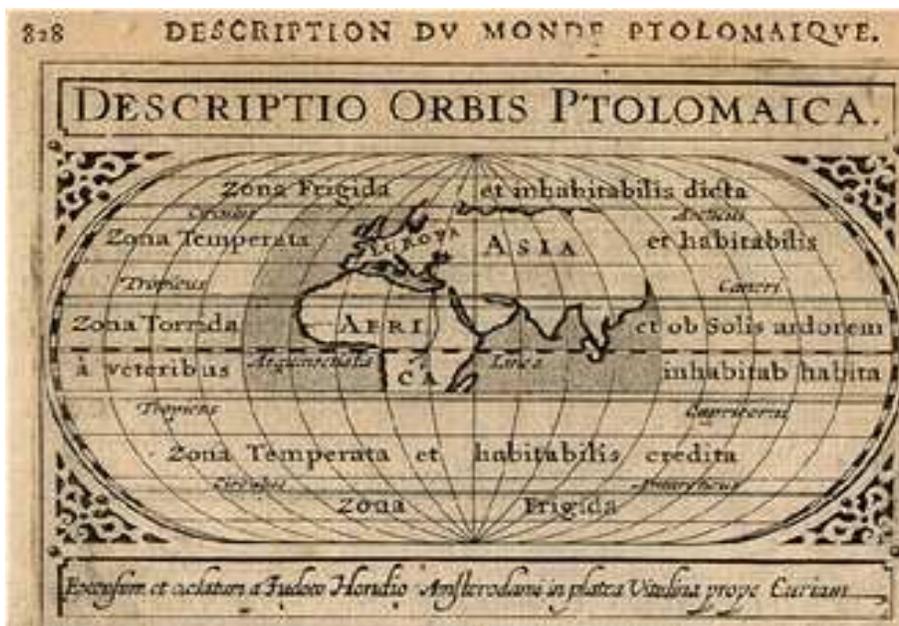


Figura 1: Descriptio Orbis Ptolomaica

Nessa perspectiva, essa representação cartográfica advoga a existência de um eixo leste-oeste, polarizando a sucessão e a rivalidade entre civilizações (oriental e ocidental). Paralelamente a esse eixo, existia outro no sentido norte-sul, que conotava a contradição entre civilização e natureza /selvageria. A Europa se situava no norte, o polo civilizado. No sul se situava o polo incivilizado representado pelo espaço africano (SERRANO e WALDMAN, op. cit., p. 21-22).

Para Appiah (1997 apud SERRANO e WALDMAN, op. cit., p. 23), esse raciocínio foi subjacente a diversas manifestações intelectuais no mundo ocidental, a exemplo das expressões dos iluministas, tais como Voltaire, Hume, Kant e Jefferson. Mesmo o iluminismo se caracterizando por advogar a universalidade da razão, negou aos africanos e a sua descendência a posse de capacidade literária.

Nessa mesma perspectiva contextual, Georg Hegel afirmou que a África sequer faria parte da história universal, estando presente no tempo e no espaço físico do planeta, porém, ausente da sua cartografia e da sua cronologia civilizacionais (SERRANO e WALDMAN, op. cit., p. 23).

Na Idade Média, notadamente no século VII, o mapa “T-O” ou *Orbis Terrarum* (fig. 2) foi elaborado pelo bispo Isidro de Sevilha e representava o mundo conhecido segundo os preceitos do cristianismo romano. De acordo com Serrano e Waldman (op. cit.), esse tipo de mapa se constituiu como uma representação cartográfica da teoria camita que estigmatizou os negros como descendentes de Cam, filho de Noé, portanto, indignos e, por isso, destinados à escravidão.

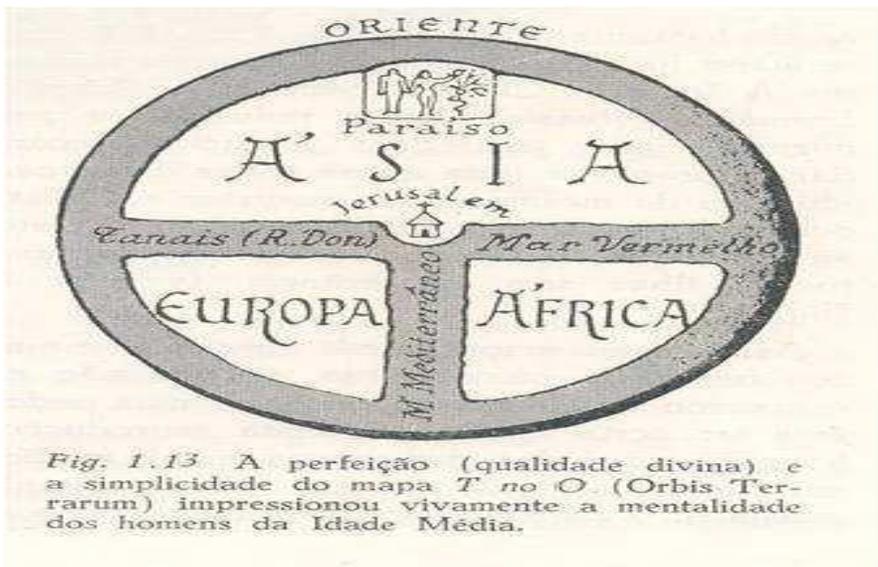


Figura 2: Mapa “T-O” ou *Orbis Terrarum*

Como se pode observar nesse mapa, a Terra é um círculo que inclui o ecúmeno, ou seja, as terras conhecidas (Europa, Ásia e África) distribuídas em um “T” centrado em Jerusalém e circundado por um vasto oceano circular disposto na forma

de “O”. “A área conhecida estava dividida entre os três filhos de Noé” (GUERRERO, 2012, p. 66): a Europa pertencia a Jafé, a Ásia, a Sem, e a África, a Cam. No “T” estão representados os três corpos d’água que banham as terras conhecidas: o mar Mediterrâneo, o rio Nilo e o rio Don.

Como se afirmou, essa tipologia cartográfica reproduziu os postulados discriminatórios e subalternizantes da teoria camita sobre a África e os africanos, já que, segundo Serrano e Waldman (op. cit.), resultou da agregação da cartografia Ptolomaica com a cosmologia cristã a essa teoria. Nessa elaboração simbólica, a violência se expressa nos estigmas que se articulam ao posicionamento da África abaixo da Europa, ou seja, ao Sul, por isso estigmatizada como inferior, assolada por um calor escaldante e vinculada ao inferno, ao passo que a posição Norte, diga-se, da Europa, simbolizava o paraíso.

Expressando-se como uma alegoria espacial de exclusão, portanto, como uma imagem que se constitui em violência simbólica exercida pela elaboração intelectual europeia contra a África e os africanos, nessa tipologia cartográfica, segundo Noronha (apud SERRANO e WALDMAN, op. cit.), ‘a indicação do paraíso e de Cristo, redentor da humanidade, posiciona-se no Norte’. Por outro lado, ‘na posição Sul, situa-se a África, um continente negro e monstruoso, ocupado pelas gentes descendentes de Cam, o mais moreno dos filhos de Noé’.

Na modernidade, outro símbolo cartográfico estigmatizante e discriminatório da África e dos africanos foi a projeção cartográfica de Mercator (fig. 3).

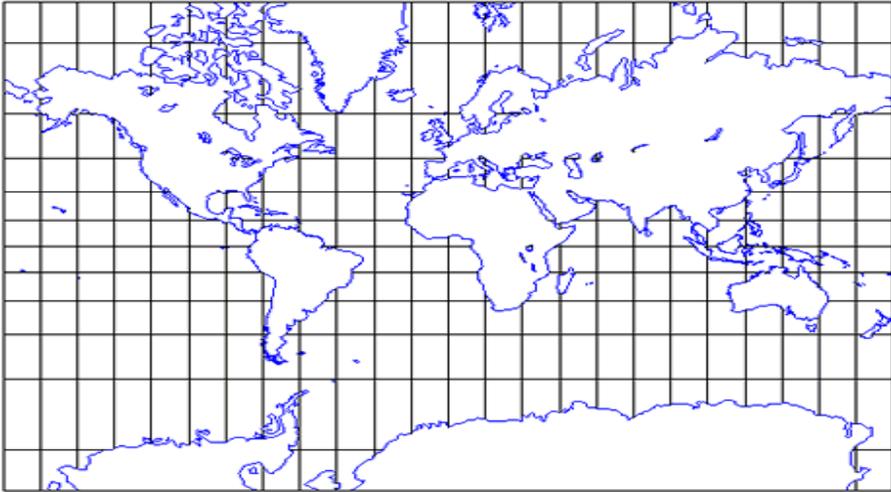


Figura 3: Mapa mundi construído na projeção de Mercator

Essa projeção foi considerada um marco do renascimento da cartografia científica do século XVI e a preferida dos navegantes na fase mercantilista do capitalismo. Nela, a Europa aparece sempre no Centro e na posição Norte, superior dos mapas. Isso se evidencia na representação de todos os continentes ao redor do europeu, que os subordina. Essa imagem foi exaustivamente ensinada nas aulas de Geografia e se transformou em verdade universal e inquebrantável. Por outro lado, a África aparece bastante diminuída em sua magnitude territorial, com uma área equivalente à da Groenlândia, que é infinitamente inferior. Assim, a tônica dessa representação é a diminuição da dimensão espacial e a periferização do continente africano, como de todo o Sul.

Essa representação foi elaborada com a intenção de rebaixar a África, com o intuito de fazê-la atender às demandas do capitalismo ocidental, notadamente do europeu, que continuamente reinterpreta a condição de periferia do sistema

produtor de mercadorias para esse continente (SERRANO e WALDMAN, op. cit.).

Portanto, toda essa produção imagética elaborada pela cartografia ocidental é indutora de violência simbólica exercida pelo europeu contra a África e os africanos, já que, como constatou Hugon,

Quando se descobre que a Terra não se encontra no centro do sistema solar, que não existe centro, tampouco Leste e Oeste, é possível escrever de cima para baixo, de baixo para cima, da esquerda para a direita ou da direita para a esquerda, é que se quer dar sentido a essas diferenças. (HUGON, op. cit., p. 14)

Desse modo, Centro e eixos Leste-Oeste e Norte-Sul como base para se territorializarem as hierarquias geopolíticas do mundo nada mais são que construções sociais que enfatizaram o poder simbólico do Ocidente, notadamente da Europa, sobre os outros continentes, com todas as estereotípias, estigmatizações e negatividades que marcam, como violência simbólica, de maneira indelével, o continente africano e suas sociedades até o presente.

Porém, a Geografia produziu e difundiu outros saberes que também exerceram essa função, como se procura delinear a seguir.

As teorias geográficas

Na Europa, também se produziram algumas concepções ou noções geográficas que diminuiriam e marginalizaram a África e os africanos e representam formas de se exercer a violência simbólica contra eles.

Entre essas noções geográficas desqualificantes, uma se refere ao próprio nome do continente. Sua denominação seria uma pista para outros significados impostos ao espaço africano, notadamente os que enfatizaram a hostilidade da sua geografia física.

De acordo com Hugon (op. cit., p. 11), “o nome África designou inicialmente a *Ifriya* (da palavra Berbere *ifri*, “rochedo”)”. Para Serrano e Waldman (op. cit., p. 26), o topônimo teria origem num vocábulo do dialeto berbere - afri, mais tarde se desdobrando em África. Embora não se tenha certeza absoluta, o significado do termo se relaciona com uma ideia aproximada de calor, de ausência de frio.

Essa condição fisiográfica hostil que o topônimo evoca, notadamente as altas temperaturas do continente, foi a matriz para muitas explicações teóricas que classificaram a África como refratária no que concerne à civilização.

Aliás, a tropicalidade, especialmente com os iluministas, os evolucionistas, entre eles os deterministas da Geografia, foi utilizada como explicação para o seu retardo na evolução civilizacional ou para a ausência de civilização no seu território. Nesse contexto, ainda segundo Serrano e Waldman (op. cit., p. 26), sua condição de continente mais tropical do planeta foi manipulada para confirmar a inferioridade inata do negro africano, ou seja, a sua baixa capacidade intelectual, seu passionalismo e sua preguiça, atribuídos especialmente às elevadas temperaturas comuns nesse tipo climático.

Com essa mesma finalidade, o continente foi designado por teses geográficas como o domínio da selva. Nessa conjectura, “a imagem do continente tomado por uma

cobertura vegetal densa e impenetrável foi pedagogicamente repetida com o fito de reforçar a imagem do “continente selvagem” (op. cit., p. 65), habitado por selvagens ou por sujeitos ainda submissos às forças da natureza e com elementar produção cultural material e intelectual. Para romper com essa condição, só os benefícios das religiões relevadas, da ciência e das instituições do colonizador. Assim, cria-se um mote que justifica a ingerência europeia no continente durante grande parte do século passado.

Entretanto, essa ideia da África como continente selvagem cria um inquietante equívoco geográfico, pois a diversidade (pluralidade) da sua primeira natureza em transformação contradiz os enunciados que simplificam o espaço africano como selvagem (domínio da selva), já que “a grande marca da paisagem natural do continente africano são os desertos, sucedidos pelas savanas, pelas estepes, e somente após estas, as florestas equatoriais”. Ainda nesta digressão, “levando-se em conta exclusivamente a África ao Sul do Saara, as savanas é que ocupariam então a primeira posição” (op. cit., p. 65). Por outro lado, essa ideia omite as complexas sociedades que se constituíram em seu território, tanto ao Norte quanto ao Sul do Saara, com complexos níveis de produção da vida material, inclusive com uma considerável feição urbana, a exemplo dos “impérios e reinos do Mali, Nubia, Gana, Monomotapa, Congo, entre outros”. (VISENTINI, RIBEIRO e PEREIRA, 2013; MACEDO, 2013).

Outra noção geográfica que se consubstancia como mais uma estereotipia produzida pelos europeus contra a África e os africanos é a que enfatiza a sua distância e condição de

isolamento natural de outros continentes, especialmente da Europa.

De acordo com Giordani (2010, p. 51), “o isolamento geográfico do continente africano, protegido por dois oceanos, um imenso deserto e um litoral inóspito, dificultou a penetração de outros povos, situação que perdurou até uma época recente”. No entanto, “essa estereotipia referente a uma África encarcerada por rugosidades naturais é contrariada pelas redes de trocas que estiveram fortemente presentes no seu espaço, animando o seu interior” (SERRANO e WALDMAN, op. cit., p. 87), seus litorais (a exemplo das cidades-porto swahili de sua costa leste), seu Norte e seu Sul, produto das relações que se estabeleceram entre muitas civilizações que se desenvolveram por todo o seu território entre si e com o espaço europeu, Oriente Médio, China, Índia, entre outros, desde a antiguidade, intercâmbio que envolvia a comercialização de suas mercadorias, como escravos, ouro, cobre, marfim, sal etc.

Esse corolário de injunções geográficas desqualificantes produzidas como violência simbólica pelo europeu contra a África e os africanos e que justificaram a introdução do projeto civilizador levado pela colonização direta europeia, ainda contou com a teoria segundo a qual a África corresponderia a um espaço anódino e indiferenciado. Espaço anódino porque apresentaria pouca importância, pouco alteraria dentro de uma situação maior, produziria pouco ou nenhum mal. Espaço indiferenciado, segundo a formulação do geógrafo francês Bernard Kayser, porque o seu quadro natural não sofreu grandes modificações pela ação da sociedade e ainda se encontra subpovoado.

Essa elaboração teórica que define a África como pouco importante, pouco influente e neutra na geopolítica e na geoeconomia do mundo não resiste aos explícitos e implícitos interesses de apropriação de suas riquezas naturais (minérios, petróleo, biodiversidade etc.) pelas potências ocidentais. Por outro lado, a longa história de humanização da natureza pelas sociedades africanas mais complexas, desde a civilização egípcia, passando pelas diversas civilizações que floresceram ao Sul do Saara (Mali, Ghana, Songhai, Núbia, Ngola, Monomotapa, Congo etc.), invalida essa definição restritiva de espaço indiferenciado para a África. Essa definição serviu bem para caracterizar as diversas sociedades indígenas brasileiras antes da chegada do invasor português, por exemplo, mas não todas as sociedades que se constituíram no espaço africano e chegaram a níveis bem complexos de intervenção no seu quadro natural.

Essas e outras noções geográficas se constituíram como o poder simbólico que, por meio do obscurecimento ou deturpação da realidade, foi exercido como violência simbólica, viabilizando e legitimando o domínio e o controle do espaço e das populações africanas pelo projeto colonizador europeu que, assim, transformou a terra, os recursos e os homens africanos em mercadorias expostas às leis do mercado e voltadas para atender aos interesses de acumulação do capitalismo.

Na perspectiva atual, o continente africano é definido como domínio da pobreza, da anarquia, do subdesenvolvimento, das doenças, das “guerras tribais”, dos golpes de Estado, do analfabetismo, dos refugiados, da seca e da falta de perspectiva (SERRANO e WALDMAN, op. cit., p. 32). Assim, fora das redes globais hegemônicas da economia capitalista, a África

se caracterizaria como um “espaço opaco”, no qual os aportes do “meio técnico-científico-informacional” se espacializaram de forma pontual e se combinam com as rugosidades naturais e socioterritoriais de seus períodos históricos anteriores. No entanto, segundo a assertiva de Visentini, Ribeiro e Pereira (2013), essa caracterização se esquivava dos dados percentuais recentes que mostram uma África que renasce economicamente com taxas de crescimento positivas, especialmente após o fim da política *apartheid* na África do Sul e das guerras em Angola, Namíbia e Moçambique. Isso tem, em parte, viabilizado projetos de cooperação entre as nações africanas. Por outro prisma, os investimentos de países emergentes como o Brasil, China, Rússia, Índia, Turquia etc. têm possibilitado que países africanos participem de mesas de negociação com as antigas metrópoles colonizadoras europeias de maneira mais ativa, questionadora e propositiva.

A própria opacidade espacial do continente pode servir para que as revanches locais dos excluídos, que vivem o tempo lento de suas culturas e das suas formas de produzir materialmente as suas existências, tornem-se reais e contribuam para a construção de uma África que resista às forças deletérias da globalização e se constitua em um modelo alternativo à economia capitalista imperante. Quem sabe se não será a África a anunciadora do novo tempo que Milton Santos nomeou de período popular da história? Espera-se constatar se isso se concretizará como outra possibilidade para a humanidade.

Por fim, como se explanou anteriormente, atualmente, mesmo com a persistência de problemas que se arrastam desde o fim da colonização, o continente africano tem apresentado taxas positivas de crescimento econômico em quase todos os

países, embora isso, sem as políticas sociais de distribuição de renda, não queira dizer muito além de dados ou taxas de crescimento do PIB.

Para não concluir

Constatou-se que o conhecimento cartográfico e geográfico, desde a antiguidade, produziu imagens e noções que contribuíram para difundir injunções desqualificantes que justificaram a dominação da África e dos africanos pelos europeus. Entre as imagens cartográficas que exerceram essa função se destacaram, neste estudo, o *Descriptio Orbis Ptolomaica*, os mapas “T-O” ou *Orbis Terrarum* e o planisfério de Mercator. Essas representações cartográficas se constituíram como símbolos construídos para enfatizar a posição inferiorizada e periférica da África em relação à Europa. Com essa mesma intenção, noções teóricas e conceituais foram elaboradas pela Geografia, tais como: a classificação do seu ambiente tropical africano como hostil e selvagem, portanto, inibidor do desenvolvimento civilizatório; a distância e o isolamento imposto pela geografia física da África como fator gerador da ausência de seu contato e troca com o mundo exterior; a definição do espaço africano como anódino e indiferenciado, portanto, sem importância, sem influência e neutro, bem como que apresenta baixa taxa de transformação do seu quadro natural e que se encontra subpovoado.

Essas estereotípias estigmatizadoras e negativantes se constituíram como um conjunto de injunções que os europeus exerceram como poder simbólico, através da violência simbólica, para imporem sua hegemonia geopolítica e geoeconômica à

África e aos africanos, especialmente do final do século XIX em diante.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

_____. *O poder simbólico*. Trad. de Fernando Tomaz. Lisboa: Difel, 1989.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da África Anterior aos descobrimentos*. 7. ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 2010.

HUGON, Philippe. *Geopolítica da África*. Trad. de Constância Morel. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2009. (Coleção FGV de bolso. Serie Entenda o Mundo)

MACEDO, José Rivair. *História da África*. São Paulo: Contexto, 2013.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATUS, Eva Maria. *Metodologia Científica*. 6. ed. revisada e ampliada. São Paulo: Atlas, 2011.

PEQUENO GLOSSÁRIO DA TEORIA DE BOURDIEU. Disponível em: <<http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/pequeno-glossario-da-teoria-de-bourdieu/>>. Acesso em: 29 out. 2015.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 1999.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memória d'África: a temática africana em sala de aula*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

VISENTINI, Paulo Fagundes; RIBEIRO, Luiz Dario Teixeira; PEREIRA, Analúcia Danilevicz. *História da África e dos Africanos*. Petrópolis-RJ: Vozes, 2013.

PARA ALÉM DE GILBERTO FREYRE E A “DEMOCRACIA RACIAL”: MANUEL QUERINO E O PENSAMENTO NEGRO NO BRASIL

Ariosvalber de Souza Oliveira

Apresentação

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana são um importante documento de referências e apontamentos para a implementação de uma educação afirmativa no nosso país. Um dos pontos do texto indica que, no processo de ensino, torna-se importante divulgar e estudar a participação dos africanos e seus descendentes em episódios importantes da história do Brasil (na construção econômica, cultural e social), destacando sua atuação individual e/ou coletiva da gente negra em diversas áreas do conhecimento, seja no desempenho profissional, na criação intelectual ou na luta social. Como exemplo, podemos citar os casos de Machado de Assis, Abdias do Nascimento, Cruz e Souza, Milton Santos, Conceição Evaristo e Beatriz Nascimento.¹

Tal abordagem de certo modo foi pioneiramente pensada pelo intelectual negro Manuel Raymundo Querino (1851-1923) que, até hoje, é pouco conhecido no Brasil. Neste contexto, o presente artigo tem como objetivo trazer a lume algumas de suas ideias, aspectos de sua trajetória de vida e, ainda, algumas

¹ BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: SECAD, 2005. p. 22.

de suas contribuições para uma educação voltada às relações étnico-raciais. Tal pesquisa visa também refletir acerca da importância de evidenciarmos o pensamento negro no Brasil como chave interpretativa relevante para melhor conhecermos a história do nosso país.

Para tanto, o texto se divide em duas partes. Na primeira, será apresentado um debate sobre a mestiçagem e a presença do negro como aspecto positivo na formação da sociedade brasileira que, a nosso ver, está bastante centrado na figura do sociólogo pernambucano Gilberto de Mello Freyre (1900-1987) e de seu livro “Casa Grande & Senzala”. Vale ressaltar que não pretendemos diminuir a importância da produção intelectual de Freyre, todavia, almejamos enriquecer e estender o debate sobre o tema da contribuição do negro no processo de formação da sociedade brasileira. Nesta perspectiva, utilizamo-nos de um questionário aplicado a alunos do curso de Licenciatura em História de duas universidades públicas e de um curso de especialização em educação para as relações étnico-raciais, ambos localizados no estado da Paraíba.

Na segunda parte, serão abordados alguns aspectos sobre a trajetória de vida de Manuel Querino e suas contribuições para um melhor entendimento sobre a participação do negro na história do Brasil. Nisto, apresentaremos uma breve análise de seus textos: “A raça africana e os seus costumes na Bahia” (1955), “O colono preto como factor da civilização brasileira (1918)” e “Homens de cor preta na história (1955)”.

Para além de Gilberto Freyre e a democracia racial

Henry Louis Gates Jr., professor norte-americano da Universidade de Harvard e um dos maiores especialistas em

história e culturas africanas e afro-americanas do seu país, apresentou e assinou o roteiro da aclamada série “Black in Latin America” – “Os negros na América Latina” (2010), transmitida na televisão pública dos Estados Unidos.

Nesse material, que foi adaptado em livro e publicado no Brasil em 2014,² o eminente pesquisador estabelece uma breve e instigante análise das peculiaridades e semelhanças nas relações raciais de seis países: Brasil, México, Peru, República Dominicana, Haiti e Cuba. Entre tantos aspectos interessantes apontados nessa obra, um chamou-nos bastante a atenção: sua surpresa por nunca ter tido conhecimento a respeito de Manuel Querino. Para Gates Jr., a sensação de conhecê-lo foi como ter ouvido falar pela primeira vez sobre “W. E. Du Bois” e “Carter G. Woodson”, dois heróis da história do povo negro em seu país.

O pesquisador ficou fascinado após a historiadora baiana Wlamyra Albuquerque apresentar-lhe algumas passagens da obra de Querino. Na concepção de tal pesquisadora, esse intelectual baiano, que deixou um legado seminal para a história intelectual dos afro-brasileiros no país, pode ser lido como “pai da história negra do Brasil” e um dos pioneiros da mobilização negra e da positividade dentro do movimento negro.³

No entanto, Gates Jr. constatou de forma perplexa que a produção intelectual e artística de Manuel Querino ficou eclipsada e praticamente morreu com ele, em 1923. Por outro lado, o autor observa que a elaboração interpretativa da identidade brasileira em termos raciais, tendo a etnia

² GATES JR, Henry Louis. *Os Negros na América latina*. Trad. de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. Já a série se encontra disponível no Youtube, sem legenda em português. Para os interessados, segue o link: <<https://www.youtube.com/watch?v=6RIG4b3LV9o>>. Acesso em: 23 mar. 2016.

³ Idem, p. 67-68.

negra como influência positiva no processo de miscigenação da população, é imputada a um único pesquisador: Gilberto Freyre.⁴

A surpresa por parte do pesquisador norte-americano faz pleno sentido, pois ele revela que, na década de 1960, ao estudar sobre o Brasil, aprendeu que o país foi o último a acabar com a escravidão nas Américas e, também, a primeira nação, supostamente, isenta de racismo. A tese da “democracia racial” de Freyre, que era tida, em geral, como um exemplo para o mundo pós-racial, estava muito distante dos Estados Unidos na época, marcado pela segregação racial e pelas tensões advindas da luta pelos direitos civis dos negros norte-americanos.⁵

Antes dessas constatações elaboradas por Gates Jr., o escritor Jorge Amado (1912-2001), no seu romance preferido “Tenda dos Milagres”,⁶ já havia prestado uma tocante homenagem a Manuel Querino, ao utilizá-lo como uma das inspirações que deu vida ao personagem Pedro Archanjo. Nessa narrativa, Archanjo – também conhecido como “Ojuobá”, que significa “os olhos de xangô” – é um autodidata, pesquisador infatigável dos hábitos dos populares, intelectual que demonstrou a participação da “raça negra” positivamente na formação mestiça baiana. Em muitas passagens da obra, essa alusão a Querino fica bem evidente, assim como em relação a seu antípoda, Nina Rodrigues (1862-1906), representado pelo personagem Nilo Argolo.

⁴ Idem, p. 68.

⁵ Idem, p. 34.

⁶ AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Para uma leitura mais atenta sobre as relações entre o personagem Pedro Archanjo e Manuel Querino, vide o texto “Raça, política e história na tenda de Jorge”, trata-se de um instigante posfácio do livro citado de Amado, elaborado pelo historiador João José Reis (2008).

Assim como ocorreu com Henry Louis Gates Jr., por muito tempo da minha vida de estudante e militante do Movimento Negro de Campina Grande – PB, nunca tinha ouvido falar e/ou lido algo referente a Manuel Querino. Mesmo na universidade, na graduação e pós-graduação, a invisibilidade sobre o autor também esteve presente. Só posteriormente nas leituras de militância que passei a conhecê-lo.

Sendo assim, enfatizamos a importância de os alunos das ciências humanas terem a oportunidade de conhecer pensadores negros desconhecidos e/ou poucos estudados sistematicamente, tais como Manuel Querino, Edison Carneiro, Guerreiro Ramos, entre outros. É preciso alargar o horizonte de estudos, mesmo reconhecendo toda a importância de Gilberto Freyre, não podemos creditar todo o debate complexo sobre a mestiçagem e a contribuição do negro no Brasil apenas a sua obra. Um autor não escreve sozinho, sua produção é uma teia de leituras e releituras de outros autores de sua época e de tempos pretéritos.

Apresentamos também outra observação: são comuns, nos debates, bancas de monografias e artigos acadêmicos e até em conversas informais, citações e menções a Gilberto Freyre, Nina Rodrigues e Florestan Fernandes. Apesar de que, na mesma época desses estudiosos, outros autores e pensadores tenham participado das discussões em torno das relações étnico-raciais e foram igualmente importantes para o amadurecimento da temática. No entanto, temos a impressão de que, muitas vezes, isso ocorre por meio de usos indiretos de intérpretes desses autores renomados e não pela leitura e pesquisa das obras originais; o que se torna uma considerável perda de análise, gerando meras reproduções de chavões e

generalizações. Como exemplo emblemático, temos o termo “democracia racial”, atribuído a Gilberto Freyre, que é bastante utilizado em textos acadêmicos, embora pouco localizado no diálogo da obra do sociólogo. Sendo assim, logo de início é necessário estabelecer que na obra freyriana “se encontrará o significado [de democracia racial] e não tal expressão”.⁷

Para verificar se estas observações têm algum lastro de sentido, no ano de 2016, elaboramos um questionário que foi aplicado com alunos do curso de Licenciatura em História da Universidade Federal de Campina Grande e da Universidade Estadual da Paraíba e do curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-raciais (UFCEG), pós-graduação esta voltada para profissionais da rede pública de educação. Tal atividade centrou-se em quatro questões abertas, a saber: uma apresentação do entrevistado, localizando em que etapa se encontra do curso; se conhece ou já leu alguma obra de Gilberto Freyre; se conhece ou já leu alguma obra de Manuel Querino; e se conhece ou já leu alguma obra de Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Guerreiro Ramos ou de Abdias do Nascimento.

O questionário foi respondido por cinquenta e um estudantes. Deste total, vinte e dois cursavam entre o 5º e 7º período do curso de Licenciatura em História (UFCEG) e estavam matriculados na disciplina “História da Paraíba-I”, turno noturno. Em relação a Gilberto Freyre, quinze disseram conhecer o autor (embora nunca o tenham lido), cinco afirmaram que já leram alguns fragmentos de sua obra e dois informaram não conhecê-lo. Observou-se que a única obra de Freyre citada

⁷ ARANHA, Gervácio Batista. “Literatura e Engajamento em Jorge Amado: racismo e antirracismo no romance *Tenda dos Milagres*”. In: OLIVEIRA, Ariosvalber de Souza; SILVA, Moisés Alves da; AIRES, José Luciano de Queiroz (Orgs.). *Nas confluências do axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais*. João Pessoa: CCTA, 2015. p. 138.

foi “Casa Grande & Senzala”, o livro mais conhecido do referido autor. Quanto a Manuel Querino, nenhum aluno da turma disse conhecer o pesquisador, e sobre os outros autores aludidos na última questão, apenas um dos alunos afirmou já ter ouvido falar, mas não chegou a ler nada de nenhum deles.

Em relação à turma de Licenciatura em História da UEPB, os(as) alunos(as) consultados faziam parte da turma 2013.1 e atualmente estão no semestre 2016.1. Os nove discentes que responderam ao questionário encontravam-se matriculados no 6º período do curso, no turno diurno. Em relação a Freyre, três deles disseram que já leram o principal trabalho do autor e seis afirmaram apenas conhecê-lo. No tocante a Querino e aos autores da última questão, todos os alunos entrevistados afirmaram que os desconhecem.

No curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-raciais da UFCG, foram acionados vinte alunos. Destes, dezesseis informaram ter conhecimento sobre Freyre, embora nunca o tenham lido e quatro deles asseguraram ter lido “Casa Grande & Senzala”. Em relação a Querino, nenhum reconheceu ou ouviu falar sobre ele, e quanto aos outros autores, apenas dois alunos disseram que já leram alguns fragmentos do livro “Os africanos no Brasil”, de Nina Rodrigues.

O questionário demonstra que pouco se conhece sobre Manuel Querino e sua obra, a tal ponto de nenhum aluno o mencionar, tanto os que estão próximos de terminar o curso de graduação, quanto os da pós-graduação. Essa perspectiva é extensiva para outros intelectuais dos estudos afro-brasileiros. Por outro lado, fica evidenciada a prevalência de Gilberto Freyre e do seu principal livro, embora o mesmo seja pouquíssimo lido

e muito citado. É evidente que tal amostra não pretende ser um ponto final nas questões levantadas, mas nos ajuda a melhor compreender os argumentos postos no presente texto.

Não há dúvida sobre a importância desse sociólogo para os estudos da história e cultura brasileira, pois se trata de um autor reconhecido nacional e internacionalmente, que produziu uma vasta e valiosa produção intelectual. Algumas de suas obras se tornaram clássicos das nossas ciências humanas. Livros como “Casa Grande & Senzala” (1933), “Sobrados & Mucambos” (1936) e “Ordem & Progresso” (1959) são fundamentais para se estudar o processo de formação da história brasileira.

Entretanto, bem antes, em 1844, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro realizou um concurso de dissertação sobre o tema: “Como escrever a história do Brasil”. O vencedor foi o naturalista alemão Karl Friedrich Phillip Von Martius. Em seu texto, Karl indica que o Brasil foi formado pelo contato de três raças. Sendo assim, a história sobre a nação deveria abordar essa questão e seus respectivos diálogos no processo de formação do país, tendo no português o guia para o desenvolvimento da nação. Neste contexto, em uma imagem bem interessante, sugere-se que o “sangue português em um poderoso rio deverá absorver os pequenos afluentes das raças índia e etiópica”.⁸ O autor acima citado também levanta a seguinte reflexão: “o Brasil teria tido um desenvolvimento diferente sem a introdução dos negros?” Se positiva ou negativamente, ficará para os historiadores o desafio de refletir sobre tal questão.

⁸ MARTIUS, Karl Friedrich Phillip Von. *Como se deve escrever a história do Brasil*. Munique, 10 de janeiro de 1843. p. 31. Disponível em: <https://umhistoriador.files.wordpress.com/2012/03/martius-carl-friedrich_como-se-deve-escrever-a-hist-c3b3ria-do-brasil.pdf>. Acesso em: 24 mai. 2016.

Nesta perspectiva, o historiador José Carlos Reis,⁹ ao analisar a importância de alguns intérpretes da história da formação da sociedade brasileira, defende que a demanda posta pelo naturalista alemão influenciará os pesquisadores da história do Brasil da segunda metade do século XIX até os anos 30 do século XX. Para Reis, as respostas tenderam a reforçar os aspectos negativos, de tal forma que só a partir de Freyre esta resposta será diferente: terá um viés positivo.

Tal perspectiva será compartilhada pela antropóloga Lilia Moritz Schwarcz¹⁰ para quem, nos anos de 1930, uma nova visão oficial do Brasil foi construída. Desta vez, a mestiçagem, menos biológica e mais cultural, passou a ser vista não mais como veneno e, sim, como redenção, com positividade. O exemplo mais emblemático foi a publicação da obra “Casa Grande & Senzala”, de Gilberto Freyre, em que a mestiçagem – a misturas de raças –, apareceu como uma versão positiva e distintiva da formação da sociedade brasileira.

Todavia, releva observar que o livro em questão é marcado por muitas contradições e por um eixo central argumentativo problemático, pois há a ideia de que, no Brasil, ao fim e ao cabo, prevaleceu certa inclinação conciliadora entre as “raças formadoras” da nação, embora houvesse conflitos inerentes às relações sociais. Desse modo, Freyre questionou estudos anteriores que colocavam de forma negativa a presença do negro na formação do país, a exemplo dos trabalhos de Nina Rodrigues e Oliveira Viana. Logo, em sua obra, defende-se que a formação social brasileira – diferentemente de outras

⁹ REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil -1- de Vanhargen a FHC*. 9. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007. p. 26-27.

¹⁰ SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. p. 27-28.

experiências no mundo, posto que influenciada pela mão portuguesa – foi marcada pela integração racial, redundando numa certa “democracia racial”. Além disso, releva observar que o ponto de vista da narrativa, em alguns momentos, é senhorial;¹¹ pois *Casa Grande & Senzala* pode ser lido como “um relogio da colonização portuguesa, é uma justificação da conquista e ocupação portuguesa do Brasil”.¹²

Fica nítido o interesse do autor em tornar seu principal livro a primeira e grande obra sociológica redentora do papel dos negros na história brasileira. Para tanto, inova ao utilizar a perspectiva culturalista ao invés da racial,¹³ que até então alicerçava as teorias racistas tão comuns na sua época. Sendo assim, Freyre acabou “consagrando-se como aquele que tenta recuperar positivamente as contribuições oferecidas pelas diversas culturas negras para a formação de nossa nacionalidade”.¹⁴

Neste estudo, nossas impressões tendem a ir além da percepção dos argumentos postos por Reis e Schwarcz. Acreditamos que o debate do negro e da mestiçagem já estava sendo desenvolvido em uma perspectiva positiva antes de Gilberto Freyre. Sendo assim, defendemos a importância

¹¹ Basta ler com cuidado o capítulo IV “O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro” (p. 366-462), do livro *Casa Grande & Senzala* (2004). Para maiores detalhes de tais perspectivas contraditórias, vide o trabalho de: ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de. Guerra e Paz: *Casa Grande & Senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

¹² REIS, 2007, p. 55.

¹³ O que não é de um todo, pois no decorrer da obra estão presentes aspectos das teorias raciais da época. Para se visualizarem tais contradições, além da leitura atenta do próprio livro de Freyre, vale apenas conferir os argumentos de Ricardo Benzaquem (1994). Também recomendo à leitura do texto *A tolice da inteligência brasileira*: ou como o país se deixa manipular pela elite (2015), de Jesse Souza, esse autor defende a existência de certo racismo cultural velado no culturalismo científico utilizado por importantes pensadores brasileiros e indica que essa perspectiva iniciou-se no Brasil com os estudos de Gilberto Freyre.

¹⁴ ARAÚJO, 1994, p. 28.

de ampliação dos horizontes de pesquisas e de trazer outros autores da época ao cerne da temática em análise.

Manuel Querino e o pensamento negro no Brasil

O baiano Manuel Raymundo Querino nasceu no ano de 1851, na cidade de Santo Amaro da Purificação, e morreu em 14 de fevereiro de 1923, em Salvador. Tendo perdido os pais logo cedo, tornou-se pintor e decorador. Aos 17 anos, foi convocado para a guerra do Paraguai (1864-1870), na qual não chegou a ir ao campo de batalha, pois serviu como escrevente no Rio de Janeiro. Foi aluno e depois se tornou professor do Liceu de artes e Ofícios da Bahia, ministrando a disciplina de desenho industrial e geométrico. Participou diretamente da fundação do Partido Operário da Bahia, a partir do qual se viu conduzido ao Conselho Municipal, assumindo o cargo de Conselheiro por duas legislaturas (1891-1892 e 1897-1899).¹⁵ Já nos últimos anos de sua vida, ele dedicou-se exclusivamente ao magistério e à produção intelectual, em especial no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia.

Querino testemunhou e vivenciou as dificuldades da integração da população negra no Brasil, na passagem da monarquia até as duas primeiras décadas do século XX. Viveu intensamente momentos importantes da história do país: acompanhou de perto o fim da escravidão, do Império; o início da República e a contínua exclusão da população negra no projeto de cidadania empreendido pelo Estado brasileiro.

¹⁵ Para o(a) leitor(a) interessado(a) em conhecer melhor a vida do referido autor é imprescindível a leitura de: LEAL, Maria das Graças de Andrade. *Manuel Querino entre letras e lutas – Bahia: 1851 – 1923*. São Paulo: Annablume, 2009. p. 20. Trata-se da tese de doutorado da autora que foi adaptada em livro. Tal pesquisa se apresenta como um dos estudos mais completos já publicados no Brasil sobre a vida e obra do autor aludido.

A cidade de Salvador foi o seu espaço privilegiado de observação e reflexão. Ele sentiu na própria pele as dificuldades da população afro-brasileira e dedicou, mesmo com considerável limitação financeira e material, parte de suas forças físicas e intelectuais na defesa da classe operária e na valorização de suas raízes: a história do povo negro.

Manuel Querino não pode ser analisado como um herói, tampouco a partir de uma ótica romântica idealizada. Enquanto homem do seu tempo, ele e sua obra foram influenciados pelos valores de sua época e, assim sendo, não se pode perder de vista a complexidade do contexto histórico no qual ele viveu; omitindo-se o fato de que “ninguém está diante do mundo de olhos inteiramente desarmados, mas com lentes das ideias de seu tempo, em geral conflitantes ou contraditórias.”¹⁶

Por essa lógica, e acompanhando sua atuação no Conselho Municipal, pode-se verificar que ele esteve preso a negociações comuns na manutenção de um mandato. Não apontou nenhum projeto muito ousado no tocante ao enfrentamento das desigualdades sociais e raciais. Sua atuação foi protocolar. Defendeu projetos para um maior acesso à educação de qualidade, um plano efetivo de pagamento de professores, e melhorias de vias e prédios urbanos,¹⁷ mas tudo dentro das normas instituídas.

Em contrapartida, a produção intelectual de Querino foi extremamente ousada para o horizonte de expectativas de seu tempo. Naquela época, estava em pleno curso um forte debate científico e político sobre a identidade brasileira. Sedimentou-se com sucesso o projeto de “embranquecimento” alicerçado

¹⁶ SILVA, Alberto da Costa. *Das mãos do Oleiro: aproximações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005. p. 15.

¹⁷ LEAL, 2009, p. 325.

pelos discursos evolucionistas raciais que consideravam “o africano” e “o negro” agentes negativos e atrasados no processo evolutivo da humanidade e nocivos para o futuro da nação brasileira. Teorias estas que tiveram em Nina Rodrigues, professor da Faculdade de Medicina da Bahia, o mais notável representante. Segundo o mesmo, a raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus “incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”.¹⁸

Querino não escolheu a temática tradicional dos grandes homens e eventos. Seu interesse era registrar/preservar os costumes de grupos africanos e seus descendentes, os populares, os de baixo. Ao dar dignidade aos estudos relativos à história, aos costumes e religiões dos afrodescendentes, ele escrevia a contrapelo dos valores dominantes, não aceitando os desprezos dispensados pelos discursos acadêmicos e pelo Estado republicano daquela época.

Uma de suas principais fonte de inspiração intelectual foi o educador norte-americano Booker Taliaferro Washington (1856-1915), pois tal estudioso tornou-se um educador conhecido pelo trabalho desenvolvido no Tuskegee Institute, ao transformar essa modesta escola em um dos mais famosos centros de treinamento profissional para a gente negra de seu país.

¹⁸ RODRIGUES, Nina. *O problema da raça negra na América Portuguesa*. Bahia: Typographia Almeida, 1905, p. X. Nessa passagem, mudamos a grafia original das palavras “civilização” e “sympatthias”.

Manuel Querino, abolicionista, professor de desenho, sindicalista e estudioso infatigável da história e cultura do negro na Bahia, não produziu uma obra extensa e seus trabalhos não se constituem de textos longos e profundos. No entanto, isto não diminui a importância das pesquisas que realizou; tampouco a contundência de seus argumentos. Podemos destacar alguns de seus trabalhos: “Desenho linear das classes elementares” (1903), “As artes na Bahia” (1909), “Artistas baianos” (1909), “Elementos do desenho geométrico” (1911), “Bailes pastoris” (1914), “A Bahia de outrora, vultos e fatos populares” (1916), “A raça africana e seus costumes na Bahia” (1916), “O colono preto como fator de civilização brasileira” (1918) e “A arte culinária na Bahia” (1928).

Vale ressaltar que, por muito tempo, Manuel Querino foi visto com ressalvas por alguns autores. Sobre ele, o intelectual Carlos Ott certa vez afirmou: “este negro não se enxerga!”,¹⁹ pois acreditava que o mesmo não passava de um “reles plagiário”. Naquele tempo, a produção intelectual desse baiano não teve muita repercussão científica, uma vez que alguns intelectuais negros eram vistos tão somente como folcloristas, que produziam trabalhos importantes, no entanto, sem muito valor científico.²⁰

Isto também se deve ao fato de que muitas das pesquisas realizadas por Manuel e outros estudiosos da época foram elaboradas a partir de fontes orais. Em outros termos, não tinham, supostamente, implicações teóricas. Mesmo sendo um pioneiro em vários aspectos dos estudos da história e cultura

¹⁹ Idem, p. 353.

²⁰ Sobre maiores informações sobre a questão dos intelectuais negros da época, vide o estudo: GUIMARÃES, Antônio Alfredo. Manuel Querino e a formação do pensamento negro no Brasil, entre 1890-1920. *Encontro Nacional da ANPOCS*, Caxambu, p. 1-23, out. 2004.

afro-brasileira, Querino foi relegado pelos que compunham o corpo canônico da intelectualidade brasileira. Ao invés de ter sido considerado um intérprete da nossa formação, foi apenas lembrado como um mero observador dos costumes e das religiões afro-brasileiras.

Em 1916, o pesquisador baiano apresentou o ensaio “A raça africana e seus costumes na Bahia”, no 5º Congresso Brasileiro de Geografia, ocorrido na cidade de Salvador, entre os dias 07 e 15 de setembro. Aqui cabe destacar que, nesses congressos, os temas relativos à cultura negra não estavam na ordem do dia. O que mais se debatia eram as discussões em torno dos aspectos físicos e geográficos das cidades e regiões brasileiras e os estudos da história oficial dos municípios.²¹

A referida obra constitui-se de um estudo etnográfico primoroso dos povos africanos e seus descendentes. Por meio da análise da história, da religião, de hábitos culturais e ocupações de trabalhos praticados pela população negra em Salvador, o autor redimensiona o papel do africano na história brasileira.

De forma visionária, o pesquisador utilizou-se de “fotografias” e da “memória oral dos negros idosos” e seus descendentes, denominando-os de “velhos respeitáveis”.²² Estes dois recursos, muito utilizados por cientistas sociais contemporâneos, eram novidades naquela época. Desta forma, Querino foi um dos “pioneiros nos usos da fotografia para a produção historiográfica sobre a temática africana na Bahia”.²³ A ausência de uma melhor sistematização dos usos de fontes documentais foi alvo de críticas por parte de alguns leitores do

²¹ VASCONCELLOS, Christiane Silva. O uso de fotografias de africanos no estudo etnográfico de Manuel Querino. *Sankofa: Revista de história da África e de estudos da diáspora africana*, n. 4, dez. 2009. p. 109.

²² Idem, p. 88.

²³ Idem, p. 89.

autor. De fato, no decorrer de seus textos, aparecem algumas passagens e informações ausentes de fontes de pesquisas. O que, contudo, não tira o mérito da sua produção intelectual.

No referido ensaio, o autor reconhece o limite de sua pesquisa e do seu texto. Todavia, aponta algumas contribuições importantes, como a necessidade de se estudar a "raça africana" para melhor conhecer o processo de formação do Brasil. Isto do ponto de vista positivo e decisivo para a história brasileira. Mesmo reconhecendo a primazia de Nina Rodrigues nos estudos sobre os africanos no Brasil, Querino não leva adiante as principais ideias do referido pesquisador. O intelectual baiano consigna o seu protesto: "contra o modo desdenhoso e injusto por que se procurar deprimir o africano, acoimando-o constantemente de boçal e rude, como qualidade congênita e não simples condição circunstancial comum, aliás, a todas as raças não evoluídas".²⁴

Percebe-se que o autor, mesmo com uma postura crítica avançada, ainda absorve os valores evolucionistas da época quando não atribui lugar de destaque aos indígenas;²⁵ isto fica destacado no pouco espaço dedicado a tais povos em sua produção intelectual. E, de certa forma, também reproduz a concepção da época, segundo a qual algumas sociedades africanas seriam superiores às indígenas e mais atrasadas que as europeias.

Mesmo assim, a produção intelectual de Querino vai de encontro aos estudos dominantes da época, os quais colocavam o africano como sujeito inferior, que se encontrava numa

²⁴ QUERINO, 1955, p. 22.

²⁵ Perspectiva, de certa forma, presente em Gilberto Freyre. Basta (re)ler com atenção o capítulo II "O indígena na formação da família brasileira", do livro *Casa Grande & Senzala* (2004). Para outras observações correlatas, vide o estudo de Ricardo Benzaquem (1994).

fase “evolutiva primitiva”. Logo, por meio de seus estudos, demonstrava todo o processo de desumanização sofrido pelos africanos escravizados no comércio do tráfico negreiro e, ao mesmo tempo, a capacidade de resistência deles. Apesar disso, os descendentes da “raça negra” ocuparam posições de relevo no campo do saber e da cultura brasileira.

Em “Raça africana e seus costumes na Bahia”, salta aos olhos a inovadora metodologia, pois o texto começa com o primeiro capítulo dedicado aos estudos dos sertões africanos e depois à América portuguesa. O autor denuncia as elites brasileiras por se configurarem com o espírito arrivista, da cobiça de ter riqueza sem se dedicar ao trabalho; isto subsidiado na exploração brutal das massas africanas e de suas valiosas forças de trabalho. Outro ponto que o autor chama a atenção é para a escravidão ilegal e o hábito de reescravização de muitos negros livres na Bahia. Nos seus termos, o africano foi o grande elemento e a maior fonte da prosperidade econômica do país: “era o braço ativo e nada se perdia do que êle pudesse produzir. O seu trabalho incessante, não raro, sob o rigor dos açoites, tornou-se a fonte da fortuna pública e particular”.²⁶

E continua defendendo o negro enquanto o verdadeiro elemento econômico, criador do país e quase o único. Afirmar ainda que “sem êle, a colonização seria impossível, ao menos a dissipar-se a ilusão do ouro e das pedras preciosas que alertaram em grande parte e a princípio os primeiros colonos”.²⁷ Para Querino, as influências dos africanos vão além da contribuição física e do mundo pesado do trabalho, pois foram também decisivas nas instituições, nas letras, nas ciências e no comércio.

²⁶ Idem, p. 38-39.

²⁷ Idem, p. 40.

Nesse ensaio, as descrições minuciosas na análise dos dados de costumes e religiões demonstram toda a preocupação do autor em estabelecer dignidade aos hábitos e à cultura de matriz africana. Principalmente, no tocante às suas leituras das práticas religiosas, mesmo eivado de valores contraditórios e usando termos da época com certo teor depreciativo (como “fetichismo”), é detalhista ao levantar dados minuciosos sobre tais exercícios sagrados. O autor, de início, denuncia que são “religiões que os descendentes mais diretos da raça ainda conservam, embora muitos de outras raças e classes as abominem, veladamente as frequentam, muitas vezes às escondidas”.²⁸

Nisto, é preciso destacar que, nas duas primeiras décadas do século XX, o aparato policial/jurídico e a imprensa de Salvador estabeleceram uma acirrada campanha de perseguição e desrespeito às práticas culturais e religiosas de matrizes africanas. A violência ostensiva chegava até na invasão policial a terreiros de candomblés, e contava com estímulo criminoso de muitos jornais.²⁹

No seminal artigo “O colono preto como fator de civilização brasileira” (1918), Manuel Querino levanta informações importantes no processo de formação do povo brasileiro, tendo como eixo central o papel civilizador dos africanos e seus descendentes. Trata-se originalmente de um texto apresentado no 6º Congresso Brasileiro de Geografia e História, realizado na cidade de Belo Horizonte. Subsidiado na leitura do historiador Rocha Pombo (1857-1933), o texto começa apresentando a figura do colono português e demonstrando que uma das características mais marcantes dele era a busca pelo

²⁸ Idem, p. 45.

²⁹ Para maiores detalhes, vide: LEAL, 2009.

enriquecimento rápido: “o acelerado processo de acumulação de fortuna”.³⁰

O autor dedica um capítulo para analisar as práticas de resistências dos escravizados diante das brutalidades do cativo. Sendo assim, neste aspecto, Querino é um desbravador, pois demonstra que os indivíduos que foram transformados em escravos, antes de tudo, eram seres humanos com vontades próprias, sonhos, medos e desejos de libertação.

Neste contexto, ele recupera do pesquisador Oliveira Martins (1845-1894) a imagem do Quilombo de Palmares enquanto a “tróia negra”³¹ e demonstra que tal evento histórico deve ser apreciado pelos estudiosos, pois foi muito importante para a história brasileira e é um símbolo de resistência do povo negro. Isto bem antes da lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, a qual estabelece que o calendário escolar deve incluir o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”; data esta que é uma homenagem à morte de Zumbi dos Palmares, em 1695.

Com entusiasmo, Querino afirmava que o africano escravizado sempre manteve firme a ideia de conquistar a liberdade, pois “não foram poucos os Spartacus africanos que no Brasil preferiram a morte ao cativo”³² Nesta passagem, temos uma homenagem explícita à decência da luta empreendida pelos escravizados em busca da liberdade, seja na fuga, no quilombo ou, até mesmo, no ato extremo do suicídio. Ao comparar o cativo africano a Spartacus, “líder da grande revolta de escravos da Roma Imperial”, institui certo

³⁰ QUERINO, Manuel. *O colono preto como factor da Civilização Brasileira*. Instituto Geographico e historico da Bahia e do Instituto do Ceará. Bahia: Imprensa official do estado, 1918. p. 9.

³¹ Idem, p. 26.

³² Idem, p. 27.

sentimento de nobreza para os escravizados e sua história; grupos sociais que na historiografia brasileira foram por muito tempo esquecidos e silenciados de suas páginas.

No último capítulo, temos um desfecho emblemático no acerto de contas com o redimensionamento da posição dos africanos no processo de constituição da história do Brasil. Querino traz como epígrafe uma citação do prosador e historiógrafo Mello Moraes Filho³³ (1844-1919), a qual defende que “os escravos” foram mais influentes do que os portugueses no processo de formação da sociedade brasileira, o que será demonstrado no desenrolar do seu artigo.

Manuel Querino estabelece que foi o trabalho do negro que sustentou por séculos a nobreza e a prosperidade do Brasil. A partir disto é que tivemos as instituições científicas de letras, do comércio, da indústria, entre outros, sendo inequívoco o papel “civilizador do africano na formação brasileira”. De acordo com o autor, em se tratando da riqueza econômica e fonte da organização social nacional, foi o colono preto a principal figura. Ele defende, ainda, que o convívio e a colaboração das raças na formação deste país geraram o “elemento mestiço de todos os matizes, donde essa plêiade ilustre de homem de talento que, no geral, representarem o que há de mais seleta nas afirmações do saber, verdadeiras glórias da nação”.³⁴

Em outros termos, a mestiçagem foi analisada pelo viés positivo e integrador da nação brasileira. O intelectual baiano chegou a sentenciar que o “Brasil possui duas grandezas reais: a iberdade do solo e o talento do mestiço.”³⁵ Nos seus próprios termos, alguns ilustres de nossa história, como: Machado de

³³ Idem, p. 33.

³⁴ Idem, p. 151-152.

³⁵ Idem, p. 152.

Assis, André Rebouças, Cruz e Souza, entre outros, seriam a prova cabal desta afirmativa.

Além dessa pioneira defesa da mestiçagem, na qual, o africano exerceu influência formadora positiva para tal processo, como vimos nos dois textos anteriores, outra contribuição inestimável para o empoderamento da história afro-brasileira se configura em “Os homens de cor preta na história” (1923/1955).

Nesse curto ensaio, Querino aponta para a importância de os estudos brasileiros de história trazerem à tona o protagonismo dos indivíduos negros enquanto produtores/portadores de saberes. Para tanto, ele traz para os leitores vários personagens importantes da história brasileira, os quais em sua época estavam esquecidos. Esta perspectiva é muito importante, pois até hoje, ao se mencionar a participação do negro na história do país, encontram-se fincadas no imaginário da população, inclusive no espaço escolar, imagens ligadas tão somente à escravidão, à senzala, “aos castigos”, às comidas e ao trabalho braçal.

Sendo assim, muitas vezes, as reproduções dessas representações sedimentam aspectos negativos e generalizam a participação desta etnia no corpo da sociedade brasileira, recaindo num viés que leva à folclorização da cultura negra no Brasil. Manuel Querino, ao apontar a importância de se estudar os intelectuais e artistas negros, estava propondo dar novos sentidos aos estudos dos africanos e seus descendentes no Brasil, uma história que deve ser marcada também por uma quebra de paradigmas.

Como um dos exemplos levantados por Querino, temos o caso do Dr. Caetano Lopes de Moura (1780-1860),³⁶ um

³⁶ Idem, p. 155-156.

importante intelectual negro desconhecido por muitos que aos dezoito anos tornou-se professor de Latim, no ano de 1798. Diplomando-se em medicina pela Universidade de Coimbra, traduziu obras do francês, inglês e alemão. Ele chegou, inclusive, a ter contato com Napoleão Bonaparte.

Em face de finalização do presente artigo, observamos a necessidade de ampliar os horizontes de estudos e autores relativos à temática afro-brasileira. Ao apresentarmos de forma muito breve e incompleta alguns aspectos da trajetória de vida e da obra de Manuel Querino, visamos, sobretudo, estimular os(as) leitores(as) a recepcionarem as obras de intelectuais negros; pensadores que refletiram e apontaram interpretações sobre o processo de formação do nosso país. Não obstante, também é necessário destacar a contribuição de autores não negros que também estiveram presentes nestes debates e que igualmente são pouco conhecidos.

Acreditamos que, se é importante ler criticamente Gilberto Freyre, da mesma forma é imprescindível estudar autores menos acionados como Luiz Gama, Guerreiro Ramos, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Abdias do Nascimento, entre outros. Desta maneira, evita-se a mitificação de autores, obras e conceitos, o que colabora na percepção de que os estudos afro-brasileiros são constituídos de múltiplas vozes.

Torna-se importante que o alumbramento, sentido pelo professor norte-americano Henry Louis Gates Jr. e pelo romancista brasileiro Jorge Amado, ao terem contato com a obra intelectual e militante de Manuel Querino, possa ser facultado aos alunos e professores das escolas e universidades brasileiras. E que outras vozes, cores e autores sejam empoderados e

colaborem para melhor nos conhecermos enquanto indivíduos e sociedade. Sendo assim, conseguiremos redimensionar com mais afinco e discernimento os desafios e as possibilidades de uma educação efetivamente voltada para as relações étnico-raciais.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. *Tenda dos Milagres*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARANHA, Gervácio Batista. Literatura e Engajamento em Jorge Amado: racismo e antirracismo no romance “Tenda dos Milagres” In: OLIVEIRA, Ariosvalber de Souza; SILVA, Moisés Alves da; AIRES, José Luciano de Queiroz (Orgs.). *Nas confluências do axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais*. João Pessoa: CCTA, 2015. p. 119-141.

ARAÚJO, Ricardo Benzaquem de. *Guerra e Paz: Casa Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: SECAD, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 49. ed. São Paulo: Global, 2004.

GATES JR., Henry Louis. *Os Negros na América latina*. Trad. de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GUIMARÃES, Antônio Alfredo. Manuel Querino e a formação do pensamento negro no Brasil, entre 1890-1920. *Encontro Nacional da ANPOCS*, Caxambu, out. 2004.

LEAL, Maria das Graças de Andrade. *Manuel Querino entre letras e lutas – Bahia: 1851-1923*. São Paulo: Annablume, 2009.

MARTIUS, Karl Friedrich Phillip Von. *Como se deve escrever a história do Brasil*. Disponível em: <https://umhistoriador.files.wordpress.com/2012/03/martius-carl-friedrich_como-se-deve-escrever-a-histc3b3ria-do-brasil.pdf>. Acesso em: 24 mai. 2016.

QUERINO, Manuel. *O colono preto como factor da Civilização Brasileira*. Instituto Geographico e histórico da Bahia e do Instituto do Ceará. Bahia: Imprensa official do estado, 1918.

_____. *A raça africana no Brasil e seus costumes*. Salvador: Progresso, 1955.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil – de Vanhargen a FHC*. 9. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2007.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O problema da raça negra na América Portuguesa*. Bahia: Typographia Almeida, 1905.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

SILVA, Alberto da Costa. *Das mãos do Oleiro: aproximações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SOUZA, Jesse. *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite*. São Paulo: LeYa, 2015.

VASCONCELLOS, Christiane Silva. O uso de fotografias de africanos no estudo etnográfico de Manuel Querino. *Sankofa: Revista de história da África e de estudos da diáspora africana*. n. 4, p. 88-111, dez.2009.

MULHERES NEGRAS LIVRES NA PARAÍBA
OITOCENTISTA: FAMÍLIA, SOCIABILIDADES E ENSINO DE
HISTÓRIA¹

Solange Pereira da Rocha
Gisleandra Barros de Freitas

Corria o ano de 1850, quando na corte do Império brasileiro se aprovava a segunda lei para abolir o tráfico atlântico. Tal lei foi denominada de “Eusébio de Queirós”, sendo sua promulgação datada de 04 de setembro do referido ano e, finalmente, após mais de três séculos, o Brasil deixava de permitir a entrada de mulheres, crianças e homens africanos escravizados. Essa mudança nas relações de trabalho no Brasil estava inserida na reorganização da economia capitalista, então sob a égide da Inglaterra que, desde a Revolução Industrial, se reconfigurava para enfrentar as mudanças globais, como o processo de independência na América Latina e os movimentos abolicionistas, que levaram à abolição da escravidão na maior parte dos recém-criados países nas Américas até 1848, em especial das ex-colônias espanhola, inglesa e francesa, mantendo-se o escravismo no Brasil, no sul dos Estados Unidos e em Cuba. Portanto, a aprovação de tal lei pode ser considerada um marco histórico importante para pensar a sociedade brasileira do século XIX. Afinal, internacionalmente, a escravidão já havia se tornado uma “instituição abominável”; localmente, o debate seria

¹O presente texto é resultado parcial de pesquisas do Projeto de *Gente Negra no Nordeste oitocentista: arranjos familiares e redes de sociabilidade*, coordenado por Solange P. Rocha e no qual Gisleandra B. de Freitas faz parte como pesquisadora em Iniciação Científica.

no sentido de finalizá-la de forma lenta e gradual, mas, de qualquer maneira, era necessário estabelecer outras formas de trabalho, no caso, o trabalho livre (CHALHOUB, 2012). Ademais, de um lado, a escravidão entrava em declínio e, de outro, havia o crescimento da população livre e liberta nas paisagens rurais, urbanas e semi urbanas do Oitocentos, entre as quais se destacavam uma forte presença de pessoas negras – ditas na época como “pardas” e “pretas”.²

De fato, em 13 de maio de 1888, foram libertados pouco mais de 700 mil num total de quase 10 milhões de habitantes (CONRAD, 1978, p. 353). Assim, podemos afirmar que ao longo do século XIX, especialmente na segunda metade, a população brasileira se caracterizava por ser formada por uma significativa presença de pessoas negras livres e libertas. Todavia, este grupo social era marcado pelo estigma da escravidão, uma vez que havia uma hierarquia social, na qual a pessoa negra sempre era vista como potencialmente de condição cativa, o que a levava a estabelecer algumas estratégias de sobrevivência para viver em sociedade escravista.

Neste contexto do século XIX, a província da Paraíba era também um espaço com expressivo número de habitantes “pretos” ou “pardos” livres e libertos. A esse respeito, podemos considerar os dados da pesquisa de Galliza (1979, p. 83-84), na qual identificou poucos mulheres e homens escravizados em toda a província, em 1852; assim, numa população total de cerca de 213.141 indivíduos, apenas 15,5% eram escravizados (ou seja, cerca de 28.546). Duas décadas depois, com a publicação do Censo Nacional, em 1872, a Paraíba tinha somente cerca de 6%

² Os dados do primeiro Censo Nacional, em 1872, foram compilados por Alencastro (1997, p. 474) e mostram expressivo percentual de pessoas “pretas” ou “pardas” em todas as vinte províncias brasileiras.

(ou 21.526) de escravizados. Uma ampla maioria era formada por pessoas livres e libertas (354.700). Também podemos evidenciar a predominância de pessoas negras e mestiças livres ou libertas, sem vinculação com o cativo; afinal, foram 188.241 “pardo” e 33.697 “pretas”, totalizando 221.938. Portanto, isso corresponde a 59% de toda a população paraibana (376.226), conforme dados do Censo que estão coligidos em Alencastro (1997, p. 474). Apesar do crescimento da população (tendência que ocorreu em todas as províncias do Brasil, não sendo, portanto, a Paraíba uma exceção), a economia das áreas do “Norte” do Brasil enfrentava diferentes problemas, desde intempéries climáticas, epidemias até a intensificação do comércio de cativos pela via do tráfico, bem como a crise na produção de açúcar.

Foi neste cenário que analisamos as vivências de mulheres negras livres da Paraíba, considerando os anos de 1850 a 1852, procurando desvendar os aspectos de sua maternidade e as alianças realizadas no momento do batismo de suas filhas e de seus filhos. Procuramos também mostrar a sua inserção no mundo do trabalho e sua participação em ações de resistência contra o estigma da escravidão, ocorridas entre dezembro de 1851 até fevereiro de 1852, na revolta popular chamada de Ronco da Abelha, em oposição à *Lei do Cativo* como denominada pelos participantes em tal movimento político.

A crise do escravismo levou as elites econômicas brasileiras a estabelecerem “novas” relações de trabalho. No norte do Brasil, notadamente na Paraíba, utilizaram a tutela e a “soldada” de crianças. Este era um tipo de contrato de exploração no qual as elites proprietárias não pagavam salários, mas tinham como “responsabilidade” proporcionar moradia,

alimentação e educação para os pequenos trabalhadores. Contrato quase nunca cumprido, pois eram formas de manterem mecanismos de exploração e de disciplinarização do trabalho de crianças (LIMA, 2013).³ Com os adultos, vigorava o sistema de parceria, no qual o(a) proprietário(a) cedia terras para os(as) trabalhadores(as) e estes “pagavam” com trabalho nas terras de seus/suas donos(as). Mais uma vez, as elites proprietárias evitavam o pagamento de salários e mantinham traços da exploração do sistema escravista. Nas cidades oitocentistas, mulheres e homens negros livres juntos com os escravizados realizavam inúmeras atividades laborativas para garantir o seu funcionamento. Dessa forma, eles(as) atuavam nas obras de construção, no pequeno comércio, nas funções domésticas, no transporte de inúmeros produtos, entre outras.

Como dito anteriormente, o estigma da escravidão estava presente nas vidas das pessoas negras e, no caso de uma mulher, as condições de sobrevivência em sociedade escravista eram mais desafiadoras, uma vez que ela poderia ser (re)escravizada ilegalmente ou seus filhos e filhas poderiam ser “roubados” e levados para lugares distantes. Elas precisariam estar atentas ao funcionamento do sistema e construir estratégias de sobrevivência para manter sua liberdade na sociedade escravista. Afinal, era real a possibilidade de ter o cerceamento de sua liberdade. Nesse sentido, pesquisas mostram o caso da liberta Lucinda Maria da Conceição (parda), moradora na Cidade da Parahyba, que buscou as autoridades imperiais para denunciar que sua filha menor, chamada Conceição, encontrava-se em

³ A exploração do trabalho de crianças “órfãs” se manteve no início da formação da indústria. A este respeito, Galliza (1993, p. 177) destaca que a “utilização de órfãos, como aprendizes nos trabalhos fabris” era comum até a idade de 21 anos, até então eles “trabalhariam, gratuitamente” e após atingirem a “maioridade passariam a perceber salário. Esta prática foi sancionada pelo Estado...”.

Pilar nas mãos de um homem chamado Antonio de Oliveira “a título de cativa”. No ano de 1861, autoridades policiais da Paraíba noticiavam a situação da crioula Bertholeza Leopoldina Conceição que, por muitos anos, vivia como livre na capital paraibana. Ela foi conduzida para Pilar como escrava (ROCHA, 2001, p. 17-18). Estes dois casos são apenas alguns exemplos da vulnerabilidade social de mulheres negras e mestiças vivendo em sociedade escravista. Muitas vezes, elas precisam construir estratégias sociais para manter também a liberdade de seus filhos e filhas, com o estabelecimento, por exemplo, de redes de proteção que poderiam ser estabelecidas no momento do batismo, como mostraremos adiante.

Coletivamente, a população paraibana, entre a qual estavam os indivíduos negros e mestiços, se opôs contra determinações imperiais que colocavam em risco a liberdade, como ocorreu com a Revolta Ronco da Abelha, quando eles se revoltaram contra os *Decretos 797 e 798*, respectivamente. O governo imperial determinara, então, a realização do “Censo Geral do Império” e a mudança das regras do registro civil, retirando da alçada das paróquias e repassara para os juízes de paz, com a inserção da cor da pele das pessoas. Com tal indicação racial, homens e mulheres negros temiam ser escravizados ilegalmente (caso das pessoas livres) ou reescravizados (situação que poderia atingir os indivíduos libertos), assim, decidiram se contrapor a essas duas medidas nacionais, a partir de confronto com as forças oficiais – guarda nacional e corpos policiais – em várias vilas e cidades paraibanas (Mamanguape, Guarabira, Areia, Alagoa Grande, Alagoa Nova, Ingá, Campina Grande e Araruna), e também em outras quatro províncias do Norte (Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Ceará). Em razão da

oposição popular frente aos dois decretos, o governo imperial decidiu por revogá-los. Somente duas décadas após, tivemos a elaboração do primeiro censo nacional, em 1872, por sua vez, os registros de nascimento deixaram de ser prerrogativas da Igreja Católica em 1888 e com o regime republicano, a partir de 1889, o Estado passou a emitir tal documento (SÁ, 2005; OLIVEIRA, 2011; CHALHOUB, 2012).

Foi neste contexto de mudanças no mundo do trabalho e de permanências, como as hierarquias sociais, que analisamos alguns aspectos da vida de mulheres negras livres da Paraíba nos anos de 1850 a 1852, em particular as que viveram na mais antiga freguesia da capital da província paraibana, a de Nossa Senhora das Neves. Procuramos, então, evidenciar os arranjos familiares estabelecidos por essas mulheres, bem como as redes de sociabilidade que elas conseguiram firmar no momento do batismo de suas crianças para enfrentar as adversidades de viver em sociedade escravista.

Para tanto, nos basearemos na História Social da Cultura, uma das perspectivas teóricas da historiografia do século XX, considera importante a vida de indivíduos anônimos. Uma de suas vertentes, a inglesa, a denomina também de “história vista de baixo”, pois tem viabilizado novas narrativas históricas, nas quais as experiências, as agências e o protagonismo de pessoas comum são evidenciados.

A partir desta perspectiva avaliamos as vidas das mulheres negras e livres da Cidade da Parahyba (1850-52), analisando suas ações como estratégias para viver em sociedade escravista,⁴ utilizando como fontes históricas, sobretudo, o assento de batismo que, no século XIX, “possuía um caráter

⁴ Destacamos os estudos de Sharpe (1992) que nos apresenta alguns dos pressupostos da abordagem da história social, em especial a “história vista de baixo”. Considerando a história das mulheres negras, foi publicado recentemente um livro organizado por Xavier; Farias; Gomes (2012).

religioso com força de ato civil para cada indivíduo, servindo, inclusive, de base legal para operações seculares, como, por exemplo, os processos de heranças” (BASSANEZI, 2011, p. 143) e, acrescentamos, como comprovante da condição jurídica das pessoas, se livres, libertas ou cativas.

Quadro 1 – Pessoas batizadas na freguesia de nossa senhora das neves, por sexo e faixa etária (1850-1852)

Faixa Etária	Adultos	Crianças	Não Consta/NC*	TOTAL
SEXO				
FEMININO	---	500	---	500
MASCULINO	---	511	---	511
NÃO CONSTA	---	---	02	02
TOTAL	---	1.011	02	1.013

Fonte: Dados extraídos do Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB⁵

Para tanto, elaboramos o perfil da população batizada na freguesia de Nossa Senhora das Neves, entre os anos de 1850 e 1852, identificamos 1.113 pessoas, conforme distribuídas no quadro 1, sendo que foi encontramos o sexo de 1.011: 500 foram classificadas como do feminino e 511 do masculino. Em dois casos, indicados com NC no quadro 1, não foi possível identificar se a pessoa batizada era uma menina ou menino ou um adulto, pois a fonte histórica estava danificada. Mas cabe destacar que entre as pessoas batizadas, encontramos 99% das crianças sendo levadas à pia batismal pelas suas mães e/ou por seus pais, conforme consta no primeiro quadro ora apresentado.

No quadro 2, evidenciamos um “retrato” das pessoas batizadas, destacando como elas foram classificadas pelo

⁵ O livro de batismo pesquisado (1850-1857) está arquivado no *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Paraíba*, doravante AEAPB.

pároco. Este era responsável pela elaboração do assento de batismo e que acabara por indicar suas origens étnico-raciais e as condições jurídicas. Pudemos observar que poucas pessoas receberam alguma referência acerca do seu estatuto jurídico.

Nem mesmo as brancas (316 casos), consideradas “naturalmente” livres, receberam alguma informação. Vale salientar que no tempo da escravidão, a certidão de nascimento era um importante documento, porque se podia comprovar a condição social dos indivíduos, sobretudo das pessoas negras que viviam sob “suspeição” e se interpeladas pelas autoridades precisavam apresentar provas de seu estatuto jurídico, se livre, liberta ou cativa.⁶ Por conta da importância da certidão de batismo no século XIX, entendemos que aquelas indivíduos que não tinham o nome de seu/sua proprietário(a) faziam parte do grupo de pessoas livres ou libertas.

Quadro 2 – Origem étnico-racial e condição jurídica de pessoas batizadas na freguesia de nossa senhora das neves (1850-1852)

Condição Jurídica Origem Étnico-racial	Livre	Liberta	Escrava	Exposta	Não consta/ Danificado	Total
Branças	---	---	---	03	316	319
Pardas	17	24	68	03	408	520
Crioulas	06	11	46	---	25	88
Indígenas/“Índio”	---	---	---	---	09	09
Caboclo	---	---	---	---	01	01
Mameluca	---	---	---	---	01	01

⁶ Na documentação sobre a escravidão na Paraíba, há solicitações das autoridades policiais de “certidão de batismo” para verificação do estatuto de pessoas negras. Para mais informações, consultar o *Livro para registro dos ofícios dirigidos às autoridades policiais*, 1864, fl. 100, AHWBD.

Preta Crioula	---	---	---	---	01	01
Cabra	---	01	03	---	02	06
Semibranca	---	---	---	---	06	06
Gentio d' Angola	---	---	02	---	---	02
Não Consta/ Danificado	---	---	03	02	55	60
Total	23	36	122	08	824	1013

Fonte: Dados extraídos do Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB

Portanto, há duas informações básicas sobre a população batizada: população negra e mestiça e com predomínio de pessoas livres. De fato, se considerarmos a importância do registro do batismo como uma forma de se comprovar a condição jurídica dos indivíduos, vamos compreender que apesar de o pároco não ter anotado que uma ampla maioria formada por “pardos” (408), seguida de “crioulos” (25), de “cabras” (06), de “semibrancos” (06) e de uma “preta crioula” não ter indicação se cativo ou se liberto ou se livre, também não havia nenhum dado de um(a) proprietário(a), levando-nos a concluir que eram pessoas negras não cativas e que viviam livres do cativeiro.

O “retrato” obtido com a sistematização dos dados no quadro 2 nos indica também uma forte presença da mestiçagem com o predomínio das pessoas classificadas como “pardas”. Nesse grupo, estavam 520 indivíduos cativos, libertos e livres.

Acerca do grupo social, as mulheres negras livres, que se tornaram mães e levaram seus filhos e suas filhas à pia batismal entre 1850 e 1852, identificamos um primeiro grupo composto por 33 que foram classificadas pela cor da pele, indicando uma

vinculação com a ascendência africana, sendo 23 pardas, 07 crioulas e 03 pretas. Este número foi ampliado com as mães sem indicação da cor ou grupo racial, mas que batizaram alguma criança negra e livre. Foram 495 casos identificados com alguma origem negra, a saber: 444 bebês pardos, 3 cabras, 41 crioulos e semibrancos e 1 preto. Portanto, somando os dois grupos, conseguimos identificar mães negras batizando seus(suas) filhos(as) nos três anos escolhidos para as análise, 1850 a 1852.

Elas eram mães livres e libertas que ao levarem seus bebês para recebimento do primeiro sacramento católico, o batismo, estabeleceram parentesco espiritual com padrinhos e madrinhas de suas crianças. Destacamos que o número de mãe não coincide com a quantidade de crianças batizadas, uma vez que as mulheres batizaram mais de um(a) filho(a), a exemplo do que ocorreu com o casal formado por Alexandrina Maria da Conceição e Agostinho da Rocha que tiveram dois filhos batizados: o primeiro foi “Mabriel”, em 10 de agosto de 1850 e “Agostinho” em 20 de dezembro de 1852 (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 8 e fl, 94).

Ao sistematizarmos o perfil dessas mães negras, obtivemos os seguintes dados: 337 tinham relações afetivas consideradas “legítimas”, pois havia se casado na Igreja; outras 177 eram mães solteiras, seus filhos e suas filhas foram batizados como “naturais”. Encontramos ainda 14 casos nos quais não há informação acerca do estatuto civil. Em três casos, no entanto, identificamos os nomes do pai e da mãe, e nos outros nove apenas o da genitora, apontando-nos que essas poderiam viver sem os pais de seus bebês. Nos outros casos, mulheres solteiras podiam estar mantendo relações consensuais e no momento do

batismo de suas crianças, elas indicaram os nomes dos pais das crianças. Estes resultados acerca do tipo de filiação das crianças negras nos mostram que as mães delas buscavam obter a “benção” da Igreja Católica, e uma ampla maioria formalizou a relação familiar nuclear, ou seja, formado por uma mulher, um homem e seus(suas) filhos(as). Afinal, foram mais de 63,8% de mulheres e homens negros e casados que batizaram seus bebês e pouco menos de 36% de mães solteiras.

Podemos aventar como uma das possibilidades da realização do casamento católico, uma estratégica de sobrevivência de mulheres negras livres para viverem no contexto escravista do século XIX, que era caracterizado por uma sociedade elitista, patriarcal e racista. Em casos de circularem em espaços onde não eram conhecidas, podiam ser presas e precisariam comprovar a condição jurídica para serem libertadas. O casamento também poderia ser uma maneira de tais mulheres serem aceitas na sociedade e, sem dúvida, o parentesco por afinidade formado entre os cônjuges era uma forma de apoio mútuo ao longo da vida.

Outras estratégias para viver em sociedade escravista foram colocadas em práticas por essas mulheres no momento do batismo, quando elas estabeleciam um parentesco espiritual que acabavam por formar uma rede de proteção. Certo é que elas não estabeleciam parentesco social com apenas homens e mulheres das elites, mas uma característica comum era o apadrinhamento de seus filhos e de suas filhas por homens e mulheres livres, constituindo alianças horizontais e verticais. Entre os laços verticais, ou seja, entre pessoas livres, mas de classes sociais diferentes, trazemos exemplos de dois casos de

casais negros e de uma mãe solteira que firmaram relações com integrantes da elite paraibana, a saber:

Aos dezeseis de Março de **mil oitocentos sincoentos e hum**, nesta **Matriz** de Nossa Senhora das Neves, da minha licença o Padre Luis Antonio Nogueira de Moraes; baptizou solenemente ao parvulo **Avelino, pardo**, nascido no primeiro de Setembro do ano passado, **filho natural da crioula Candida Maria Bebiana da Conceição**; forão padrinhos **Carlos Holmes, e Maria Joaquina de Jesus**; por procuração que desta a presenteou Francisco da Rocha Ataide do que para constar fiz escrever este assento que assignei. Padre Joaquim Antonio Marques (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves: 1850-1857, AEAPB, fl. 25). Grifos nossos.

A análise no assento de batismo de Avelino (pardo), filho natural de Cândida Maria Bibiana de Conceição (crioula) nos revela a escolha de um homem estrangeiro, Carlos Holmes, que atuava no comércio paraibano, para ser o protetor da criança.⁷ Acerca da madrinha, não temos muitas informações, apenas que ela se chamava Maria Joaquina de Jesus. A cerimônia do batismo católico ocorreu no dia 16 de março de 1851, na Matriz de Nossa Senhora das Neves, a mais importante igreja da Paraíba.

Escolha semelhante foi feita pela mãe solteira Luiza Maria da Conceição, conforme podemos identificar com a leitura da ata batismal de seu filho, que diz o seguinte:

Aos quinze de Janeiro de mil oito centos **sincoenta e hum**, nesta **Matriz** de N. S. das Neves, baptizei solenemente ao parvulo **Auxilio, pardo**, nascido e vinte sete de Novembro do anno próximo passado, **filho natural de Luiza Maria da Conceição**; forão **padrinhos o Tenente Cadete Frank Lim**

⁷ Nascimento Filho (2006, p. 118) em seu estudo identificou alguns negociantes estrangeiros que viviam na Cidade da Parahyba. Entre eles estava Carlos Holmes, um inglês que comercializava diferentes produtos na praça da capital da província paraibana.

do Rego Cavalcante de Albuquerque Barros, e D. Deolinda Phelomena Cavalcante de Albuquerque Barros; do que para constar fiz escrever este assento que assignei. Padre Joaquim Antonio Marques (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves: 1850-1857, AEAPB, fl. 21). Grifos nossos.

Luiza da Maria da Conceição batizou seu filho Auxílio, convidou o Tenente Cadete Franklin do Rego Albuquerque Barros e Dona Deolinda Filomena Cavalcante Albuquerque Barros para levá-lo à pia batismal, estabelecendo, assim, um parentesco simbólico que poderia ser importante ao longo de sua vida. Podemos observar que antecedendo o nome da madrinha havia a denominação de “dona” que, no século XIX, era indicativo de prestígio social, uma distinção e também indicava que a mulher era casada.

O casal composto por Clara Maria da Conceição Oliveira e João Francisco de Oliveira e Silva, mãe e pai de Filomena (parda), por sua vez, escolheu o padre Lindolfo José Correia das Neves e Dona Deolinda Filomena Cavalcante Albuquerque Barros como compadre e comadre, respectivamente. Lindolfo José C. das Neves, além de ser um religioso afamado na província da Paraíba oitocentista, era um político do Partido Liberal, jornalista e professor. Em 1859, quando D. Pedro II, o imperador do Brasil, esteve na província da Paraíba, coube a ele o papel de ser o orador sacro, quando pronunciou o *Te-Deum* (hino cristão) em homenagem ao referido imperador (LEITÃO, s/d, p. 60-65). Por conta da vulnerabilidade social que mulheres negras viviam a escolha de um padrinho com prestígio poderia garantir, minimamente, proteção diante de uma (re)escravização, conforme acontecia nas províncias brasileiras e como temiam as mulheres e os homens revoltosos que participaram do Ronco da Abelha. Talvez, a mãe de Filomena,

batizada no período que ocorria tal movimentação política, tenha escolhido o padre Lindolfo para contar com seu apoio ao longo da vida, para ter alguém a recorrer em momento de dificuldades ou mesmo se sofresse alguma perseguição. Sobre a madrinha, Dona Deolinda foi escolhida para acolher um bebê negro na hora de seu batismo; inclusive, a criança recebeu o segundo nome da madrinha e se chamava Filomena, como aparece no assento do batismo de Filomena.

Aos dezoito de Abril de mil oito centos sincoenta e dois, na **Matriz** desta cidade, baptizei solenemente a parvula **Filomena, parda**, nascida em dois de Janeiro do corrente anno, **filho legítimo** do Sargento João Francisco de Oliveira e Silva, e sua mulher Clara Maria da Conceição de Oliveira; forão **padrinhos o Reverendo Doutor Lindolfo José Correia das Neves, e D. Deolinda Filomena de Albuquerque Barros**, solteira; do que para constar fiz escrever este assento que assignei. Padre Joaquim Antonio Marques (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 80-v). Grifos nossos.

Para além desses três exemplos, cujo objetivo foi o de evidenciarmos algumas das relações de compadrio de mães negras, podemos visualizar no quadro 3 a frequência da presença de padrinhos e madrinhas no momento do batismo.

Quadro 3 – Apadrinhamento de crianças negras e livres na cidade da parahyba – 1850-1852

Crianças Negras e Livres	Nº	%
Com Padrinho	521	98,6%
Sem Padrinho	07	1,4%
Com Madrinha	301	57%
Sem Madrinha	166	31,4%
Madrinha Santa	61	11,5%

Fonte: Dados extraídos do Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves - 1850-1857, AEAPB

Quase todas as mães e pais livres e negros batizaram seus bebês na Igreja Matriz, a de Nossa Senhora das Neves (foram 90,9% das cerimônias batismais nesse local), e escolheram, em geral, padrinhos e madrinhas livres. Contudo, conforme ocorreu com pessoas negras de outras condições jurídicas, como as escravizadas (ROCHA, 2009), houve uma maior preferência por homens para se tornarem parentes espirituais do que mulheres, visto que entre as 528 crianças batizadas, identificamos a ausência de apenas 07 (ou 1,4%) padrinhos enquanto que as madrinhas não aparecem em 166 (ou 31,40%) das cerimônias de batizados. Algumas famílias, 11,5% (61 casos), para evitar a falta de um apoio feminino, escolheram uma Santa como madrinha dos seus bebês. Possivelmente, ser entregue à proteção de uma Santa era ter alguém para recorrer, espiritualmente, e se confortar em momentos de dificuldades na vida, até mesmo para quando adulta pudesse ser devota de sua Santa madrinha.

Além da preferência por estabelecer parentesco com homens, identificamos que esses deveriam ser livres, uma vez que todos os padrinhos não apresentaram nenhum vínculo com o cativo. Sendo que em 15 cerimônias, os párocos destacaram que os padrinhos eram de cor branca, a exemplo de Amaro Nepomuceno Correia Cesar (solteiro) que sem a madrinha, em 11 de março de 1850, compareceu à Matriz de Nossa Senhora das Neves para batizar Theodomiro (pardo), filho legítimo de Leonardo José de Jesus e de Galdina do Espírito (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 196). O mesmo ocorria com as madrinhas, isto é, as mulheres deveriam ser livres e quando elas estiveram ausentes, percebemos que não se deixava de ter, no mínimo,

a proteção masculina que, em sociedade patriarcal, tinha uma alta preferência por parte de mães e de pais negros. Em um dos raros assentos batismais que traz informação sobre a origem racial da madrinha e a sua condição civil, encontra-se o nome de Maria da Glória Aranha (branca e solteira) que, junto com Antonio Rufino Aranha (irmão da madrinha), batizou Antonio, em 01 de novembro de 1852, na Matriz Nossa Senhora das Neves, e a criança era filho natural de Angelina Umbelina das Neves (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 89).

No mundo do trabalho, a partir das fontes identificadas, pudemos verificar que as mulheres negras estavam inseridas em atividades domésticas e no pequeno comércio. Apesar das mudanças históricas nos períodos Colonial e Imperial, elas se mantiveram desempenhando funções como a de vendedora no “taboleiro”. Os jornais no século XIX eram utilizados para procurar tais trabalhadoras:

Precisa-se **alugar duas pretas**, que saibão vender **em taboleiro**, quem as tiver dirija-se à rua Direita n. 47 á tratar com Joaquim Gonçalves Chaves (Jornal *A Regeneração*, 08/02/1862, folha 4. Grifos Nossos)⁸

Podemos observar que nos anúncios da década de 1860 não estava explícita a condição jurídica da mulher a vender com o tabuleiro. Sabemos que a palavra “preta”/”preto” no contexto indicava a pessoa escravizada. Contudo, como já destacado, entre os anos de 1850 e 1870, a população escravizada na Paraíba variou de 15% a 6%, respectivamente, e o trabalho livre estava

⁸ Disponível no acervo digital disponível no portal do CCHLA/UFPA (Universidade Federal da Paraíba): Arquivo do CCHLA: Jornais e folhetins literários da Paraíba no século 19. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/acervo.html>>. Acesso em: 3 jul. 2015.

em implantação. De forma, que entendemos que esta “preta de taboleiro” poderia ser também uma mulher livre ou liberta.

Outra notícia acerca das mulheres negras foi registrada por Medeiros. Em seu livro de memórias, publicado em 1942, destacou a presença de mulheres negras que atuavam no pequeno comércio. Segundo ele, no bairro do Tambiá, então o maior da Paraíba, as “africanas velhas e libertas que por ali moravam e ocupavam-se, durante o dia, em vender hortaliças e doces pelas ruas da cidade, quando não faziam na Quitanda (MEDEIROS, 1994 [1942], p. 30). Não era apenas na Cidade da Parahyba que havia mulheres negras desenvolvendo atividades comerciais, mas elas e os homens negros trabalhavam nas “cidades negras”, carregando inúmeros artigos em tabuleiros ou cestos para vender, como os viajantes estrangeiros deixaram registros nos seus escritos (AQUINO, 1980, p. 40-63; FARIAS et al., 2006).

Considerações finais

Para finalizar, realizamos algumas considerações sobre as sociabilidades estabelecidas pelas mães negras, em sua maioria classificadas como “pardas”. Essas procuravam estabelecer entre si relações familiares dentro do sistema de valores da época, ou seja, ter o matrimônio sacramentado pela Igreja. A respeito das alianças espirituais, pudemos constatar também a formação de laços horizontais, tendo em vista que elas escolheram preferencialmente pessoas livres para apadrinharem suas crianças. Porém, vale enfatizar que, com esses primeiros apontamentos de pesquisa, ainda não é possível destacar se pardos estabeleceram laços verticais, isto é, com os

grandes e médios proprietários, o que poderia favorecê-los nas relações de trabalho, com o acesso a um lote de terra, ou mesmo evitando ser recrutado para serviços no exército. Para se ter uma melhor compreensão acerca desses sujeitos históricos, além da ampliação do período a ser pesquisado, novas fontes devem ser agregadas a esse estudo.

Apesar desses limites, estudos recentes nos mostram que, além do parentesco espiritual, a população negra livre da Paraíba buscou formar outras redes de sociabilidade, participando de irmandades religiosas, espaços associativos que reuniam pessoas com interesses comuns, tanto de ordem espiritual (procissões, rezas, etc.), quanto de ajuda mútua (auxílio na doença, rituais antes e pós-morte, etc.). Em toda a Paraíba oitocentista havia seis irmandades exclusivas dos pardos: a Nossa Senhora do Livramento (1851), Glorioso São José (1851), Nossa Senhora da Conceição (1851), Nossa Senhora do Socorro (1863), Nossa Senhora das Mercês (1867) e Nossa Senhora das Dores (1868), e participavam de mais duas (Bom Jesus dos Martírios (1863) e Nossa Senhora do Rosário – 1791), em conjunto com os “pretos” (LIMA, 2013). Na Cidade da Parahyba havia, no mínimo, três irmandades que esses pardos frequentavam: a de São José, a Bom Jesus dos Martírios e a Mãe dos Homens. Essa última funcionava na Igreja com o mesmo nome e, no século XVIII, era uma irmandade de “pardos cativos”. No século seguinte, passou a ser de “pardos livres e libertos”,⁹ talvez em razão do aumento da população parda no grupo dos livres.

⁹ Requerimento do juiz e irmãos da Irmandade de Nossa Senhora Mãe dos Homens dos Pardos Cativos da cidade da Paraíba, enviado ao rei de Portugal D. José I, solicitando esmolas para o término da construção da capela para nela depositarem a imagem da mesma Senhora. Em AHU_ACL_CU_014, Cx. 24, de 09 de novembro de 1767. Ver, também, compromisso aprovado pela Assembléia provincial, em 1874, referente à irmandade Nossa Senhora Mães dos Homens, com indicação de ser de “pardos livres e libertos”, Caixa 1874, no AHPB.

A igreja, espaço do sagrado, servia, então, não só para o recebimento de sacramentos, mas também para a socialização de muitos indivíduos que aproveitavam as festas que compunham o calendário religioso para vivenciarem a cultura negra. A esse respeito, Ademar Vidal, em escritos da década de 1930, informa que as apresentações de maracatu na capital ocorriam não só na frente da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a santa de devoção de negros, mas também na Igreja Nossa Senhora Mãe dos Homens, onde o maracatu “se fazia representar todos os anos com uma pompa que os antigos não conseguiam esquecer” (ROSA, 2006, p. 45). Na Cidade da Parahyba, outras expressões da cultura negra, na qual os pardos participavam estavam os “sambas”, os “batuques”, as danças “estrepitosas”, os “entrudos”, entre outras. Em comum, essas manifestações eram “perseguidas” pelas autoridades, mas mantiveram-se ao longo do tempo, adentrando o século XX (LIMA, 2013).

Essas construções de redes de sociabilidade, pela via do compadrio ou da participação em irmandades, provavelmente, contribuíram para que mães negras e seus maridos conseguissem sobreviver numa sociedade escravista que, no século XIX, passou por inúmeras transformações, entre as quais o olhar cada vez mais atento das autoridades imperiais para esse grupo social. O sistema escravista entrava em declínio e, em especial, as elites da Paraíba reclamavam com frequência da “falta de braços” para a lavoura. Poderiam, portanto, ser obrigados a adentrarem na disciplina do trabalho livre para tornarem-se, na ótica dos patrões, eficientes e garantirem a manutenção do sistema capitalista, mas quase nunca estiveram entre os que se beneficiaram com a riqueza produzida no território paraibano, nem mesmo quando se deu a “modernização” na zona rural

(engenhos centrais e usinas), visto que se manteve uma forte concentração fundiária que prevalece até a atualidade. Entretanto, isso não impediu de mulheres e homens livres e pobres de se colocarem contra o sistema. No século XIX, eles protagonizaram revoltas sociais, como a citada no início deste texto, o Ronco da Abelha (1851/1852), e ainda no século XIX, ocorreu o Quebra-quilos (1874) e, no século seguinte, mulheres e homens trabalhadores continuaram atuando ativamente, organizando e participando de greves em 1917, Greve dos Cigarreiros e em 1922, greve dos operários da Fábrica de Tecidos Tibiri (GALLIZA, 1993, p.177-179).

É importante, por fim, salientar que, para além das lutas sociais do passado, recuperar fragmentos das relações espirituais e das redes de sociabilidade, formadas pelas mulheres negras livres, nos mostra suas estratégias de sobrevivência e também suas experiências de vidas contribuem para compreendermos a sociedade da época, marcada pelo patriarcalismo e hierarquias sociorraciais, e esperemos que com a construção da historicidade das mulheres negras, elas saiam da “invisibilidade forçada”. Como destacou Del Priore (2001): fazer tais mulheres do passado existir possibilita termos conhecimento do seu cotidiano, de suas dores, alegrias e vitórias. Ademais, as histórias de mulheres negras podem ser inspiradoras das lutas sociais contemporâneas, afinal, “nossos passos vêm de longe”, para que possamos superar as desigualdades sociais, ocupar outros papéis sociais, que não sejam os subalternizados, como a de “mulata” ou “mãe preta” ou “doméstica” (GONZALEZ, 1982, p. 92-93 e 98), cuja construção precisa ser feita por mudanças subjetivas e por parte do Estado brasileiro, pois são recentes e insuficientes as políticas públicas para combater o racismo

no Brasil. Contudo, ao considerar a atual conjuntura brasileira, marcada pela crise política em 2016, que resultou num golpe político realizado por segmentos das elites conservadoras, entre os quais mídia, sistemas parlamentar e judiciário, as mudanças sociais estão cada vez mais longe de se concretizarem. Contudo, como dizia o latino-americano Eduardo Galeano, precisamos renovar nossas forças e construir a utopia. Embora a “Utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. [...] para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar”, continuamos mobilizados em defesa de direitos e na construção de uma nova sociedade, que seja melhor do que a que nossas(os) antepassadas(os) viveram e que consigamos transformá-la, de forma que as mulheres, crianças e homens do futuro possam viver melhor. Afinal, a *utopia* é uma permanente construção e está em nossas mãos reinventar o mundo em bases mais igualitárias e equânimes.

Proposta de atividade didática para ser desenvolvida na aula de história

Tema: Relações de sociabilidade de mulheres negras livres, com base em análises de assentos de batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves (atual João Pessoa), da década de 1850.

Objetivo da atividade didática

Perceber por meio do batismo as relações que mulheres negras livres estabeleciam no momento do batismo de seus/suas filhos(as), levando os(as) alunos(as) a refletirem sobre as alianças formadas por elas, de modo a colaborar para difundir

novos conhecimentos sobre a história da população negra, mostrando-a como protagonista de suas vidas.

Recursos necessários

Assentos de batismo da década de 1850 na íntegra para que os(as) alunos(as) possam ler e refletir sobre as relações de sociabilidade das pessoas negras envolvidas na sacramento do batismo.

Procedimentos

O(A) professor(a) apresenta informações acerca do registro de nascimento do século XIX, em seguida, organiza a leitura individual de quatro assentos de batismos. Na etapa seguinte, estimula os(as) estudantes para que eles e elas possam fazer alguma questão e discute os conteúdos dos documentos selecionados.

Na sala, forme grupo com até três estudantes e oriente para a montagem de um quadro indicando o sexo, a cor/origem étnico-racial, a condição jurídica de todas as pessoas indicadas no assento de batismo. Sobre a sociabilidade: oriente os(as) estudantes para indicarem as relações de compadrio formadas pelas mães negras, indicando o parentesco espiritual – afilhado(a), comadre e compadre.

Assentos de batismo da década de 1850 da freguesia de Nossa Senhora das Neves/Paraíba

Aos dezoito de Maio de mil oito centos sincoenta e hum [1851] na Matriz desta cidade de minha licença a parvula Margarida, parda, de idade de quatro meses, filha natural de Prudenciana Maria da Conceição; forão padrinhos Victorino

José Pereira e N. S. da Conceição; do que para constar fiz escrever este assento que assignei. Padre Joaquim Antonio Marques (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 40).

Aos quatorze de Março de mil oito centos sincoenta e dois [1852], na Matriz desta cidade, baptizei solenemente a Vergelino, pardo, com três meses de idade, filho natural de Josefa Maria da Encarnação; forão padrinhos Francisco Miguel Archanjo Junior, solteiro, e D. Severina Maria da Conceição Teixeira; do que para constar fiz escrever este assento que assignei. Padre Joaquim Antonio Marques (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 66).

Aos quinze de Junho de mil oito centos sincoenta e hum [1851], na Matriz desta cidade, de minha licença o Padre Eduardo Marcos de Araujo, baptizei a parvula Maria, parda, com hum mês de nascida, filha legitima de Manoel José Theodoro, e Maria José da Penha; forão padrinhos José Luis de Mello, e N. S. das Neves; do que para constar fiz escrever este assento que assignei. Padre Joaquim Antonio Marques (Livro de Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 35).

Aos três de Abril de mil oito centos sincoenta e dois [1852], na Matriz desta cidade, baptizei solenemente a Antonio, pardo, com cinco meses de idade, filho legitimo de Trajano Severiano de Farias, e de Maria Roza da Conceição; forão padrinhos Gregorio José Teixeira, solteiro, e Maria Carlota Teixeira, solteira; do que para constar fiz escrever este assento de que assignei. Padre Joaquim Antonio Marques (Livro de

Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB, fl. 67-v).

Apresentação da Atividade: cada grupo apresenta os resultados da pesquisa para os(as) colegas, destacando as redes de sociabilidade adotadas pelas mulheres negras e livres para garantir sua sobrevivência em sociedade escravista. Sugere-se que o(a) professor(a) realize comentários sobre os diferentes estatutos jurídicos das pessoas negras no tempo da escravidão – livres, libertas e escravizadas – e também sobre os dados da população brasileira ao longo do século XIX, enfatizando que no Brasil foram libertados cerca de 723.419 mulheres e homens escravizados, e na Paraíba, apenas, aproximadamente 9.448 cativos (CONRAD, 1978, p. 353). Concluindo com a formação de que poucos foram libertados, em 1888, e que passados 128 anos do fim da escravidão, o Brasil é um dos países com altos índices de desigualdades sociais e raciais, realize uma reflexão sobre as relações sociais na contemporaneidade, abordando o tema do racismo e das lutas antirracistas que buscam construir novas interações interpessoais.

REFERÊNCIAS

Fontes Históricas

LIVRO DE Batismo da Freguesia de Nossa Senhora das Neves – 1850-1857, AEAPB.

JORNAL *A Regeneração*, 08/02/1862, folha 4. Documento em formato digital, disponível no CCHLA/UFPB: Disponível: <<http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/acervo.html>>. Acesso em: 10 jul. 2016.

Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.). *História da vida privada no Brasil. Império: a corte e a modernidade nacional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

AQUINO, Aécio V. de. *Nordeste século XIX*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1980.

BASSANEZI, Maria Sílvia. Registros paroquiais e civis: os eventos vitais na reconstituição da história. In: PINSKY, Carla B.; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 141-172.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CONRAD, Robert. *Os últimos anos da escravidão no Brasil (1850-1888)*. Trad. de Fernando de Castro Ferro. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

DAVIS, Angela. As mulheres negras na construção de uma nova utopia. In: MUJICA, Pepe; FRANCISCO, Papa; CHÁVEZ; DAVIS, Angela. *Testemunhos da utopia*. São Paulo: Expressão Popular, 2016. p.71-84.

DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres: as vozes do silêncio*. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org). *Historiografia brasileira em perspectiva*. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2001. p. 217-235.

FARIAS, Juliana et al. *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. 2. ed. São Paulo: Alameda, 2006.

GALLIZA, Diana Soares de. *O declínio da escravidão na Paraíba (1850-1888)*. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1979.

_____. *Modernização sem desenvolvimento na Paraíba (1890-1930)*. João Pessoa: Idéia, 1993.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In: LUZ, Madel T. (Org.). *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Graal, 1982. p. 87-106.

LIMA, Maria da Vitória B. *Liberdade interditada, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)*. Brasília: Fundação Palmares, 2013.

MEDEIROS, Coriolano. *O Tambiá da minha infância*. João Pessoa: Conselho Estadual de Cultura, 1994 [1942].

NASCIMENTO FILHO, Carmelo Ribeiro. *Fronteira Móvel: os homens livres pobres e a produção do espaço da Mata Sul da Paraíba (1799-1881)*. 230 p. Dissertação (Mestrado em Geografia). Programa de Pós-graduação em Geografia, CCEN/UFPB, 2006.

OLIVEIRA, Anderson José M. de. *Devoção negra: santos pretos e catequeses no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: Quartet: FAPERJ, 2008.

OLIVEIRA, Maria Luiza Ferreira de. Resistência popular contra o Decreto 798 ou a “Lei do cativo”: Pernambuco, Paraíba, Sergipe, Ceará, 1851-1852. In: DANTAS, Monica Duarte. *Revoltas, Motins, Revoluções: Homens livres pobres e libertos no Brasil do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2011. p. 393-427.

ROCHA, Solange P. *Na trilha do feminino: condições de vida de mulheres escravizadas na província da Paraíba (1828-1888)*. 111 p. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História, PPGH/UFPE, 2001.

_____. *Gente Negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual*. São Paulo: Unesp, 2009.

ROSA, Maria Nilza B. *Usos, costumes e encantamento: a cultura popular na obra de Ademar Vidal*. Tese (Doutorado em Letras), Universidade Federal da Paraíba, 2006. v. II.

SÁ, Ariane Norma de Menezes. *Escravos, livres e insurgentes Parahyba (1850-1888)*. João Pessoa: Universitária/ UFPB, 2005.

SHARPE, Jim. A história vista de baixo. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Unesp, 1992. p. 39-62.

XAVIER, Giovana; FARIAS, Juliana F; GOMES, Flávio (Orgs.). *Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação*. São Paulo: Selo Negro, 2012.

NEGRO E QUILOMBOLA. UM DIÁLOGO ENTRE A (AUTO) INTERDIÇÃO DA IDENTIDADE NEGRA E A (ALTER) IDENTIDADE QUILOMBOLA À LUZ DA MEMÓRIA-DISCURSO

Josemir Camilo de Melo

Introdução

Com a Constituição de 1988, a militância negra vem pondo em prática discussões em que se postula a derrubada do mito de democracia racial (coisa que Abdias Nascimento, no jornal Quilombo, na década de 1940, já o fazia, quando contestava Gilberto Freyre). Essa campanha tem sido alimentada pelo próprio governo federal, tanto na criação da lei 10.639, quanto na discussão e aprovação do Estatuto da Igualdade Racial, bem como a prática das políticas afirmativas. Este capítulo traz à tona discussões em torno do racismo latente no discurso, ou melhor, na formação discursiva que o sistema econômico da escravidão construiu e deixou como herança, um *apartheid* sóciorracial, sustentado por tramas discursivas.

Tendo, por lema, a desmistificação da democracia racial de Freyre, a base desta discussão, que ora inicio, se deu durante as atividades desenvolvidas de pesquisas, orientações e aulas, tanto no Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Povos Indígenas, da Universidade Estadual da Paraíba (NEABÍ-UEPB), como no seu Curso de Especialização em História e

Cultura Afro-brasileira. Trata-se, aqui, de uma reflexão acerca da identidade negra e seus impasses, para fins não só didáticos, mas até epistemológicos, junto com companheiros do Núcleo, para estudar outras linguagens metodológicas, além da etno-história. Fui à busca da Análise do Discurso (AD), ao participar de novos grupos de estudos na UEPB. Foi, daí, que produzi *A Violência Sutil do Racismo* (2007a).

No plano da pesquisa historiográfica que venho procedendo, dei prosseguimento, também, a questionamentos sobre a identidade quilombola, ao orientar a dissertação de mestrado do pesquisador Joselito Eulâmpio Nóbrega (2007), sobre o Quilombo do Talhado (Paraíba). Em sua pesquisa, Nóbrega pode ver o lapso entre a identidade “Quilombola”, construída de fora e a identidade étnica (outra) construída pela comunidade, através da História Oral, em que os moradores do Talhado não se reconheciam como quilombolas, sequer, alguns conheciam o termo quilombo. Pude observar o impasse ocasionado pelo governo ao atender parcela do Movimento Negro, criando as comunidades quilombolas e, ao mesmo tempo, a não identificação dos novos ‘quilombolas’. Foi, daí, que produzi o artigo *Do Quilombo Armado ao Quilombo Cultural e Ideológico* (2007b), em que historio essa ressemantização, a partir de minhas pesquisas sobre o Quilombo do Catucá (MELO, 2001; ver também o verbete, in MOURA, 2004).

Portanto, a proposta, aqui, é de revisar minha incursão, como historiador, na Análise de Discurso, retomando os dois artigos, para reforçar a problemática da identidade negra.

A vulgata dicionário e o lexema negro: manutenção do racismo?

Em primeiro lugar: por que Negro, se não há Branco, como lexema (de conteúdo negativo)? Para esta discussão, quero acrescentar mais polêmicas, como a sugerida pelo filme de Fernando Meireles/José Saramago sobre a cegueira, segundo a professora, doutora Lola Aronovich (UFC), quando diz, em seu blog: “(...) adorei o subtexto sobre o racismo, que não existe no livro do Saramago (...), e isso traz toda uma nova dimensão. Um personagem diz: ‘Não vou seguir ordens de um negro’. O racista, cego, assume que um vilão só pode ser negro”.¹

Qualquer pesquisa aleatória sobre identidade negra demonstra a indecisão dos entrevistados em se assumirem/negarem negro. Ninguém, a não ser militante, se reconhece negro. A razão é óbvia, ninguém pretende assumir uma identidade de conotação pejorativa, construída em 400 anos, pelas elites brancas. A pretensão, aqui, é a de desvendar o discurso racista em determinados discursos, tomando como o principal, os dicionários.

Para isto, fui à busca da abordagem da Análise do Discurso (AD), na vertente de Michel Pêcheux e Pierre Achard sobre Memória e Discurso, visando a enriquecer a discussão e constituir subsídios para a implementação da Lei 10.639. Para simplificar, para historiadores, vamos tomar o termo lexema, como palavra-base, dicionarizada, da qual outras decorrem. E, mais do que lexema, no caso do termo Negro, a intenção foi a de verificar a construção de paráfrases racistas, que se repetem por canais midiáticos, vulgatas, ou de parcela da memória coletiva, porque construída pelos dominantes, tornando ‘naturais’,

¹ Disponível em: <<http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2008/10/critica-de-ensaio-sobre-cegueira-parte-2.html>>.

atitudes e falas racistas. Vulgata é a versão mais difundida, ou a mais aceita, como autêntica de um texto (por ex. a Bíblia, ‘vulgata’, dos católicos) (HOUAISS, 2009).

Para se entender discurso, tomei, aqui, como um enunciado contextualizado, já que sua conceituação varia de escolas (ver CHARAUDEAU e MAINGUENEAU, 2008, p. 168-176). Segundo Fernandes:

Os enunciados, assim como os discursos, são acontecimentos que sofrem continuidade, descontinuidade, dispersão, formação e transformação, cujas unidades obedecem a regularidades, cujos sentidos são incompletamente alcançados. Os enunciados, compreendidos como elementos integrantes das regularidades discursivas, inscrevem-se nas situações que os provocam e, por sua vez, provocam consequências, mas vinculam-se, também, a enunciados que os precedem e os sucedem. (2007, p. 57)

Os traços discursivos ocorrem como sequência, repetição, e repetição regularizada de discursos (com os sentidos, os significantes, implícitos etc.) eivados, já, de outras formações discursivas, ou seja, elementos pré-construídos. A presença de diferentes discursos (o interdiscurso) pode revelar, não só a proveniência de outros discursos, mas e principalmente, de momentos históricos e lugares sociais diferentes (FERNANDES, p. 50/1; ORLANDI, 2003). Aí se dá a formação discursiva (FD). Para outra corrente de intérpretes do discurso (Foucault), formação diz respeito ao

caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações). (apud FERNANDES, op. cit., p. 57/8)

Portanto, minha intenção foi a de entender em que momento histórico apareceu o enunciado Negro, como negativo ('mercado negro', por exemplo), ao mesmo tempo em que há um enxugamento de enunciados fracionados (pretos, etíopes, minas, fulas, angolas e outros), com relação ao este trabalhador sequestrado e mantido a ferros para o trabalho no capitalismo mercantilista e no industrial, iniciante. Para isto, recorri ao conceito de formação discursiva (FD).

A FD Escrita usa o implícito que trabalha baseado no imaginário das elites "*que o representa como memorizado*" (ACHARD, op. cit., p.13) e aparece no discurso, mas sob a forma de paráfrase – Negro. O termo Negro passou de um simples lexema (palavra) à paráfrase: todo um sentido negativo imposto pela repetição regularizada, sub-repticiamente, pelas elites letradas e dominantes política e economicamente, bem como pela população, de um modo geral, de forma acrítica, alienada.

Creio que o expediente da AD vem preencher o que preconiza um dos itens da Afrocentricidade (MELO, 2013), o cuidado com a linguagem. Segundo Asante, que aponta cinco itens: "(...) interesse pela localização psicológica; compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; defesa dos elementos culturais africanos; **compromisso com o refinamento léxico** e: compromisso com uma nova narrativa da história da África" (ASANTE, op. cit., p. 96). E arremata: "(...) devemos ter o compromisso de descobrir onde uma pessoa, um conceito, ou uma ideia africanos entram como sujeitos em um texto, evento ou fenômeno" (*Idem*, p. 97, MELO, 2013, p. 354). Aliás, preceitos, também, da AD, quando sugere estudar o discurso como lugar sócio-histórico (do negro).

A sociedade brasileira incorporou uma memória coletiva racista, porque se constituiu neste país, uma cultura da discriminação, derivada do sistema econômico capitalista, baseado na escravização de trabalhador(a) negro(a). Tudo que é negativo passou a ser denominado de negro: “lista negra”, “ovelha negra”. O reflexo desta memória coletiva surge, até, em expedientes que, aparentemente, nada teriam de racista, como as edições de livros: “O Livro Negro da Corrupção”; “O Livro Negro do Capitalismo”, “O Livro Negro do Comunismo”. Nestes casos, é bom observar, quanto ao título, que se trata de traduções.

A manutenção da vulgata chega a ser inconsciente (?) – memória-discurso, a ponto de ocorrer até mesmo dentro da Análise de Discurso. Um de seus corifeus, por exemplo, ao tentar explicar o que é discurso, confunde, primeiro, a cor preta com a cor ‘negra’ (não há cor negra e, sim, preta) e, em seguida, faz conotações entre o vermelho e o ‘negro’, aquele, como democracia e protestos enquanto “o negro (insiste) tem sido a cor do fascismo, dos conservadores, da direita em sua expressão política” (ORLANDI, 2003; apud MELO, 2007).

Atento a algum escorregão discursivo, comecei a pesquisar sentidos e conceitos implícitos na memória coletiva, tida pela AD, como memória-discurso, a respeito de chavões em que a palavra, o lexema, Negro, entra como negatividade. A intenção, neste capítulo, passa a ser a mesma para com o lexema Quilombo, mas invertendo a proposição, como uma identidade positivada, muito embora sem a manutenção do significante, como ocorre com ‘Negro’, em que se vem mantendo o significante racista.

Passei a entender que a construção do termo Negro, como significado negativo, tem um de seus momentos históricos de produção discursiva proveniente não só do tráfico de africanos, e de sua subsequente resistência (quilombos e vinganças individuais), mas, e principalmente, de um momento histórico de clivagem de sentidos, quando o tráfico é colocado fora da lei (1845-1850).

Isto não vem dizer que, antes, o termo Negro, com sentido negativo não existisse. Já havia um (inter)discurso em formação durante 300 anos (o ‘período colonial’,² como dizem os compêndios), a respeito do negro, preso e escravizado, para o trabalho forçado. No entanto, há uma polifonia acerca da identidade (alter) do negro: chamam-no de ardas, minas, rebolos, benguelas, etíopes e, mais genericamente, pretos, cafras (cabras?), gentios da Guiné, e negros. Este último foi-se formando no discurso da elite luso-brasileira, substituindo, gradativamente, a palavra ‘preto’. O navegador português, Diogo Cão, registrou *pretos* e não negros, por volta de 1480, nas costas do Congo. Os primeiros cronistas citavam alternadamente *pretos* ou *negros*, ou, ainda, ‘*gentios da Guiné*’, no início do escravismo. No século XVIII, os africanos eram tomados pela cristandade, branca, como ‘etíopes’, que deveriam ser resgatados, e ironicamente, até pela escravização. Trata-se do livro do Padre Manoel Ribeiro Rocha “*Ethiope Resgatado....*”, de 1758. Em tempos recentes, ainda se encontra, em Portugal,

² Esta divisão tem sido meramente construída, a partir da historiografia branca, que tem visto a Independência política (1822) como marco histórico. Basta pensar como se sentiram os negros que almejavam a Independência, pensando que isto significaria também sua liberdade. Portanto, para as populações negras, dentro do seu ‘*continuum*’, histórica e socialmente, 1822 não tem qualquer significado. Outro apagamento se dá na constituição discursiva de Tiradentes, em que os ‘conspiradores’ negros, baianos, de 1798, que tiveram idêntico fim, não são postulados no mesmo plano que o herói mineiro.

a ambivalência de termos, onde usa, tanto os termos preto, africano e negro e, pasmemo-nos, até o termo "cafreaais", de cafra, (Cafraria), (CAPELA, 1973, p. 8, apud MELO, 2007), designação dada aos africanos, pelos europeus e árabes (Kafir, região dos que não acreditam num Deus único), a uma lendária região da África, na parte meridional.

Um implícito na constituição do lexema Negro pode estar no dicionário de Antonio (sic) Moraes da Silva, quando registra, como substantivo: 'Nègro' (assim, com acento grave, talvez, do francês, 'Nègre'): "Cor negra (...) vestido de negro (...) Homem preto (...). O fato deste registro 'Nègro' parece implicar, ainda, numa ausência de constituição, a contento, do termo, buscando paralelo na grafia francesa (petição de autoridade?). Outro implícito vem de um exemplo em sua explicação do verbete: "(...) comprei um negro". Esta frase de sentido imediatamente pejorativo, hoje, seria inteiramente positivado à época da escravização. No entanto, o autor já tentava mostrar um significado paralelo, pois havia um peixe denominado 'negro' e, também, 'negrão'. O interdiscurso e o jamais-dito aflorando. Já, quanto ao adjetivo 'Nègro', ele diz: "Cor preta como a tinta de escrever, o carvão apagado (...) Infausto, triste, desgraçado" (SILVA, 1789). Estes três implícitos começaram a permear os dicionários, até mesmo o de Ferreira (Aurélio Buarque de Hollanda), que repete estes e semelhantes, em seu verbete Negro. Como um dicionário de hoje pode repetir isto acriticamente?

Quero acrescentar o deslocamento que ocorreu com respeito à hegemonia do discurso, com a criação do Estado nacional e o controle de uma língua (e escrita), repressora, unificada: não é mais Portugal quem dá as regras e, sim, a elite

(luso-)brasileira. Trata-se, aqui, de um deslocamento sócio-histórico do discurso, não de forma mecânica, mas através de dobras e recolhimentos, apagamentos e ressemantização, e novos lugares de produção discursiva: Escola de Medicina, Faculdades de Direito (Recife e São Paulo), Academia de Belas Artes, a literatura nacionalista e romântica; jornais, como o Diário de Pernambuco, bem como de novas forças repressivas, a polícia militar e a reorganização do exército.

Portanto, o que pretendo estabelecer, aqui, é o novo lugar sócio-histórico do discurso, relativo ao lexema Negro, já que é este que se firma na vulgata Dicionário. De substantivo a adjetivo, esta mudança morfológica, o lexema Negro, passou a ser operado com um sentido totalmente negativado, retroalimentado com os implícitos, anteriormente acumulados, e os jamais-ditos. Para uma melhor compreensão: uma sociedade onde todo dispositivo pertence e é comandado pelos brancos, o lugar do negro é jamais-dito; ele é, onde não é, onde não existe. Portanto, parece possível que um dos momentos históricos desse deslocamento, ou re-enforçamento, da negatividade no lexema Negro, resida na passagem da metade do século XIX, com relação à atividade econômica (infraestrutura marxiana?), atividade comercial do tráfico negreiro. Tomarei, como exemplo, o discurso 'positivado' de mercado (de) negro(s) e, subsequentemente, o de lista negra (a lista de negros para o (des) embarque [leia-se sequestro]). O discurso de mercado negro vai ser reapropriado pelas elites nativas, a partir de 1830 até 1845, com o *Bill Aberdeen* – a proibição inglesa ao tráfico de africanos, e 1850, com a lei brasileira que acata a pressão da inglesa e acaba com o tráfico. Até um termo, que virou provisório, havia surgido, a partir de 1830: Emancipados (como

futuramente, surgirá o de Ingênuo). Nasce, aí, uma prática discursiva, inicialmente, apenas como enunciados, mudando, gradativa e posteriormente, o significado de 'mercado (de trabalhador) negro', (comerciar negro para o trabalho). 'Mercado negro' passa, provavelmente a perder seu significante (não se fala mais com entusiasmo, de viver do mercado negro, pois passara a ser uma atividade clandestina) e vai passando, gradativamente, para o seu significado reatualizado, bem como passa a significar qualquer atividade clandestina de obtenção de lucros, vantagens etc.

Um momento da prática discursiva, que parece corresponder a este novo significante/significado 'mercado negro' corresponde à aceitação, pela elite escravagista, da leitura, declamação e impressão do poema de Castro Alves, Navio Negreiro (1869). Ele foi declamado, no Teatro, em São Paulo, no dia 7 de setembro (mais chaves para a compreensão?). Vale lembrar que a polêmica discursiva da época não era em torno do termo Negro e, sim, do de Escravo, muito embora o primeiro tenha criado o rótulo positivado de 'negreiro', a ponto de aparecer até como sobrenome: Vidal de Negreros.

Ao mesmo tempo em que a sociedade, ou a elite branca, permite a proliferação discursiva deste traço do romantismo, a simpatia parcial à causa, não do negro, mas do escravo, já anda, à solapa, outra modificação de sentido. Palavras como 'cativeiro', castigo, devem ser refletidas, pois vinham passando por transformações semânticas que distanciam mais e mais o significante do significado. O termo 'cativo' (um ser humano capturado à força, como bicho), por exemplo, foi amaciado pela literatura romântica, com concepção própria desta escola, desviando a carga semântica do ser escravo, preso e

torturado, para ser cativo do coração da amada. A tortura foi ressemantizada para castigo, retrabalhada por uma Formação Discursiva cristã, que atribui um conceito ideológico a esta palavra, com conotações patriarcais e religiosas – o Pai castiga seus filhos, para que vejam o erro. Este discurso está no social e na história; são “lugares socioideológicos assumidos pelos sujeitos envolvidos” (2007, p. 18) que revelam ideologias, pano de fundo de discursos. A “ideologia é imprescindível para a noção de discurso (...) é inerente ao discurso” (Op. cit., p.24). A produção dos discursos se dá nas transformações históricas, pois “A noção de sentidos é dependente da inscrição ideológica da enunciação, do lugar histórico-social de onde se enuncia” (Op. cit., 2007, p. 26). Estes sentidos são produzidos de lugares sociais; (Idem, p. 19, 21). No entanto, estas concepções permanecem na ‘vulgata’ dicionário, na literatura e nos compêndios de história.

Quanto ao dicionário, o lexema Negro (verbetes) aparece compactado em seu significado, associado a vários falsos significados que, se alguém fizer uma prospecção de sentido, aplicar uma heurística, não vai encontrar lógica alguma, porque o que está lá não são significados e, sim, paráfrases construídas há séculos sobre a identidade do negro.

Segundo Houaiss, paráfrase é uma “interpretação ou tradução em que o autor procura seguir mais o sentido do texto que a sua letra; metáfrase (...) **frase sinônima de outra**” (negrito de JCM): ou ainda “interpretação, explicação ou nova apresentação de um texto (entrecho, obra etc.) que visa torná-lo mais inteligível ou que sugere novo enfoque para o seu sentido (...) **interpretação ou comentário desfavorável, maldoso** (Idem) (...) maneira diferente de dizer algo que foi dito” (Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 2009.8). Assim, o termo

negro foi tomado como paráfrase, ou seja, significando toda uma frase e, sempre, na condição de desfavorável, de significado maldoso, porque era o 'outro' do enunciante. Quem performa a escrita, a elite branca, letrada e escravocrata, é que procede aos enunciados que constituirão a Língua Portuguesa. As paráfrases, portanto, são constituídas de já-ditos, e jamais-ditos. Este já-dito, é o apagado, que sempre reaparece, "*transformado em um jamais-dito, como continuidade de acontecimentos e discursos que se dispersam no tempo*". (FERNANDES, p. 56). Tão dispersivo quanto Luís Caldas cantar "*Nega do cabelo duro...*". Um negro falando como branco; ou como Genival Lacerda, ao cantar "*Galeguinho dos óio azu (...) filho de Zefa Preta que nem Quixaba...*".

Acompanhando o raciocínio da Análise do Discurso, no termo Negro, há que se ver o sentido, o enunciado, as condições de produção desse enunciado e a ideologia, tudo isto corporificando o sujeito discursivo (FERNANDES, p. 28 - 30). O conjunto de traços discursivos torna-se imanente a um sujeito discursivo. Assim, poderemos contestar a imanência de certos significados, como listas negras, ovelhas negras e *tuti quanti*, dentro de uma enunciação sócio-histórica. A ideologia racista está por trás da construção discursiva, (o mesmo pode-se dizer do machismo), de cada palavra elevada à lexema (verbetes, em dicionários), ou seja a condição de produção desses discursos, para, em seguida, denotar o sujeito discursivo, nesta heterogeneidade de discursos. É o que tentei ensaiar em "*O Racismo de Monteiro Lobato em O Presidente Negro*" (2011).

Os dicionários são o principal vetor dessa propagação ideológica subliminar de racismo, pois reproduzem, acriticamente, a produção histórica de discursos das elites que

se locupletaram da exploração sobre o trabalho forçado, sob tortura, dos africanos e afrodescendentes, de índios e pardos escravizados. Como vimos em Moraes, ‘comprei um negro’ (o peixe) só foi possível pela manutenção do não-dito, ou do implícito da escravização: ‘comprar um negro’.

A repetição, pelos dicionários (autoridades da língua) desses implícitos é um dos elementos construtivos da memória-discurso. Mantendo-se os enunciados, os dicionaristas, sem haver crítica ideológica, ou mesmo semiótica, baseado ingênua, ou alienadamente, alegam a assertiva de que ‘é assim que o povo fala’. Ora, segundo a AD, uma memória coletiva é trespassada de discursos e que pode ir muito além do grupo dominante que engendrou o discurso. E um dos caminhos, ou, talvez o mais autoritário é o dicionário, ao manter esta regularização que *“se apoia necessariamente sobre o reconhecimento do que é repetido”* (ACHARD, 1999, p. 16). Portanto, esta repetição, conforma a memória-discurso, em que não é a lembrança e, sim, o esquecimento, o esvaziamento do significado pela repetição acrítica, que produz o deslocamento do significante. Para que haja memória (lembrança ‘consciente’ – como Zumbi) é *“(…) preciso que o acontecimento ou o saber registrado saia da indiferença, que ele deixe o domínio da insignificância”* (DAVALLON, 1994, p. 25).

Do mesmo jeito, devemos estar atentos às críticas de que o conceito quilombo/ quilombola produzido pela vanguarda negra, o Movimento Negro, e que encontrou apoio no governo petista (cujos comprometimentos para a Conferência de Durban são de governo anterior), para o reconhecimento de certa

identidade, que surge, sob aquela liderança, ressignificada. Digo isto, no sentido de que não se espere das comunidades (em geral, de Formação Discursiva oral e étnica) uma imediata consciência quilombola, pois o termo permaneceu maldito durante todo o século XIX. Mesmo uma pálida tentativa de ressemantizar o termo, com Abdias do Nascimento, na década de 1940, não foi suficiente para implementar uma sequência discursiva.

Estamos vivenciando um momento crítico que reside no nível de (não) compreensão das comunidades que se manifestam não possuir identidade quilombola, mas que a aceitam, quando tomam conhecimento das políticas públicas advindas do reconhecimento, como comunidade de remanescentes quilombolas.

A identidade quilombola a partir da (alter -) positivização do lexema (?)

Na década de 1970, mestrando na UFPE, fiz uma pesquisa sobre os quilombos da mata do Catucá, em Pernambuco, sob o título, *Quilombos em Pernambuco, no Século XIX (1977/78)*. Apresentando seus resultados em circuitos acadêmicos, e outros, em que participava uma incipiente militância negra, comecei a fazer alguns questionamentos, me obrigando a novas leituras, que não fossem mais produzidas pela historiografia, ou sociologia, brancas, ressalvas, então ao grande Clovis Moura, com quem participei em mesa redonda, no I Congresso Nacional do Quilombo dos Palmares, em Maceió, em 1981, com aquela pesquisa. Voltei a apresentá-la, no centenário da abolição, no “Escravidão. Congresso Internacional”, na Universidade

de São Paulo, em junho de 1988, sob o título “Quilombos em Pernambuco no Século XIX”.

Posterior a esse estudo, comecei a evitar buscas de luta pela liberdade, como único fator de historicidade do povo negro. Na ausência de lutas armadas quilombolas, se vamos seguir o modelo causal, evolucionista e positivista da historiografia (branca), encontraremos hiatos históricos, quase do nível que levou europeus do século XIX (até Hegel) a colocar os africanos na infância da humanidade, por não terem história (*ipso facto*). Foi, a partir disto, que busquei os conceitos da Etno-história e desta, posteriormente, migrei para a Análise de Discurso e para a filosofia ou epistemologia da Afrocentricidade.

Se a historiografia oficial silencia sobre as lutas de liberdade dos afrodescendentes pós-Palmares, devemos buscar outros métodos e conceitos para acompanhar a vida (o *continuum* africano, como prescreve Mazama) do povo negro. Só para mostrar um detalhe que me passou despercebido na pesquisa sobre os quilombos das matas do Catucá, e que bem pode representar o *continuum*, foi, no entanto, observado por outro pesquisador, Marcus Carvalho (2008). Cita que, nos dias atuais, os terreiros de Abreu e Lima (um trecho do antigo território negro do Catucá) ‘puxam o ponto’ de Malunguinho. Ora, este foi, exatamente, um dos líderes quilombolas das décadas de 1820/30, quando vivificavam esses quilombos de guerrilhas. E, se buscamos a agência de africanos e seus descendentes, é bom entender, que as palavras de ordem atribuídas pela repressão ao líder quilombola, Malunguinho de: “(...) fazerem a guerra à tirania e defenderem o seu direito e sua liberdade”, podem, hoje, estar se perpetuando em outra modalidade do *continuum* (MELO, 2001, p. 197).

Em tempo, outra característica quilombola que tem passado despercebido na dicionarização do lexema Quilombo, é a de que diversos grupos de rebeldes negros compunham um mapa quilombola bem mais espacial e social que o padrão histórico de Palmares. Segundo o historiador, Décio Freitas (1982, apud MOURA, 2004, p. 336-7), haveria cerca de sete categorias de quilombos: agrícolas, extrativistas, mercantis, mineradores, pastoris, de serviço e predatórios. São esses alguns dos tipos de quilombos que vão perdurar pelo século XIX, daí, talvez a cunhagem de um novo termo: quilombola (MELO, *op. cit.*, p. 208).

Talvez os primeiros rebeldes negros, que ocupara os Palmares tenham vivido uma contradição quanto ao termo quilombo. Este povo, nômade, que vivia de pilhagem (de quem seria este discurso - pilhagem?), vindo do norte, se passou para Angola. Segundo Freitas (apud MOURA, 2004, p. 336), a organização de quilombo foi introduzida, em Angola, pelos jagas, (imbangalas), como, arraial, acampamento, por volta da primeira metade do Século XVI, onde resistiu à invasão portuguesa. Eram simples aglomerações de palhoças, prontas para serem desarmadas e carregadas (pois, mocambos?). É possível, que sua rainha, Ginga, da dinastia Ngola, em vez de prosseguir a resistência contra os portugueses, tenha passado a negociar seus prisioneiros de guerra, tornando, então, o termo quilombo um sentido negativo para os demais africanos dominados pelos jagas (SERRANO e WALDMAN, 2007). Provavelmente, se trata de uma identidade instável, no que diz respeito aos africanos expatriados pelo Brasil afora, assumida, quando em situação limite de liberdade e resistência, preferindo o termo mocambo.

Portanto, assim como fiz com o lexema Negro, passo a investigar, rapidamente, a prática discursiva em torno do lexema Quilombo.

Para levantar o histórico do termo, recorri ao primeiro dicionário da língua portuguesa, o do Padre Raphael Bluteau que, no entanto, não tem o registro, porque se determinara a registrar só termos da língua portuguesa. Em seguida, busquei o registro no dicionário de Antonio Moraes da Silva (1789, p. 542). Lá, se encontra “Quilombo ‘(Usado no Brasil)’. “A casa sita no mato, ou ermo, onde vivem os calhambolas, ou escravos fugidos”. Depois, adentrando o século XIX, vemo-lo em SILVA PINTO, Luiz Maria da (1832), que Quilombo: “No Brasil, he a pousada, ou aposento onde se recolhem os **pretos** fugitivos, a que chamão calhambolas”. Paralelo a este curto histórico, nota-se que os dois dicionaristas não têm o termo ‘quilombola’ e, sim, ‘calhambola’, termo híbrido composto com língua tupi *kañe’mora* (CUNHA, p. 655 e 147).

Vale frisar que o termo Negro, em um dicionarista do século XIX nem aparece, e sim, o termo preto, quanto ao verbete Quilombo. Os dicionaristas Antonio Moraes da Silva e Luiz Maria da Silva Pinto, ao definirem Quilombo, não se utilizam do termo Negro, mas ‘calhambolas’ e escravos (Silva, 1789) e **pretos** e ‘calhambolas’ (SILVA PINTO, 1832). Antonio Moraes da Silva, de 1789, (2^o V.), p. 340, ao se referir ao significado do substantivo ‘Nègro’, nos dá entre “Cor negra (...) vestido de negro (...)”, o de “**Homem preto**” (negrito de JCM). Só para completar esta construção discursiva em andamento no período colonial, uma das provas de que o termo Negro não era tão evidente reside na instituição Irmandade, onde havia a Irmandade dos **Homens pretos** e, não, de negros.

Quando pesquisei a documentação sobre o Quilombo do Catucá, em Pernambuco, encontrei, também, ao lado do termo quilombo, o registro da palavra calhambola, como a linguagem da repressão militar designava aqueles que rompiam com o sistema de prisão para o trabalho forçado e a que a elite e os repressores chamavam, pejorativamente, de os ‘fujões’ (em tempo: Freyre incorpora este discurso, quando escreve sobre fugas de escravos – momento histórico/linguístico da repetição de um implícito discursivo) (MELO, 2001, p. 201). Talvez numa interpretação, possa-se entender: primeiro humilhar o trabalhador escravizado que rompe com a ordem repressiva do trabalho; segundo, transformá-lo numa ameaça e, por fim, num bandido, criminoso, quilombola, portanto, merecedor de, até, morte.

No entanto, o lexema Quilombo, começa a tomar conotações discursivas, assimilando outros sentidos, como se depara em Cunha, com o significado de “**valhacouto** (negrito de JCM) de escravos fugidos” (séc. XVI). Do quimbundo *ki 'lomo'* povoação’. Quilombola (primeiro registro: 1855) ‘designação comum aos escravos refugiados em quilombos’. O implícito está em ‘valhacouto’, termo que pode ter uma origem positivada – lugar de acolhida, mas que, de tanto ser usado pelas forças de repressão, tenha mudado de significante, passando, concomitantemente, ao termo pejorativo ‘acoitar’ (e coiteiro), para o que se criou também uma legislação penal.

O peso da discriminação racial quanto ao termo Quilombo residia até bem pouco tempo na memória e na historiografia, enquanto que o termo Negro vem perpassando os séculos. Deixou de existir o de escravos, deixou de existir o de quilombola, mas tem ficado o de negro, com a carga negativa de significados

e significantes. Parece mais fácil às comunidades rurais negras aderir à identidade quilombola, do que as demais comunidades (e indivíduos isolados) afrodescendentes aderirem a de negro.

Portanto, retomo, aqui, o momento atual do (re) enunciado Quilombola. Se a produção dos discursos se dá nas transformações (auto) históricas, no caso do termo, parece não haver ‘transformação histórica’ necessária e suficiente, quanto à aposição do termo sobre as comunidades rurais. Talvez resida, aí, a inconstância da não-identidade quilombola por parte dos membros das comunidades. Não parece ter havido uma ‘agência’ africana (ou afrodescendente), enfim, própria dos neo-quilombolas.

Como se denota, quilombo tinha uma conotação social e jurídica negativa, sendo a de quilombola mais recente ainda. Ou seja, por volta da cunhagem do lexema Quilombola, fazia um século que o termo quilombo passara a vigor no sentido repressivo, pela administração colonialista. Durante o século XIX, quilombo era tido como lugar de negros criminosos, ‘fugidos’ (do trabalho forçado sob prisão – sob o conceito neutralizado pelas elites e historiadores, como escravidão) e, principalmente, armados para a resistência pela liberdade e pela terra.

Considerações provisórias

Foi neste sentido, o de análise do discurso, que pude verificar o quanto, até então, de empírico e discursivo, à moda da historiografia branca, eu mesmo tinha produzido em minha pesquisa documental. Mesmo o ideológico marxistizante ainda não fora suficiente para enveredar por uma consciência

de negritude. O problema, como combati, em várias mesas-redondas e artigos, não era de luta de classe, mas de agência étnico-racial.

Os livros de História do Brasil escritos pelos clássicos positivistas, ou até revisados criticamente por alguns (e, muitas vezes, descuidados) marxistas, têm mantido o caráter de vulgata, com respeito à (in)dizibilidade e (in)visibilidade do povo afro-brasileiro. Há na historiografia brasileira, para não irmos longe, uma lacuna enorme sobre a História dos povos africanos e sua descendência afro-brasileira. Estes só entram na História, escrita pelas elites brancas e letradas, quando apêndice, ajudante ou empecilho da ordem escravocrata colonial e imperial. Uma História fragmentada, esquizoistória.

No ensino superior, com a experiência do componente curricular História da África, no Curso de História da UEPB, busquei interação entre pesquisa e docência, com o intuito de, não só questionar os métodos de fazer (escrever) a história (e a cultura) dos afrodescendentes, no Brasil, mas de compreender a agência dos afro-brasileiros, naquilo que estudiosos africanistas entendem como afrocentricidade. Busquei, também, essa metodologia nova (ver MELO, 2013), para ‘refazer’ essa história, e entender a cultura do povo negro, convicto de que não se deve usar da mesma metodologia que se usa para abordar a história (e a cultura) dos povos europeus e seus descendentes nos trópicos. Mesmo assim, não se pode privar das tentativas que pesquisadores têm feito para extrair da historiografia oficial a luta dos afrodescendentes, numa tentativa de releitura para o presente (MELO, *op. cit.*, p. 346).

No entanto, um dos impasses que ocorre ao historiador é a repetição da vulgata, pois História é conhecimento pós-gnóstico,

uma retrodicção, como dizem Veyne e Reis. Portanto, o maior perigo é repetir a fala e o discurso dos documentos. Só para se ter um exemplo, todas as atitudes dos afro-brasileiros durante o período de escravização de sua força de trabalho, de seu corpo e de sua mente, toda reação a isto, o branco denominava crime. E nós historiadores de plantão, lendo documentos produzidos pelas autoridades brancas ou pela historiografia branca, reproduzimos a palavra crime. Dizemos que “o escravo Beiju, em Areia (PB), foi enforcado pelo crime de homicídio contra o Vice-Presidente da Província”. Mas nunca indagamos, se a escravização de seres humanos é ou não crime. Mais ainda: o regime de escravidão foi implantado sem nenhuma base legal (*Ibidem*). Em trabalho de conclusão de Curso de História (da UEPB), sob nossa orientação, Givaldo Silva de Oliveira (2006), demonstrou, com base nas Ordenações, que a escravização dos povos africanos não tinha sequer cobertura jurídica. E pensar que isto se arrastou por quase quatrocentos anos!

A historiografia luso-brasileira tem contemplado o negro, como objeto histórico, construído a partir dos documentos oficiais e particulares, na, e para a Formação Discursiva Escrita. A vivência (história?) da população negra, sequestrada e trazida para o trabalho forçado no Brasil, bem como seus descendentes, foi mantida, no que, também, chamamos de Formação Discursiva Oral-étnica, contraponto da outra, embora, ainda, em construção. Neste caso, as fontes documentais (brancas) – material escrito, monumental e similar – dirão pouco, ou dirão contra o negro, se não se souber ler os indícios e vestígios – relato escrito e inscrito sobre, não só os trabalhadores negros escravizados, como o cotidiano de agências destes sujeitos históricos e psicológicos, relato sedimentado e (a)fluyente (MELO, 2007, 2008). Paralelo a isto,

há que se ler o discurso. Para estudar a ‘história’ e a cultura do africano e afrodescendente, o historiador deve ceder lugar ao etno-historiador, na metodologia da pesquisa, optando por recursos etnográficos e etno-históricos, fazendo sempre a inter-relação entre a historiografia do negro no Brasil e na África, pelo menos no que diz respeito aos povos que foram trazidos para o Brasil. Acrescentem-se a isto, outras técnicas epistemológicas, como a Análise de Discurso e a Afrocentricidade.

A manutenção, portanto, da discriminação ao negro é não só, reforçada pela grande lacuna de historiadores negros, mas, e principalmente, pelo aparelho ideológico (Althusser) que a escola representa. É a escola que perpetua a ‘vulgata’, através de um emaranhado de rituais, pois, segundo Foucault

Todo sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que eles trazem consigo (...) um sistema de ensino (é) senão uma ritualização da palavra; senão uma qualificação e uma fixação dos papéis (...) a constituição de um grupo doutrinário (...) (*Apud FERNANDES - Op. cit.*, p. 44/5).

Por isto, pretendemos aqui, buscando a positividade dos conceitos em sua ressignificação, num sentido inverso, apontar formas de violência sutil, através desta memória-discurso. Assim, a retomada do Movimento Negro pela ressignificação de conceitos põe em cheque os valores ideológicos da chamada Democracia Racial, construída por uma elite de letrados ‘brancos’, sob a liderança senhorial de Gilberto Freyre.

Portanto, palavras como negro (a), crioulo(a), mulato(a), quilombola, Zumbi (e atenção quanto a este termo que vem sendo apresentado como terror, morto-vivo [*walkingdead*], o que já pode ser um desvio discursivo do nosso Zumbi), pois

bem, elas estão passando, nas últimas décadas, por uma (res) significação discursiva, tornando-se positivas, pelo menos, até agora, em nível de movimento e não, ainda, de massa dos afrodescendentes, o que tem gerado inconvenientes psicológicos quanto à identidade afrodescendente. Pergunto se, nesta crise ideológica, portanto, como no caso da palavra negativada quilombo, em seus 250 anos (da lei que o negativou, por ser uma resistência armada ao terrorismo luso-brasileiro da escravização) – pode, hoje, sem sequelas psicológicas de identidade, tornar-se positiva? Neste caso, assim se denota, também, uma violência subliminar de que tem sido vítima a população afro-brasileira. No entanto, a militância, ao contrário do que está preconizado no lexema Quilombo/la, vem, junto com o governo, através de políticas públicas e de inclusão racial, alterando o significante Quilombo/la.

Concluo com um questionamento, em síntese, perguntando por que o verbete (lexema) Branco tem conotação neutra, ou positiva, e o Negro, não. Vejamos o que diz um dicionário bem conceituado, a respeito do verbete Branco: “relativo a ou indivíduo de um grupo populacional ou étnico que se caracteriza por reduzida pigmentação da pele (freq. tb. dos cabelos e olhos), e que, em geral, difere de outros indivíduos cuja coloração da pele é negra, parda, amarela ou acobreada” (HOUAISS, 2009). (E, mais uma vez, contesto esta ‘pele é negra’, porque não há pele negra, há pele escura, ou preta).

Ora, o que se advoga, aqui, é que o termo negro não deve significar nada além de seu sentido etimológico, do latim: *Niger, nigra, nigrum*, habitante das margens do rio Níger, nome (proto-discurso) enunciado pelos romanos ao invadir a África, onde permaneceram por quatro ou cinco séculos

(MELO, 2007; MOKHTAR, 1983). Portanto, Negro(a) deve ser usado unicamente como adjetivo do indivíduo africano e afrodescendente, como uma etnia, um povo, um orgulho. Resta à militância e educadores estarem 'atentos e fortes'.

REFERÊNCIAS

ACHARD, Pierre et al. Memória e Produção Discursiva do Sentido. In: *Papel da Memória*. Trad. de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1994. p. 11-21.

BLUTEAU, Raphael (Padre). *Vocabulário Português e Latino* (Tomo V, p. 703. Lisboa, MDCCXVI). Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>.

CHARAUDEAU, Patrick ; MAINGUENEAU, Dominique. *Dicionário de Análise do Discurso*. São Paulo: Contexto, 2008.

CUNHA, Antônio Geraldo da. *Dicionário Etimológico Nova Fronteira da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

DAVALLON, Jean. A Imagem, uma Arte de Memória? In: ACHARD, Pierre et al. *Papel da Memória*. Campinas: Pontes, 1994. p. 23-34.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do Discurso: reflexões introdutórias*. São Carlos: (SP), 2007.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 2003.

GROS, Frédéric. A Parrhesia em Foucault (1982-1984). In: GROS, Frédéric (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. p.155-166.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

MELO, Josemir Camilo de. Quilombos em Pernambuco, no Século XIX. *Revista do Arquivo Público Estadual de Pernambuco*, 31-32 (33-34): 3-152, Recife, 1977/78. p. 16-38.

_____. Quilombos do Catucá: Uma herança dos Palmares no Pernambuco Oitocentista. In: MOURA, Clóvis (Org.). *Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*. Maceió, EDUFAL, 2001. p.189-218.

_____. Resistência, Agência e Afrocentricidade: A busca por metodologias de ensino e da pesquisa da história e cultura afro-brasileiras. In: AIRES, José Luciano de Queiroz et al. *Diversidades Étnico-raciais & Interdisciplinaridade*. Campina Grande-PB: EDUFCG, 2013, p. 343-366.

_____. O racismo de Monteiro Lobato em O Presidente Negro: leituras sobre o sujeito discursivo. II Colóquio Internacional de Culturas Africanas – *Griots*. Natal: EDUFRN, 2011 (e-book).

_____. A Violência Sutil do Racismo. Violência e Violência, *III Congresso Internacional de Estudos Comparativos - III CONIEC*. Associação Brasileira de Estudos Comparativos – ABRAEC, 2007a. p. 133-143.

_____. Do Quilombo Armado ao Quilombo Cultural e Ideológico. *Anais do Seminário Nacional de Estudos de História e Cultura Afro-Brasileiras*, NEAB-Í/UEPB, 2007b.

MOKHTAR, G. *História Geral da África*. (II Vol). São Paulo: Ática; (Paris): UNESCO, 1983.

MOURA, Clóvis *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, São Paulo: EDUSP, 2004.

_____. *Os Quilombos na Dinâmica Social do Brasil*. Maceió, EDUFAL, 2001.

NASCIMENTO, Abdias do; NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Apresentação) *Quilombo*. Vida, problemas e aspirações do negro. Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento; São Paulo, Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, Editora 34, 2003. p. 7-9.

NÓBREGA, Joselito Eulâmpio da. *Comunidade Talhado – um grupo étnico de remanescência quilombola: uma identidade construída de fora?* Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Ciências da Sociedade, UEPB, Campina Grande, 2007.

OLIVEIRA, Givaldo Silva de. *Corpos Cativos, Sonhos Livres*. A des-

legitimação do processo escravocrata no Brasil Oitocentista. Monografia de conclusão de Licenciatura de História, UEPB, Campina Grande, 2006.

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Princípios de Procedimentos. Campinas: SP: Pontes, 2003.

PÊCHEUX, Michel. *O Discurso. Estrutura ou Acontecimento*. Campinas-SP: Pontes, 1997.

_____. Papel da Memória. In ACHARD, Pierre et al. *Papel da Memória*. Trad. de José Horta Nunes. Campinas: Pontes, 1994, p. 40-57.

QUILOMBO. *Vida, problemas e aspirações do negro*. Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento; São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo/Editora 34, 2003.

SERRANO, Carlos; WALDMAN, Maurício. *Memórias d'África*. A temática Africana em Sala de Aula. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, Antonio Moraes da. *Dicionário da Língua Portuguesa*, 1789. v. 2. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>.

SILVA PINTO, Luiz Maria da. *Dicionário da Língua Brasileira* (1832). Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>>.

O USO DO CACHIMBO FAZ A BOCA TORTA: LAIVOS DE RACISMO NA ESCRITA DE MONTEIRO LOBATO

José Benjamim Montenegro

Introdução

Pedimos permissão para quebrar o protocolo da íclita e austera ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas), que talvez não aceite misturar uma introdução com uma dedicatória. Este artigo é dedicado aos intelectuais negros que fizeram do seu ofício um bastião de combate às desigualdades sociais, e, precipuamente, àqueles que se rebelaram contra o preconceito racial: “Domingos Passos”, operário e militante anarquista; “Bispo do Rosário”, artista plástico paciente de hospitais psiquiátricos; “Juliano Moreira”, psiquiatra; e “André Rebouças”, engenheiro. Aliás, todos foram vítimas do abominável racismo, afrodescendentes que não aceitaram o “seu lugar” pré-estabelecido pela sociedade de sua época e conseguiram ultrapassar a barreira imposta a muitos dos seus irmãos de cor.

Dedicamos também, e mais fervorosamente, a todos os “negros ratés” de “cabelos carapinhas” desse país, que a discriminação e a criminalização, somadas às diferenças socioeconômicas, arrastam ao lodaçal da marginalidade.¹

¹ A todos eles, nosso mais afetuoso respeito. Ao Nêgo Ourin, amigo de infância que hoje só vejo esmolando nas proximidades das bilheterias do estádio de futebol O Amigão, e que quando me vê, diz: “me dá uma pratinha”. A Nêgo Ourin, que a loucura e a pobreza vêm fanando a cada dia; a Neguin de D. Noca, que a marginalidade tragou-o em pleno frescor de sua juventude; A Vô Duda, nêgo velho de fala mansa, com quem li pela primeira vez o folheto “A peleja do cego Aderaldo com Zé Pretinho”. Ainda tenho guardado na memória o seu cheiro; e, finalmente, a meu Tio Joca, que morreu na Tamarineira, instituição psiquiátrica famosa na capital pernambucana, que sempre tinha no bolso uma caixinha de *Chiclete Adams* para me oferecer. É, em especial, para você este texto.

Dito isto, neste artigo, temos como objetivo estabelecer uma análise do conto “Bocatorta”, do escritor Monteiro Lobato (1882-1948). Para tanto, refletimos sobre as tensões étnico-raciais presentes na referida narrativa, a partir da reprodução de alguns estereótipos sobre a gente negra.

Dividimos o artigo em duas partes: primeiramente, tencionaremos algumas reflexões acerca do gênero literário conto e do texto “Bocatorta”. Em seguida, analisaremos as conexões do escritor Monteiro Lobato com as teorias raciais do seu tempo.

Aspectos do “conto” *Bocatorta*

Afinal, o que é um conto? De algumas definições possíveis, essas parecem-nos particularmente significativas para os fins que almejamos. Então, comecemos destacando aspectos considerados importantes por Júlio Cortázar, Edgar Allan Poe e Ricardo Piglia, três renomados contistas e teóricos desse gênero literário, no sentido de melhor compreendermos o conto:

Um bom conto é incisivo, mordente, sem trégua desde as primeiras frases. Não se entenda isto demasiado literalmente, porque o bom contista é um boxeador muito astuto, e muitos dos seus golpes iniciais podem parecer pouco eficazes quando, na realidade, estão minando já as resistências mais sólidas do adversário. (CORTÁZAR, 1974, p. 52)

Já Edgar Allan Poe (1986, p.3) indica que:

Um artista literário habilidoso constrói um conto. Se é sábio, não amolda os pensamentos para acomodar os incidentes, mas, depois de conceber com cuidado deliberado a elaboração de um certo efeito único e singular, cria os

incidentes combinando os eventos de modo que possam melhor ajudá-lo a estabelecer o efeito anteriormente concebido. Se a primeira frase não se direcionou para esse efeito, ele fracassa já no primeiro passo. Em toda a composição não deve haver sequer uma palavra escrita cuja tendência, direta ou indireta, não leve àquele único plano pré-estabelecido. Com tal cuidado e habilidade, através desses meios, um quadro por fim será pintado e deixará na mente de quem o contemplar um senso de plena satisfação. A idéia do conto apresentou-se imaculada, visto que não foi perturbada por nada. Este é um fim a que o romance não pode atingir. A brevidade excessiva é censurável tanto no conto quanto no poema, mas a excessiva extensão deve ser ainda mais evitada.

Ou, ainda, como nos diz Ricardo Piglia (2004, p. 38):

Um conto sempre conta duas histórias, o conto clássico (Poe, Quiroga) narra em primeiro plano uma história visível e esconde uma história secreta, narrada de um modo elíptico e fragmentário. O efeito de surpresa se produz quando o final da história secreta aparece na superfície. Cada uma das duas histórias é contada de maneira diferente. Trabalhar com duas histórias significa trabalhar com dois sistemas diversos de causalidade. Os acontecimentos entram simultaneamente em duas lógicas narrativas antagônicas. Os elementos essenciais de um conto têm dupla função e são utilizados de maneira diferente em cada uma das duas histórias. Os pontos de cruzamentos são a base da construção.

O conto, além de se prestar a uma vasta categorização e características, que vai desde os elementos constitutivos até o tamanho, ele também pode ser dividido em subgêneros ou tipologias, exemplos: “o conto de terror”, “conto policial”, “conto maravilhoso”, “conto fantástico”, entre outros tantos. Nisto, de acordo com os subgêneros, eles variam também nos elementos que constroem seu ambiente interno.

Munidos desse referencial teórico sobre a teoria do conto, podemos, enfim, mergulhar na breve análise do conto “Bocatorta”. Tal texto está inserido no livro “Urupês”, coletânea de contos e crônicas, lançado pela primeira vez em 1918. A essa altura, Monteiro Lobato era já um escritor consagrado nacionalmente. Além de editor estabelecido no mercado, entre outras atividades, era proprietário da famosa “Revista do Brasil”, órgão importante na difusão da cultura brasileira.

Tal conto é narrado na terceira pessoa, no entanto, existe, em alguns momentos, uma fusão da voz narrativa entre a primeira e terceira pessoa, o que resulta na sensação de estarmos lendo uma “estória”, um “causo” ouvido em outro momento, e que se anuncia no texto.

A estória narra o encontro surpreendente entre o “Negro Bocatorta” e “Cristina”. A primeira é filha do Major Zé Lucas e noiva de Eduardo, cidadãos citadinos que resolvem passar uns dias nas terras da fazenda de Zé Lucas, quando Vargas, o fiscal da fazenda, comenta sobre o sumiço de animais e casos de necrofilia² por aquelas redondezas e atribui ao negro Bocatorta tais atos; esse último, por sua vez, é retratado como um ser horrendo que reside lá para as bandas do pântano da propriedade.

Eis como o conto começa:

A quarto de légua do arraial do Atoleiro começam as terras da fazenda de igual nome, pertencente ao major Zé Lucas. A meio entre o povoado e o estirão das matas virgens dormia de papo acima um famoso pântano. Pego de insidiosa argila negra fraldejado de velhos guaiambés nodosos, a taboa esbelta cresce-lhe à tona, viçosa na folhagem erétil que as brisas tremelicam [...] Notabiliza-o, porém, a profundidade. Ninguém ao vê-lo tão calmo sonha o abismo

² Perversão em que ocorre atração sexual por cadáver. *Dicionário Caldas Aulete da Língua Portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: L&PM, 2008. p. 701.

traidor oculto sob a verdura [...] Desd'áí ficou o atoleiro gravado na imaginativa popular como uma das bocas do próprio inferno. (LOBATO, 1985, p. 100)

Após uma rápida digressão, descrevendo o local da fazenda do atoleiro, o narrador cria um ambiente propício a uma atmosfera de terror, a existência de pântanos que tragam pessoas e coisas, o sumiço misterioso de animais, aspectos lúgubres e medonhos da natureza para, finalmente, nos apresentar a personagem que empresta o nome ao conto em questão:

Bocatorta é a maior curiosidade da fazenda, respondeu o major. Filho duma escrava de meu pai, nasceu, o mísero, disforme e horripilante como não há memória de outro. Um monstro, de tão feio. Há anos que vive sozinho, escondido no mato, donde raro sai e sempre de noite. O povo diz dele horrores - que come crianças, que é bruxo, que tem parte com o demo. Todas as desgraças acontecidas no arraial correm-lhe por conta. [...] A hediondez personificara-se nele, avultando, sobretudo, na monstruosa deformação da boca. Não tinha beiços, e as gengivas largas, violáceas, com raros cotos de dentes bestiais fincados às tontas, mostravam-se cruas, como enorme chaga viva. E torta, posta de viés na cara, num esgar diabólico, resumindo o que o feio pode compor de horripilante. Tudo nele quebrava o equilíbrio normal do corpo humano, como se a teratologia caprichasse em criar a sua obra-prima. (LOBATO, 1985, p. 104)

Numa percuciente resenha sobre o conto em tela, Cristiane Vieira G. Cardarett leva-nos a trilhar a seara do fantástico e das categorias do grotesco para a compreensão da narrativa. Destacamos aqui alguns fragmentos de suas considerações, inclusive no afã de respeitosa discordarmos da referida autora e das suas assertivas, ou melhor, matizarmos um pouco suas afirmações no tocante ao conto e sua classificação na chancela de conto fantástico.

Vejam os que diz a autora³ (CARDARETT, 2012, p 4):

A ambientação do conto, no interior do país, traz, além da marca da vivência do escritor, também a marca da “literatura do medo” no Brasil do século XIX e início do século XX, que tem como espaço principal, o ambiente rural [...] A grandiosidade de dimensões do “famoso pântano” representada no início da narrativa, por exemplo, é, segundo Edmund BURKE (1993), uma fonte poderosa do sublime. O pântano de Lobato nos é revelado não como um monstro em si, mas como um ambiente propício a ocorrências monstruosas.

O que há segundo pensamos é um forte investimento na construção da personagem Bocatorta, o inominável, que de todas as personagens do conto é a única que não tem nome, é conhecido pela alcunha que de partida já o estigmatiza.

Dito de outro modo, a “monstruosidade” atribuído a bocatorta, único personagem negro do conto, arrasta o leitor a abominá-lo, ao mesmo tempo cria uma empatia com aqueles que saem em caça do monstro necrófilo no final do enredo.

Sendo assim, o conto reforça aspectos ligados ao racismo, não é o medo o móvel principal do conto, mas sim a repugnância que a personagem inspira, e não se trata aqui de filigrana, embora exista o medo como elemento do conto, à repugnância é o que exorbita. Mesmo à luz dos teóricos do conto de terror, não podemos conceber o Bocatorta com características que o definam como tal.

Vejam essa caracterização de um dos maiores teóricos no gênero:

O verdadeiro conto de terror tem algo mais que sacrifícios secretos, ossos ensanguentados ou formas amortalhadas,

³ Disponível em: <<https://sobreomedo.files.wordpress.com/2012/02/resenhabocatorta.pdf>>. Acesso: 4 jul. 2016.

fazendo tinir correntes em concordância com as regras. Há de estar sempre em certa atmosfera de terror sufocante e inexplicável ante forças externas ignotas; e tem que haver uma alusão, expressa com a solenidade e seriedade adequada ao tema, à mais terrível concepção da inteligência humana". (LOVECRAFT, 2008, p. 5)

Não concordamos que o texto *Bocartorta* seja de terror, quando muito está a serviço do racismo ou seria o contrário?

De volta ao conto em análise, na descrição do casal Cristina e Eduardo:

Eduardo, embora vulgar, tinha a esbelteza necessária para ouvir sem favor o encômio de rapagão, e Cristina era um ramallete completo das graças que os dezoito anos sabem compor [...]Vê-la mordiscando o hastil duma flor de catin-gueiro colhida à beira do caminho, ora risonha, ora séria, a cor das faces mordida pelo vento frio, madeixas louras a brincarem-lhe nas têmporas, vê-la assim formosa no quadro agreste duma tarde de junho, era compreender a expressão dos roceiros: Linda que nem uma santa (LOBATO, 1985, p. 108).

A beleza do casal nubente é realçada pelo narrador, sobretudo a formosura de Cristina, o realce contrasta violentamente com a demonização do negro *Bocartorta*, "pintado" como uma figura medonha e como se não bastasse lhe é imputada a tara da necrofilia, uma das mais nefandas parafilias, seja no campo médico, seja no campo jurídico; impingindo ao seu praticante a unânime condenação da sociedade.

O conto acrescenta mais um estereótipo contra o negro: ser necrófilo. A visão de Monteiro Lobato lastreada na teoria lombrosiana, filtrada pela ótica de Nina Rodrigues, mostra o negro enquanto ser potencialmente criminoso, numa suposta natural periculosidade dos negros e numa igualmente suposta

propensão ao crime, por vezes, dos mais hediondos, como é o caso da prática aludida.

Aliás, a criminalização do negro é assunto bastante recorrente na literatura dos que beberam na fonte de escritores declaradamente adeptos das teorias raciais do final do século XIX e início do XX. Apesar de haver discordância entre alguns que estudam a obra de Monteiro Lobato, há fortes indícios de racismo em sua obra, pelo menos segundo nossa observação, tema que voltaremos a tocar em breve.

Vejamos essa afirmação que ilustra concepções das perspectivas teóricas raciais que na época de Lobato estavam na ordem do dia:

Os pressupostos do delito são reduzidos por Ferri a três classes fundamentais: a) fatores antropológicos; b) fatores físicos; e c) fatores sociais. Os primeiros são inerentes à pessoa do delinquente e cataloga inicialmente a constituição orgânica, o segundo logo se situa na constituição psíquica (anomalia da inteligência ou dos sentimentos) e os últimos nas características pessoais (raça, idade, sexo, condição biológico-social, instrução e educação). (COSTA, 1980, p. 102)

Compreendemos que Monteiro Lobato, na sua formação intelectual, foi influenciado por essas ideias, não somente se encantou como foi um baluarte de sua propaganda no Brasil e alhures.

Sobre a beleza e seu avesso, Umberto Eco nos ensina que a concepção de feiura vem quase sempre associada à de maldade, ou à capacidade de cometer atrocidades. O autor localiza a concepção de feiura em vários momentos da história⁴.

⁴ Disponível em: <<http://quintacomarte.blogspot.com.br/2009/08/livro-historia-da-feiura-de-umberto-eco.html>>. Acesso em: 20 ago. 2016.

Tais perspectivas levantadas por Eco sobre a beleza e a feiura têm uma importância considerável no conto que estamos analisando, uma vez que o negro Bocatorta é desenhado pelo narrador como uma figura horrorosa, que mete medo, e na sua construção e fealdade está embutida a noção recorrente que o feio é sinônimo de maldade.

Caminhando para o desfecho do conto, temos o encontro dos personagens com o Bocatorta, eles presenciam de longe a figura assustadora de tal personagem. Logo após, temos a morte de Cristina e a descoberta de que após ser enterrada, ela foi desenterrada por Bocatorta, e após ser visto em flagrante, Zé Lucas, Vargas e Eduardo o caçam, sendo os dois primeiros responsáveis por darem fim a vida da personificação do mal: Bocatorta.

A morte de Cristina é o momento de forte inflexão do conto, pois em seguida o narrador nos envolve na cena macabra da necrofilia perpetrada pelo negro Bocatorta. O sofrimento da família e, particularmente, de Eduardo, o noivo de Cristina que flagra Bocatorta desenterrando a moça torna o desfecho do conto mais horrendo aos olhos do leitor. A esta altura, completamente mergulhado no clima de comoção a que o arguto narrador o lança, temos:

Com gritos de espanto, que o cansaço e o bater dos dentes entrecortavam, exclamou entre arquejos: - Estão desenterrando Cristina... Eu vi uma coisa desenterrando Cristina [...] A "coisa" está no cemitério. Vargas passou mão de uma foice. O pai de Cristina desferiu um rugido de fera, e qual fera mal ferida arrojou-se para cima do monstro. A hiena, malgrado a surpresa, escapou ao bote e fugiu. E, coxeando, cambaio, seminu, de tropeços nas cruces, a galgar túmulos com agilidade inconcebível em semelhante criatura [...] o negro [...] está beijando o barro, concluiu sinistramente o

Vargas. Ao raiar do dia, Merimbico⁵ ainda lá estava, sentado nas patas traseiras, a uivar saudosamente com os olhos postos no sítio onde sumira o seu companheiro. Nada mais lembrava a tragédia noturna nem denunciava o túmulo de lodo açaimador da boca hedionda que babujara nos lábios de Cristina o beijo único de sua vida (LOBATO, 1985, p.112)

No final de tal narrativa, há uma tênue tentativa do narrador de mitigar a repugnante figura de Bocatorta, como se a morte do “monstro” atenuasse sua torpeza, mas tal artifício não passa de um ardil, pois o que fica indelével na memória daqueles que leem o conto é a repelente imagem de um negro necrófilo. A simbologia da morte da personagem negra assemelha-se a uma remissão da sua hediondez.

Na morte, a personagem inspira pena, na representação poética do narrador, perpassada por uma sensibilidade que tangencia o romantismo. A monstruosidade da personagem macabra ganha contornos quase humanos no seu desenlace trágico, finalmente, nos levando a compadecer da tragédia pessoal de Bocatorta, que na morte passa a nos inspirar pena e piedade.

O conto está mais para a alegoria do boxeador que vai minando as forças do oponente, até aplicar-lhe o golpe fatal, do que para a famosa tese de uma história encaixada na outra, posto que o narrador onisciente e seletivo do conto em questão vai gradativamente adensando elementos à monstruosidade de Bocatorta, culminando por lhe impingir a acima de necrofilia.

Lobato na encruzilhada das interpretações

José Bento Monteiro Lobato (1882-1948) é um dos autores mais conhecidos da ficção brasileira. Seu nome está

⁵Trata-se do cachorro que era a única companhia de Bocatorta.

associado à literatura infanto-juvenil, sendo considerado o pai de tal perspectiva literária no país. Isto porque produziu vinte e dois livros nesta área, somando mais quatro mil páginas dedicadas ao tema em questão⁶, ganhando muita visibilidade após a adaptação de seus textos para o programa infantil *Sítio do Pica Pau Amarelo*, apresentado pela TV Globo.

Tal escritor teve sempre sua obra recepcionada de forma controversa. Nos anos de 1930 e 1940 do século passado, foi acusado de defender ideias subversivas no tocante ao ideário nacional, aliás, sendo perseguido e preso em 1940, durante o Governo Vargas. Já em 1957, chegou a ter seus livros infantis queimados, o padre Sales Brasil, no livro *Literatura infantil de Monteiro Lobato ou Comunismo para crianças*, defendeu que o autor fazia defesa do comunismo em suas obras.⁷

Recentemente, Lobato esteve sob fogo cruzado entre críticos e admiradores. O estopim da desavença veio em 2010, quando o Conselho Nacional de Educação (CNE) recomendou que o livro: *Caçadas de Pedrinho* não tivesse sua distribuição realizada nas escolas públicas ou passasse a incluir notas explicativas por conter estereótipos racistas. O debate elevou-se a temperatura máxima. A saída do CNE foi à recomendação da contextualização das histórias adotadas nas escolas e, por fim, salientando que não vetasse o acesso dos estudantes e professores a nenhuma obra literária⁸. Esta polêmica reacendeu o interesse de trabalhos de pesquisas sobre a relação da obra e do escritor com as questões étnico-raciais.

⁶ Disponível em: <https://renatamesquitadotcom.files.wordpress.com/2016/04/brasileiros_monteiro-lobato_haydeen.pdf>.

⁷ Idem.

⁸ Disponível em: <https://renatamesquitadotcom.files.wordpress.com/2016/04/brasileiros_monteiro-lobato_haydeen.pdf>.

Desta forma, o argumento usado por Lobato para a descrição exagerada de seus personagens é que “as idealizações anteriores era necessário opor a realidade com tintas carregadas”, ou ainda “a exata compreensão dos nossos problemas, a valorização das coisas brasileiras, sem os olhos deformadores do róseo romantismo e falso otimismo” (CAVALHEIRO, 1962, p. 143).

Essa pretensa ambiguidade não se coaduna com a postura do autor no âmbito privado e confessional de sua carreira de escritor, conforme veremos em seguida. Nisto, abrimos um parêntese para interpolar essa matéria veiculada na revista *Bravo* (2011),⁹ a reportagem é assinada pelo jornalista André Nigri, que inicia com a polêmica pergunta: “Afim, o escritor Monteiro Lobato era racista”?

Em que se pese todo o empenho e o denodo de alguns na defesa de Monteiro Lobato da pecha de racista, a matéria veiculada pela revista em questão não deixa o menor sinal de dúvida quanto a atitudes racistas do renomado autor. Não se trata de dizer que M. Lobato é tão somente um escritor polêmico, pois polêmica não combina e nem necessariamente precisa vir combinada com racismo.

Outrossim, é uma falácia que beira ao cinismo aventar que o racismo existe no Brasil, e que Lobato apenas põe o dedo na ferida quando aborda o assunto, colocando na boca de seus personagens diálogos e expressões escancaradamente racistas.

Não tapemos o sol com a peneira, tanto no plano ficcional, quanto no confessional, mormente na correspondência mantida com muito dos seus pares, conforme a revista investigou, sua visão racista se revela. Lembremos que ao contrário da esfera

⁹ NIGRI, André. Cartas inéditas desvendam a relação entre o escritor Monteiro Lobato e o Racismo. *BRAVO*, p.24-33, mai. 2011.

pública, onde o autor se expõe por intermédio de seus escritos, a sua correspondência é de foro íntimo só revelada a um grupo muito seletivo de pessoas que partilhavam as mesmas concepções.

Ideias essas agora trazidas à lume e ao conhecimento do grande público graças ao trabalho investigativo de pesquisa da revista *Bravo*¹⁰. Finalmente, de que devemos nominar quem defende a esterilização da população negra, a proibição de casamentos inter-étnicos, subscreve e apoia financeiramente campanhas eugenistas e reclama para o Brasil uma organização nos moldes da Klu Klux Klan¹¹ e defende seus princípios?

Em várias de suas cartas, Monteiro Lobato se refere de forma elogiosa a tal entidade racista. Em carta enviada para Arthur Neiva, em 10 de abril de 1928, assim se expressou:

País de mestiços, onde branco não tem força para organizar uma Ku-Klan (sic), é país perdido para altos destinos. [...] Um dia se fará justiça ao Ku-Klux-Klan; tivéssemos aí uma defesa desta ordem, que mantém o negro em seu lugar, e estaríamos hoje livres da peste da imprensa carioca - mulatinho fazendo jogo do galego, e sempre demolidor porque a mestiçagem do negro destrói a capacidade construtiva.¹²

Arthur Neiva (1880-1943) e Renato Kehl (1889-1974) são os seus principais interlocutores nas cartas analisadas; o primeiro paulistano e o segundo baiano. Ambos defensores das teorias eugenistas e raciais da época. Tais ideologias tiveram boa aceitação por muitos estudiosos brasileiros do final do século XIX e início do XX. Renato Kehl, a quem Lobato tinha muito admiração, publicou o artigo *A esterilização sob o ponto de*

¹⁰ Idem.

¹¹ Organização de extrema direita, criada nos Estados Unidos, em 1865, com objetivo de, por meio de violência e intimidação, impedir que os negros exerçam seus direitos políticos naquele país. (LOPES, 2006, p. 94)

¹² NIGRI, 2011, p. 26.

vista eugênico (1921), na qual defende tal prática para redução dos ditos degenerados da sociedade.

Lobato demonstra acreditar firmemente nas teorias eugenistas. Especificamente, tal conceito iniciou-se em 1880, quando Francis Galton, antropólogo inglês, elaborou o termo eugenia, o qual vem do grego e significa “bom nascimento” (ROSSATO; GESSER, 2001, p. 14).

A concepção da Eugenia estabelecia que vários aspectos observados no comportamento do ser humano (moral, social, intelectual) eram hereditários. O movimento eugenistas “veiculava também a idéia de que por meio da composição hereditário do ser humano era possível prever sua futura atuação (per-formace) na sociedade” (Idem, 2001 p. 14). Sendo assim, características como alcoolismo, violência, patriotismo e tendência para cometer crimes eram tidas enquanto fatores hereditários do ser humano.

Uma pesquisa maior e mais profunda sobre as correspondências e outros documentos pessoais de Lobato pode ser uma boa chave metodológica para melhor compreender as particularidades estéticas e ideológicas contidas nas narrativas produzidas por ele, pois, ao fim e ao cabo, Lobato se mostrava um entusiasta das teorias eugenistas da época, que colocam a “raça negra” e o processo de “mestiçagem” como prejudicial ao desenvolvimento do Brasil.

No conto *Bocartorta*, a maneira como o personagem principal é meticulosamente descrito – associado ao mal, ao feio, ao crime, ao horror – pode ser lida como representação desses valores e das teorias raciais que postulavam o racismo de forma evidente. Ideologia presente tanto na esfera do autor quanto do

homem Monteiro Lobato. E sobre a pergunta levantada pela revista Bravo anteriormente, caro leitor (a), será que ainda é possível pairar dúvidas?

Considerações finais

Assim como pedimos licença para quebrar o protocolo da introdução, pedimos vênia aos mais contumazes no uso das normas técnicas para também fazê-lo em relação às considerações finais.

Talvez esse conto de Monteiro Lobato esteja na categoria “estória de trancoso”, contada por nossas avós, trazidas das remotas tradições da oralidade ibérica, em alusão à figura lendária de Gonçalo Fernandes Trancoso, de quem só mais tarde tomaríamos conhecimento da existência real. Narrativas orais, em que o narrador perito em prender a atenção galvanizava em torno de si numa sala ou de preferência numa calçada, onde o narrador aboletado numa cadeira do tipo “preguiçosa” se entronizava e narrava, enquanto a noite corria, um pequeno grupo de ouvintes ávidos desses relatos fantasiosos escutava boquiaberto.

Todos nós temos em nossa memória (falamos aqui da geração anterior ao Google) a lembrança de um tio, um avô, um outro parente etc.; que nos fazia voar nas asas da imaginação, contando-nos estórias, muitas vezes, fatiadas em capítulos que continuavam na sessão seguinte no mesmo horário. Os gêneros variavam, iam do terror à comédia, mas de modo geral encerravam sempre uma espécie de “moral da história”, com fins pedagógicos. Há quem diga que qualquer um é capaz de

contar uma mentira, mas narrar um embuste bem urdido não é ofício tão fácil como se pensa.

E aqui, após a breve análise do conto Bocatorta, temos uma das características marcantes do racismo à brasileira: a negação do assunto, mesmo quando ela é exposta. Prática esta presente no nosso dia a dia e que há muitos anos teve nos discursos científicos as molas propulsoras de divulgação e afirmação. Assim como também a literatura ficcional foi, à sua maneira, um dos veículos de difusão. As piadas, os gestos e práticas diferenciadas negativamente com aqueles que detêm mais melanina na pele devem ser questionados e repelidos, algo que deve ser extensivo à leitura de nossos escritores, mesmo os mais consagrados.

REFERÊNCIAS

BURKE, Edmund. *Uma investigação Filosófica sobre a origem de nossas idéias do Sublime e do Belo*. Trad. de Enid Abreu Dobransky. Campinas: Papyrus, 1993.

Caldas, Aulete. *Dicionário Caldas aulete da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: L&PM, 2008. p. 701.

CAVALHEIRO, Edgar. *Monteiro lobato vida e obra*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1962. v. 1.

CORTAZAR, Julio. Alguns aspectos do conto. In: _____. *Valise de Cronópio*. São Paulo: perspectiva, 1974.

COSTA, Álvaro Mayrink de. *Criminologia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1980. v. 1.

ECO, Umberto. *História da Feiúra*. Trad. Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

GIL, J. *Monstros*. Lisboa: Relógio D'água editores, 2006.

_____. *Metamorfoses do corpo*. Lisboa: Relógio D'água Editores, 1997.

LOBATO, Monteiro. Bocatorta. In: _____. *Urupês*. 31. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 100- 112.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro, 2006.

LOVECRAFT, H. P. *O horror sobrenatural em Literatura*. São Paulo: Editora, Iluminuras, 2008.

KAYSER, Wolfgang. *O grotesco: configuração na pintura e na literatura*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2009.

PIGLIA, Ricardo. *Formas do breve*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

POE, Edgar Allan. A filosofia da Composição. In: _____. *O corvo*. São Paulo: Expressão, 1986.

NIGRI, André. Cartas inéditas desvendam a relação entre o escritor Monteiro Lobato e o Racismo. *BRAVO*, p. 24-33, mai. 2011.

ROSSATO, Cesar; GESSER, Verônica. A experiência da branquitude diante de conflitos raciais: estudos de realidade brasileiras e estadunidenses. In: CAVALLEIRO, Eliane (Org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repesando nossa escola*. 6. ed. São Paulo: Selo Negro, 2001. p. 11-38.

MANTENDO VÍNCULOS, REMEMORANDO O PASSADO:
RESISTÊNCIA, TRADIÇÃO E MEMÓRIA AFRICANA NA
BRINCADEIRA DO MARACATU

Cristiane Maria Nepomuceno

A festa não se constitui meramente em espaço para celebração ou para comemoração, é uma prática cultural de grande importância, detentora de um sentido a mais, um elemento indispensável na edificação da vida social. Através desta a vida e a história de um povo podem ser representadas e realimentadas através das encenações dos papéis e das funções sociais.

(NEPOMUCENO, 2005)

A África nos legou uma herança marcante no tocante às nossas práticas culturais, em especial no que diz respeito às manifestações festivas e religiosas. O africano transmitiu suas crenças, formas de organização política, mecanismos de defesas e de enfrentamento; assim como seu ritmo musical (bataque), gingado e instrumentos que mais tarde se consubstanciaram em manifestações culturais de grande alcance.

Nos terreiros e nas senzalas, o contexto festivo e/ou religioso reunia os escravizados dos mais diversos recantos da África amenizando momentaneamente as dores dos escravizados. Era o momento de pedir força aos seus deuses para o embate e, como forma de retribuição pelas preces atendidas, ofereciam o que lhes restava de comida, bebida e faziam o que de melhor conseguiam fazer para resistir: cantar, batucar e dançar muito.

A princípio foram estas formas de manifestação cultural que permitiram aos mesmos a criação de laços sociais, a edificação de relações de sociabilidades, facilitando a aceitação social e “a afirmação de seu pertencimento a um grupo específico, de caráter comunitário: a irmandade, o grupo de dança, o conjunto de negros que são súditos de um rei, que muitas vezes ultrapassava os limites das diversas nações de origem dos escravos” (AYALA, 2001, p. 513).

Naquele momento a festa era o espaço para comemorar as pequenas “vitórias” da vida cotidiana, principalmente a capacidade de resistir e permanecer vivo. Embora os negros escravizados parecessem liberados do controle social, mesmo durante a festa, continuavam sobre vigilância e domínio dos seus “senhores”, as liberdades e transgressões eram permitidas de maneira autorizada.

As práticas religiosas e as festas, as primeiras formas de ajuntamento permitidas aos negros escravizados no Brasil, durante muitos anos permaneceram ligadas aos rituais religiosos ligados a igreja católica, já que eram compreendidas como expressão de aceitação da cultura do escravizador. De tal modo, os cortejos dos negros escravizados, espécie de desfile no qual os grupos saíam às ruas conduzindo “bandeiras” e cantando, aconteciam sempre em dias de festas religiosas, geralmente nos feriados religiosos, relacionados, de modo mais comum, ao culto de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (havia outros santos).

A coroação de reis negros era uma prática muito importante para os grupos, era o momento de mostrar em desfile (cortejo) nas ruas, ao som de músicas de batuque, de

maneira magnificente, com tudo que os reis têm direito, que os africanos e seus descendentes também possuíam origem nobre. Negavam assim, a sua condição de mercadoria (mão-de-obra escrava) e permitindo aos mesmos não esquecerem o passado digno, tendo assim um papel fundamental na resistência as dores e as agruras da escravidão. Essa prática, por sua vez, possibilitou a preservação de traços culturais africanos contribuindo para manter os vínculos com seus antigos reinos. Segundo o pesquisador da cultura popular Marcos Ayala,

Os reis negros e as festas nas quais eram coroados lembram, de forma evidente, a história das nações e etnias às quais pertenciam os escravos que para aqui foram trazidos; elas remetem a uma identidade dos negros, que ultrapassa o passado escravo, para alcançar suas origens étnicas. [...] Ao estabelecerem este vínculo estão negando a identidade de escravos a eles atribuída, ou melhor, imposta, que ignorava as diferenças entre eles, que os tratava como mercadorias (AYALA, 2001, p. 511-512).

Os primeiros registros de festas de coroação de reis negros no Brasil datam do século XVII na cidade do Recife no Estado de Pernambuco, sendo que muitos pesquisadores¹ apontam para a existência de cerimônias semelhantes no século XV em países como Espanha e França e no século XVI em Portugal.² Como aconteciam, a princípio, como festa religiosa organizada por irmandades de negros, facilitava o controle da Igreja sobre seus costumes e inviabilizando qualquer possibilidade de organização política.

¹ Em outras regiões do Brasil, recebem nomes diferentes, como, por exemplo, Congadas, Cabinda. Dentre os estudiosos do Maracatu, estão Guerra Peixe, Mario de Andrade, Câmara Cascudo, Katarina Real, Roberto Benjamin e Leonardo Dantas Silva.

² De acordo com Roberto Benjamin, “no Recife, há notícia da coroação de Reis de Congo em festas de Nossa Senhora do Rosário, nos bairros de Santo Antonio e da Boa Vista, sendo possível admitir que tenha ocorrido nas Igrejas do Rosário dos bairros da Torre e de Tejió, então arrabaldes distantes do centro” (2002, p. 44).

Mas, é importante ressaltar que as festas de coroação de reis negros surgiram ligadas as corporações dos negros livres e escravos. De acordo com o antropólogo Raul Lody, as confrarias e irmandades tinham por objetivo reunir a grande massa de africanos e seus descendentes: “africanos de Angola e do Congo, depois os africanos da Costa Ocidental do Golfo do Benin, inclusive os Yorubás ou Nagôs” (2001, p. 67).

Essas corporações, formadas por membros das companhias de carregadores de açúcar e de mercadorias, permitiam que os negros pudessem se reunir para preparar as suas festas e organizar suas estratégias de lutas e enfrentamentos. E foi esse artifício, segundo Roberto Benjamim (2002, cf. in p. 45), que fez com que a igreja visse um caráter subversivo nessas confrarias e irmandades, fazendo com que as festas deixassem de fazer parte do calendário da igreja católica. Assim, o cortejo dos reis negros terminou se fixando no carnaval sob a denominação de “maracatu” – termo que era utilizado para designar qualquer tipo de ajuntamento de negros.

Apesar de ser realizada simbolicamente, a coroação de reis negros constituía um ritual de memória, um laço com o passado africano, podendo ser apreendida como um modo difusor de valores, fomentador e fortalecedor da identidade. Através do espetáculo e da teatralidade o passado e a história da gente africana continuam sendo contados. E é desse modo que as manifestações festivas dos maracatus do Estado de Pernambuco devem ser vistas: práticas festivas que permite a manutenção da memória e do vínculo com o passado.

A brincadeira do maracatu em Pernambuco está relacionada como um dos tipos de festa de coroação de

reis negros no Brasil, configurando-se em duas formas de manifestação: a primeira originada no século XVIII na cidade do Recife, o **Maracatu de Nação Africana** ou **Maracatu de Baque Virado** ou ainda, numa denominação mais recente, **Maracatu Urbano**; a segunda originada no século XIX, após o fim da escravidão, na Zona da Mata Norte, o **Maracatu Rural** ou **Maracatu de Baque Solto** ou ainda **Maracatu de Orquestra**. Ambas as formas imbuídas de duplo caráter: profana (prática festiva) e sagrada (com estreita relação com as práticas religiosas de matriz africana).

Como festas do povo que são, assumem as características do lugar que se realiza e desse modo passam a retratá-la, revelando uma realidade em que aparecem o distanciamento social, as disparidades, as contradições e os antagonismos. Estas manifestações constituem-se um instrumento de leitura da nossa história, uma forma de expressão culturalmente construída que permite diversas possibilidades de interpretação do contexto social na qual emergiram. Desse modo, o Maracatu guarda a história do povo africano, revela a presença de uma nação que marcou profundamente a sociedade brasileira.

A forma como os maracatus foram estruturados representam, como no dizer de Roberto Benjamim, uma caricatura, um “modelo solene das elites”:

Pode-se afirmar que o Maracatu trouxe para o carnaval o modelo [dos cortejos religiosos da Igreja Católica] (...). Além da estrutura, os Maracatus contam com os lampiões de carbureto (em substituição aos ceroferários ou lampadários); estandartes, alguns dos quais confeccionados pelos mesmos artesãos que se ocupam em produzir os estandartes das irmandades; o cordão de homens com adereços simbólicos da agremiação (em substituição às fileiras dos

irmãos com seus cajados); o carro conduzindo a alegoria da agremiação (em substituição ao andor); as damas dos buquês e das bonecas, bem como a rainha de visível inspiração na estatutária barroca das várias invocações de Nossa Senhora; o rei, trajado à semelhança da estatutária barroca dos Reis Magos; o guarda-chuva (em substituição ao pálido) e os batuqueiros (em substituição à banda militar) (BENJAMIN, p. 45-46) (ver Figura 1).

Procissão do Senhor dos Passos (2001)

Maracatu Leão Coroado (2001)

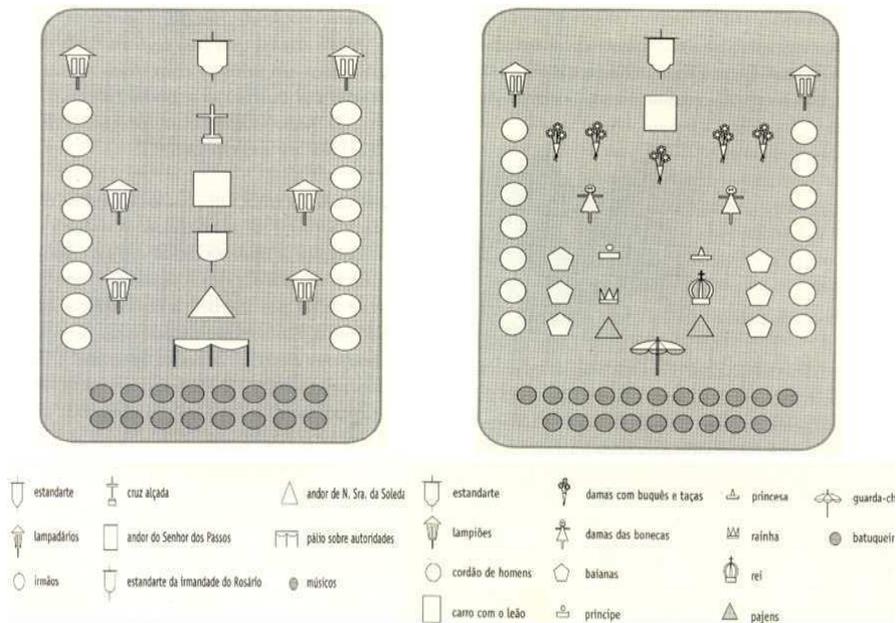


Figura 1: Imagens comparativas das estruturas dos desfiles

Fonte: Roberto Benjamin. “Carnaval: cortejos e improvisos”, 2002.

No esquema acima apresentado, fica evidente a imitação do “modelo solene das elites”. Porém, apesar do Maracatu Leão Coroado (Baque Virado) assemelhar-se a mesma estrutura de formação adotada pela igreja para a Procissão do Senhor dos Passos, na sua composição estão rei, rainha, vassalos e guerreiros de uma corte africana vestidos à moda europeia do século XVII. Assim, além das seguintes figuras do rei e rainha, príncipe e

princesa, ministro e embaixador, todos com suas respectivas damas-de-honra, duque e duquesa, conde e condessa, existem as damas-do-paço que conduzem as calungas³ e as calungas e mais um conjunto de lanceiros, baianas e batuqueiros e a figura de algum animal (geralmente leão, tigre ou elefante).

O Maracatu de Baque Virado também se diz nação, como sinônimo de grupo homogêneo. No princípio, o termo nação era representativo da origem de um grupo com tronco africano comum, por exemplo: Congo (que possuía o rei mais importante em hierarquia, estava acima de todos os reis), Guiné e Angola.⁴ Hoje são representativos de comunidades, cidades; nos últimos anos, registrou-se um crescente número de maracatus de baque virado estilizados, os chamados Maracatus de Branco, que não apresentam qualquer relação com remanescentes diretos de grupos tradicionais de pertença africana.

Outra pertença às tradições africanas está nos instrumentos utilizados, todos de percussão: zabumbas (bombos), tambores, agogôs e gonguês juntam-se ao tarol, caixas-de-guerra, chocalhos e ganzás. O instrumental é um dos aspectos que caracterizam o tipo do maracatu. Nesse caso, o baque é virado devido ao toque, que é “dobrado”, são os tambores “reboantes”.

³ A calunga é uma boneca que pode representar desde uma figura humana a uma entidade da religião africana. É uma figura simbólica, cheia de magia e encantamento, seria uma espécie de madrinha do grupo. A calunga é figura comum nos terreiros de macumba e candomblé, é dedicada aos santos, serve para encarnar a força dos antepassados. A calunga é conduzida pela *dama-do-paço*, cuja função é apresentá-la ao público e saúda-lo. No maracatu nação (BV), a calunga é de cera; no maracatu rural (BS), a calunga é de madeira.

⁴ Dentre os grupos de maracatu urbano mais conhecidos, estão: Nação Pernambuco, Nação Leão Coroado (1863), Nação de Luanda, Nação Elefante (1800), Nação de Estrela Brilhante (1824), Nação Porto Rico (1915).



Figura 2: Percussão Maracatu BV -

Fonte: Acervo do Museu do Homem do Nordeste/Fundação Joaquim Nabuco

As manifestações festivas de herança e/ou influência africana, as festas de coroação de reis negros, representam uma incursão na história da nossa formação social, são reveladoras de uma “verdade” que a história oficial tentou apagar: a presença do negro na constituição da nossa sociedade. A partir da análise das diversas festividades aqui conformadas é possível perceber que na forma como estas se organizaram, o lugar social que ocupavam, assim como os conflitos e embates nos quais estavam envolvidos. Manifestações edificadas como fruto do cotidiano de um povo mestiço que a estas transmitiu toda a diversidade de suas formas de vida, uma espécie de bricolagem⁵. De forma híbrida, as práticas da cultura africana foram sendo incorporadas as práticas nativas (indígenas) e europeias – renovando e inovando – tornando-a viva, como é o caso do Maracatu Rural.

As explicações sobre a origem e evolução do Maracatu Rural são as mais diversas, mas todas têm em comum a concepção de que este Maracatu resulta da reunião de vários outros folguedos, misturando as tradições africanas com as tradições indígenas e, em alguns casos, inclusive as tradições ibéricas.

⁵ Palavra de origem francesa (*bricolage*), aporuguesada aqui e usada com sentido figurativo, dando a noção de conjugação de partes.

Do Maracatu Rural, fazem parte as figuras sujas provenientes do cavalo-marinho (Mateus, Catirina, burra, babau e o caçador), os caboclos de pena da tradição indígena, pastoril, baianal (baianas) e personagens da folia de reis ou Cambinda, além dos diversos componentes do próprio Maracatu Nação. Dessa fusão de folguedos, surgiu o Maracatu de Baque Solto com características diferentes, mas que conserva o mesmo caráter afro-religioso em que as “entidades protetoras” são invocadas em rituais de Umbanda.⁶

Segundo Câmara Cascudo, “o cortejo [do Maracatu de Baque Solto] é o mais luxuoso, relativamente, de todos os conjuntos pobres, com lantejoulas, espelhos, aljôfares, colares, turbantes, mantos, abundância de adornos, de fazendas brilhantes”. E, das características dos velhos maracatus que aponta como mais bonito, é o “grande chapéu-de-sol, vermelho, rodando sempre”. Descreve como sendo um chapéu colorido (com no mínimo três cores), adornado com franjas ou rendas, todo rodeado de espelhos “que luziam ao sol”. “O chapéu-de-sol acompanhando inseparavelmente o rei é elemento árabe, ainda típico na África Setentrional” (CASCUDO, 2001, p. 361).

As figuras que compõe o Maracatu de Baque Solto, além das mencionadas anteriormente, são: os caboclos de lança dispostos em duas fileiras (trincheiras), cada fileira encabeçada por um caboclo de frente, e comandados pelo mestre de cabocaria; os caboclos de pena (reamá ou tuxau); o símbolo (geralmente um animal, o mais comum é o leão); o baianal (baianas, que são também chamadas de damas de buquê) dividido em duas fileiras. Entre as baianas, vem o “miolo”

⁶ Dentre os grupos mais conhecidos, estão: Maracatu Leão Misterioso, Leão Teimoso, Cruzeiro do Forte (1929), Leão Formoso, Piaba de Ouro, Cambindinha (1914), Cambinda Brasileira (1918).

do cortejo: porta-estandarte e estandarte; rei e rainha; valete e dama de honra, cada um protegido por um enorme guarda-chuva. Em seguida vem a orquestra, encabeçada pelo mestre de toadas e o contra-mestre (ver figura 3).



Figura 3: Rainhas, princesa e Dama do Paço e sua Calunga em Nazaré da Mata-PE (2016)

Fonte: Arquivo pessoal Cristiane Nepomuceno

A diretoria do grupo também faz parte do desfile e fica onde quer. Indiscutivelmente, as figuras que mais chamam a atenção no maracatu de baque solto são os caboclos de lança e os caboclos de pena. São figuras caprichosamente vestidas e de um colorido especial, cada detalhe da roupa é cuidadosamente preparado.

O instrumental também é muito variado, composto por percussão (tarol, caixa, surdo, gonguê e cuíca) e sopro (trompete, trombone e piston), além de outros instrumentos. Os batuqueiros são comandados por um mestre com apito e bengala (espécie de batuta) que determina as interrupções no

batuque. Nesse intervalo, o mestre de toadas realiza a cantoria (marcha, samba curto, samba comprido e galope), com versos decorados ou de improviso. Ao finalizar a cantoria, o mestre apita, e a orquestra volta a tocar. E assim segue durante todo o cortejo. Nesse caso, o baque é solto porque a presença do instrumental de percussão é mínimo, em relação aos demais instrumentos.

A maior contribuição dessas manifestações de caráter festivo e/ou religioso foi possibilitar a difusão dos valores, das temáticas, dos sons e da visão de mundo do africano. As manifestações festivas de influência africana constituem um texto: revelam o cotidiano, fazem denúncias, contam acontecimentos e fatos históricos, retratam episódios, um instrumento eficaz para conservar ou recriar a memória. Em suma, essas festas constituem-se em formas de expressão que traduzem valores, hábitos, registros de modos de vida possibilitando as novas gerações o conhecimento holístico de uma realidade vivida pelos negros escravizados.

À guisa de conclusão

Nesta perspectiva, as festas de coroação de reis negros em nosso país se constituíram em lugar de reprodução de valores, fortalecimento da identidade do grupo e conseqüente espaço de resistência. Em torno de cada manifestação foram demarcados os espaços e fortalecidos os laços comunitários confirmando, como afirma Marcos Ayala (2001), que a festa além de permitir a recriação simbólica da memória, também estabelece vínculos com o passado, desperta uma forte consciência de filiação a uma nação, e contribui para reconstituir o sentimento de comunidade e pertença a um grupo, deixando “patente este

vínculo essencial entre a memória, a identidade e o poder de resistência cultural” (cf. ao longo do texto).

No Brasil, o contexto da festa tornou-se lugar do fortalecimento dos grupos (étnicos, religiosos, sociais...), lugar de unir a comunidade, um espelho através do qual os grupos se percebem - não apenas como portadores de valores culturais, mas também, como seus produtores. Outra característica relevante que se pode atribuir a essas festas é que estas podem ser apreendida, tanto quanto um elemento integrador e harmonizador, quanto como espaço de subversão, contestação e conflito.

Nas festas, mais que em qualquer outra forma de manifestação cultural, “(...) as classes sociais interagem dialeticamente, coexistindo de forma aparente, mas na verdade, enfrentando-se, ora sutil, ora de modo ostensivo, na tentativa de conquistar a hegemonia cultural” (MELO, 1999, p. 180).

As manifestações festivas de influência africana podem ser concebidas como portadora dos princípios, modelos, esquemas de conhecimento; geradora de uma visão de mundo, um saber coletivo acumulado na memória social, resultado de uma múltipla dimensão cognitiva e capaz de superar “determinismos”, tudo resultado do que Edgar Morin define como: Dialógica Cultural – uma espécie de “comércio cultural feito de trocas múltiplas de informações, ideias, opiniões e teorias; tanto mais estimulado quanto mais se trava com as ideias de outras culturas e as ideias do passado. [Processo este que] provoca o enfraquecimento dos dogmatismos e intolerâncias, [do mesmo modo que] comporta a competição, a concorrência,

o antagonismo e o conflito entre ideias, concepções e visões de mundo” (1991, p. 27-30).

Acreditamos que a maior contribuição dessas manifestações esteja na possibilidade de difundir os valores, a história e as tradições legadas dos africanos, tornando-as vivas, mostrando que é possível o passado coexistir com o tempo presente e voltar-se para o futuro. Pondo em prática um projeto de conservação, no dizer de Edgar Morin, a conservação vital, que “significa salvaguarda e preservação, pois só se pode preparar um futuro salvando um passado” (2000, p. 81).

As manifestações dos Maracatus permitem aos brasileiros de hoje se reconhecerem como parte de uma história de embates, resistência e lutas, ao mesmo tempo que contribuem para despertar a consciência de pertença, de identidade, de “religação e intersolidariedade”. Como no dizer de Edgar Morin, despertar o sentimento de pertencer à “Terra-Pátria” que contribui “para a autoformação do cidadão e dar-lhe consciência do que significa uma nação”. É esse sentimento de “filiação”, sentimento “matripatriótico” o que permite enraizar não apenas a identidade nacional, mas também a identidade planetária (cf. 2000, p. 73-74).

No Brasil ao longo dos últimos cinco séculos, praticamente todos eles, a história que se contou sobre o processo de formação da nossa sociedade foi muito mal contada à medida que ora desconsiderava ora omitia ou mesmo desvirtuava o papel das diversas etnias que contribuíram para sua edificação. Mesmo que tenha sido necessário a força da lei, a nossa história está sendo revisada e recontada numa

perspectiva de reconhecimento e valorização, honrando, ainda que forma incipiente, a contribuição do povo negro.

Ubuntu!

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Alceu Maynard. *Folclore Nacional I: Festas, bailados, mitos e lendas*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Cultura Popular Brasileira – Raízes*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

AYALA, Marcos. Cultura, etnia e identidade: memória e resistência na cultura popular. In: *As ciências Sociais: desafios do milênio*. Natal: EDUFRN/PPGCS, 2001. p. 508-516.

BENJAMIM, Roberto; AMORIM, Maria Alice. *Carnaval: cortejos e improvisos*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2002.

BERNARDO, Délcio José. Jongo: uma didática a caminho da escola. In: SILVA, René M. C. (Org.). *Cultura Popular e Educação: Salto para o Futuro*. Brasília: SEED/MEC/TV Escola, 2008. p. 49-56.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 10. ed. São Paulo: Global, 2001.

LODY, Raul. Tudo vale a pena se a folia não é pequena. *Revista Continente Multicultural*. ano 1, n. 2, fev. 2001.

MORAES Filho, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Itatiaia, 1999.

MORIN, Edgar. *O método IV – As idéias: A sua natureza, vida, habitat e organização*. Portugal: Europa-América, 1991.

MURRAY, Charles. As festas populares como objeto de memória. In: SILVA, René M. C. (org.). *Cultura Popular e Educação: Salto para o Futuro*. Brasília: SEED/MEC/TV Escola, 2008. p. 49-56.

NEPOMUCENO, Cristiane Maria. *O jeito nordestino de ser globalizado*. 180 p. Tese de Doutorado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte - Natal/RN, 2005.

VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2007.

ÈSÙ-ELEGBARA, LEGBA NO UNIVERSO RELIGIOSO AFRICANO: PRINCÍPIO DE ORDEM E DESORDEM NA COSMOVISÃO AFRICANA

Luís Tomás Domingos

Èsù, a pedra angular dos deuses
Osétutá é o nome pelo qual os pais o conhecem.
Alágogo ijà é nome pelo qual as mães o conhecem
Èsù Òdara, o homem forte de *Idólófin*
Èsù pisa em cima do pé dos outros
Se ele não comer, ele não deixa quem come, digerir
Uma pessoa não fica rico sem pôr de lado a parte de Èsù
primeiro
Ninguém consegue felicidade sem dar primeiro para Èsù
a parte dele
Èsù, faz parte de dois acampamentos adversários sem ter
qualquer sentimento de vergonha
Èsù, que faz uma pessoa falar coisas que não deseja
Èsù, empurra o inocente para ofender outros
Ele substitui pedra por sal.
Èsù apressado, inesperado, que quebra em fragmentos que
não se poderá juntar novamente
Èsù, não me tente, é outra pessoa que você deverá tentar.

(Oriki de Èsù)

Introdução

A religião tradicional africana resulta de uma síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos

de vida, construídas ao longo do tempo segundo contingências históricas atualmente perdidas e exprimem diversamente o pensamento africano. Ir ao encontro da religiosidade africana, é na realidade pesquisar a “partícula de Deus” na consciência e no coração dos homens. É ter a certeza que Deus, desde os primórdios dos tempos age sobre: os indivíduos ordenando os seus instintos espirituais; todas as culturas penetrando no universo da sua dimensão divina; seus mitos, depositando neles sementes da verdade. Enfim, em todo ser humano está presente a partícula de Deus.

No diálogo entre as religiões, acreditamos que não apenas as instituições religiosas devem dialogar, mas, sobretudo, o diálogo entre os seres humanos é necessário. É com estes homens cujas religiões penetraram profundamente sua mentalidade ao longo de séculos e milênios passados que deve ser engajado o diálogo inter-religioso. E é esta mentalidade que dita a expressão da experiência individual e/ou coletiva na fé vivida. A religião tradicional africana desenvolve essa dinâmica numa dimensão histórica e sociocultural, que subentende a sabedoria, a arte de viver de um determinado povo.

A primeira disposição para entrar em diálogo com homens que não partilham a mesma maneira de viver, nem a mesma religião e convicções, deve ser uma abertura de espírito, tão vasto quanto possível, em relação à sua maneira de estar no mundo, a cosmovisão. Não se pode ter acesso ao conhecimento íntimo dos sistemas religiosos africanos senão pela apreensão cordial da sua sabedoria.

Estes sistemas durante muito tempo escaparam à perspicácia de muitos pesquisadores que utilizaram lógica

metodológica e epistemológica eurocêntrica em um contexto sociocultural diferente. Foi a pouco tempo que alguns pesquisadores ocidentais e africanos apoiados pelos métodos e meios científicos modernos descobriram a lógica interna e seus horizontes metafísicos e espirituais. Foi, igualmente, na fase tardia do período colonial, na década de 1950/60, que os estudiosos começaram a usar o termo religião e filosofia caracterizando as religiões Africanas no sentido positivo.

Os antropólogos Edward E. Evans-Pritchard (1956), Marcel Griaule (1965), Jomo Kenyata (1960), Vitor Turner (1968) e os missionários teólogos Placide Tempels (1965) e John Mbiti (1969), entre outros, foram pioneiros desta mudança de conceitos. E, infelizmente, ainda hoje, as estruturas religiosas e as bases psicológicas do pensamento africano continuam sendo a “terra desconhecida” e com muitos enigmas por desvendar na pesquisa moderna.

Honorat Aguessi (1981), no seu trabalho “as dimensões espirituais: religiões tradicionais Africanas”, nos mostra esta necessidade de aprofundarmos as pesquisas. Para além das formas religiosas de ritos, dos rituais, das marcas originais religiosas locais, deveria ser desenvolvida a pesquisa para encontrar os traços comuns do homem que traz em si mesmo a forma inteira da humana condição. Porque segundo as diversas mitologias das sociedades tradicionais africanas, o Homem foi criado, moldado pelo *Nzambi*, *Olorum*, *Olódúmarè*, *Maa Ngala*, etc., enfim, Ser Supremo, Deus.

Èsù Elégbára dos *Yoruba*, *Legba* dos *Fon* é considerado como uma figura mítica do Universo das sociedades tradicionais Africanas, em particular na Nigéria, no Benin e em quase toda

na região da África subsaariana. Na genealogia mítica das divindades (deuses) africanas, Èsù aparece como o último a nascer, vindo de uma divindade andrógena. Conforme a tradição *Yoruba* a divindade Èsù, desempenha uma função crucial na vida humana. E foi dado pelo *Olorum* o poder de criar o caos, desordem e ordem no Cosmos, conforme a visão do mundo nas sociedades ditas tradicionais africanas. E é mensageiro entre Deus e o ser humano (RAY, 2000, p. 13-14). Ele não recebeu nenhuma responsabilidade de nenhum setor de Universo. Mas esta divindade tem a capacidade de dominar as línguas, de ser interprete permitindo as divindades de comunicar entre si e com os seres humanos. Todavia, Èsù possui aspectos múltiplos e contraditórios que dificultam uma apresentação e uma definição coerente entre diversas. Segundo Pierre Verger as principais características de Èsù são:

Èsù é o mensageiro dos outros Orixás e nada se pode fazer sem ele. É o guardião dos templos, das casas e das cidades. É a cólera dos Orixás e das pessoas. Tem caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente. Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor a Deus. Mas Èsù gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadear brigas, dissensões e mal-entendidos, se ele é o companheiro oculto das pessoas e as leva a fazer coisas insensatas, se excita e atiça os maus instintos. (VERGER, 2012, p. 119)

Èsù *Elégbára* é enviado dos deuses no seio dos homens. Porque ele é divindade de comunicação, ele está presente em toda parte no Universo divino como no humano. Ele tem o seu espaço em todos os grupos de cultos e pessoas. Ele é associado

aos lugares de reencontro e de passagens nos cruzamentos: Por exemplo: nos cruzamentos das ruas, caminhos, no mercado público, etc., nos lugares públicos e nos privados. Por outro lado:

[Èsù] tem igualmente seu lado bom e, nisso, Èsù revela-se, talvez, o mais humano dos Orixás, nem completamente bom, nem completamente mau. Trabalha tanto para o bem como para o mal, é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas. Ele tem a qualidade de seus defeitos, é dinâmico e jovial. Foi ele também quem revelou a arte da adivinhação aos humanos. (VERGER, 2012, p. 122)

Segundo a tradição religiosa *Yoruba*, Èsú é considerado como mensageiro de *Olódùmare*. Pelo seu comportamento, Èsú é amplamente reconhecido pelos homens e deuses como o mais poderoso e influente Òrìs no sistema religioso *Yoruba*. Ele estabelece o equilíbrio instável: o delicado equilíbrio entre as forças benevolentes e malevolentes do Universo.

Ele é ligado à sexualidade aos símbolos fálicos e, portanto, a comunicação ou se revela a sua força, a potência. Ele está essencialmente ligado à arte de adivinhação – *Ifá* a comunicação do futuro. A palavra *Ifá* também significa – Deus de destino. Ele tem a capacidade em toda parte de intervir e de fazer comunicar. *Legba* (Èsú) com sua “astúcia” diante de empecilhos, ele define a ordem do mundo, de sociedade e o equilíbrio das pessoas. Ele provoca a ação de uma parte de liberdade humana, ele cria a possibilidade de não ser totalmente submisso às necessidades do destino e a força dos poderes.

O mito de *Legba* tem uma significação política e manifesta os recitos. Os mais numerosos mantêm o deus em relação ao portador de poder, que pode ser rei ou mesmo o chefe. *Legba* é

o único deus, divindade que ousa se opor ao Deus superior, aos grupos de deuses “divindades” ao soberano, a família real aos dignitários.

B. Maupoil (1943), autor de vastos estudos consagrados à adivinhação de *Ifá*, diz: “Cada aspecto de *Legba* é uma fúria”. Como uma maneira de manifestar a sua capacidade ofensiva. Honorat Aguessy (1981) analisa os comentários dos seus informantes, acrescenta e detalha as formas desta oposição: ironia, que desmistifica o poder e sua ordem, a rebelião que mostra que o poder não é inatingível, intocável, o movimento que introduz a mudança na ordem (ordem na desordem). Todavia, *Ifá* reconhece o poder de Èsù, simbolicamente agrada-o e solicita sua cooperação através das faces esculpidas de Èsù na borda do *Opon-Ifá*.¹ E durante o processo divinatório, a face de Èsù, ou uma das faces de Èsù precisa facear o sacerdote de *Ifá*, dividindo o *Opón* em duas partes iguais.

A face simbólica que encabeça este diâmetro imaginário ou bissetriz, o qual graficamente confirma o caráter de Èsù como: *A sòtún-sòs`lái ni tijú* (aquele que fica dos dois lados sem sentir vergonha). Neste contexto, Èsù atua em todos os sentidos opostos de *opón*. E, por conseguinte, Èsù é divindade que está ao mesmo tempo do lado direito e do lado esquerdo, tanto em cima como embaixo, atuando assim como missão designada de caráter dicotômico, controverso, mas que faz parte de suas funções religiosas. Todavia, esta é a sua qualidade multifária,

¹ *Opón-Ifá* é tábuca sagrada feita de madeira e esculpida em diversos formatos, redonda, retangular, quadrada, oval. E é usada para marcar os signos dos *Odu*s sobre um pó chamado *Ierosum*. Trata-se de um método divinatório do culto de *Ifá* utilizado pelos *Babalawos*. Geralmente, *Babalawo*, utiliza *Opon-Ifá* para comunicar com os espíritos que são capazes de identificar as causas e/ou soluções de problemas pessoais e/ou coletivas e restaurar a harmonia com os espíritos.

multifocal, multiforme e múltíplice que estabelece o equilíbrio de relação o mundo espiritual (òrun) e o mundo físico (àiyé).

Legba traça os limites do poder revelando pelo seu desempenho que “o poder não está completamente confiscado”. Compreender esta afirmação nos induz ao questionamento se os estados africanos são realmente centralizados e o poder do soberano é de fato absoluto? Maupoil (1943) esclarece que *Legba* é indispensável a cada homem, ser humano. *Legba* é indissociável a dinâmica da vida do ser humano e traz ao homem a possibilidade de não ser completamente submisso a seu destino, de ter uma capacidade de iniciativa, criatividade e, portanto, a liberdade. O este duplo efeito de submissão/constrangimento e liberdade, todos os homens são vítimas dessa ambiguidade permanente, desse equilíbrio instável. E desta forma se manifesta e caracteriza a trajetória da vida humana. *Legba* dá a todo homem os meios de obter o melhor ou o pior do destino, que é particular. Mesmo o soberano não escapa esta lei. E é neste contexto que *Legba* é considerado o mais poderoso. Os governadores e os governados se encontram juntos sob o governo de Deus, Olorum, neste aspecto, eles não são mais diferentes, nem são repartidos em categorias de dominação e subordinação.

O poder de *Legba* é assim mostrado superior ao poder político. Este poder é chamado *asè-kpikpa* é à força do comando. Esta força é também considerada como *Asè, nthu*, força vital, presente em todas as divindades, em todo ser animado toda coisa – a manifestação de toda vida e, portanto, de toda a ordem. Esta força não se detém, não se capta. Nenhum grupo, político, sacerdotal ou outro pode se apropriá-la.

Esta força se torna fonte do poder – no sentido geral do termo. E todo o poder específico, por exemplo, o poder político resulta do respeito específico destes princípios. Neste sentido, *Legba*, mestre de comunicação, ocupa a posição central: todo controle das forças sociais. Enfim, *Legba* é o ponto de encontro, o cruzamento de relações humanas. Ele permite a indivíduo não ser dominado, submisso pela sociedade e que seja o ser Livre.

Uma breve introdução da cosmovisão africana

Na cultura africana há uma relação íntima existente entre a religião e a vida social. A religiosidade africana se embrenha em toda a vida individual e da comunidade. Trata-se de globalidade: tudo está interligado, homem e a Natureza (Cf. DOMINGOS, 2011). A visão do mundo africano conduz à unidade, pois, nela não há diferença entre o sagrado e o profano, a matéria e o espírito. Nele os vivos e os que viajaram (os mortos), o cosmos visível e invisível constituem o mesmo Universo. Os elementos que compõem o cosmos são coerentes e dinâmicos participam o poder de imagem, simbolismo e da palavra, o Verbo. A civilização africana precede antes de tudo o Verbo, seja palavra, ritmo ou símbolo. Neste contexto a língua não é apenas instrumento de comunicação. Ela, através da palavra, é a expressão, por excelência do ser força, que faz surgir potências vitais e o princípio da sua coesão. A palavra falada se contém, além de um valor moral fundamental de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina, as forças ocultas nela depositadas. Enfim a palavra nas tradições africanas, conforme Amadou Hampaté Bâ (2010) “é agente mágico por

excelência, grande vetor de “forças etéreas” e deve ser utilizada com prudência”.

Na dimensão metafísica o Verbo, que é criado pela palavra de *Nzambi* - Deus e torna-se criação continuada pelo sopro humano. Aprofundando a nossa reflexão sobre a palavra no pensamento africano podemos chegar ao paradoxo. Por exemplo, nas sociedades africanas tradicionais o verdadeiro verbo, a “palavra” digna de veneração é o silêncio. Em última análise, esta visão africana é espiritualista, porque coloca o homem diante da transcendência. A simples contemplação astronômica, o silêncio da floresta, as ligações com a terra podem ser uma experiência religiosa. Em seguida, toda a vida é colocada sob o signo dessa transcendência onde os mitos religiosos estão relacionados com a vida. A organização social, política e econômica está profundamente relacionada com o sistema de crenças e de representações religiosas.

O comportamento religioso africano é intrigante pelo seu carácter globalizante. E o sagrado raramente aparece no estado puro. Aliás, podemos questionar se as dicotomias ocidentais – profano/sagrado, religião/magia – possuem a mesma semelhança na visão religiosa tradicional africana. Como já tinha observado Dieterlen:

Nas crenças e os sistemas de pensamento da África negra, nenhum lugar real é feito ao que nós nomeamos o profano [...] cada coisa, mesmo o mais simples, tem o seu lugar desempenha o seu papel e o acaso não existe. Nada que vemos, que se vê, que se faz ou se pensa seja indiferente; nada que Deus criou pode ser negligenciado. (DITERLEN, 1965, p.18)

Um fato muito importante e que deveria ser pesquisado e analisado com muita prudência é que sempre que se estuda ou se faz pesquisa no campo das religiões comparadas os parâmetros e os referenciais são os do cristianismo e todas as suas vertentes diversas, dentre outras as evangélicas. A recíproca, infelizmente, nunca é verdadeira, pois se assim o fosse, com certeza teríamos inúmeras e novas variáveis a serem avaliadas, para o bem da religião tradicional africana e de seus descendentes. Mencionar a religiosidade requer muito trabalho, pesquisa e extremo cuidado, pois, as tradições não são estáticas, muito pelo contrário são dinâmicas e evidentemente mutáveis ao longo do tempo imensurável das religiões e sempre de difícil compreensão.

Conforme constata Barretti (2010), as formas deturpadas, aculturadas e sincréticas que impuseram e continuam a se impor à religião de matriz africana nos dias de hoje, foram e ainda o são, os maus frutos decorrentes do processo da escravatura nas Américas e das colonizações europeias impostas a povos africanos. Os conceitos cristãos como os de alma, céu, inferno e purgatório tem encontrado terreno fértil para se propagar nas tradições religiosas africanas e dos afrodescendentes, seja por missionários, seja por agentes governamentais e seja por autores pertencentes a outras culturas e/ou crenças que registraram as tradições, os costumes e religião de matrizes africanas, descritos, escritos e interpretados pela visão do dominante, colonizador e/ou opressor. Todavia:

As primeiras menções às religiões africanas no Brasil são de 1680, por ocasião das pesquisas do Santo Ofício da Inquisição, quanto “Sebastião Barreto denunciava o costume que tinham os negros, na Bahia, de matar animais, quando

de luto [...] para lavar-se no sangue, dizendo que a alma, então, deixava o corpo para subir ao céu". Por voltas de 1780, em documentos relativos a esse mesmo Santo Ofício, há menções sobre "pretas da costa da Mina que faziam bailes às escondidas, com uma preta mestra e com altar de ídolos, adorando bodes vivos, untando seus corpos com diversos óleos, sangue de galo e dando a comer bolos de milho depois de diversas bênçãos supersticiosas". (RIBEIRO, 1952, p. 28)

Os patrões, vendo os escravos dançarem de acordo com os seus hábitos e cantarem nas suas próprias línguas, julgavam não haver ali senão divertimentos de negros nostálgicos. Na realidade, não desconfiavam que o que eles cantavam, no decorrer de tais reuniões, eram preces e louvores a seus ancestrais, a seus *orixás*, a seus *vodun*, a seus *inkissi*. Quando precisavam justificar o sentido dos seus cantos, os escravos declaravam que louvavam, nas línguas, os santos do paraíso. Na verdade, o que eles pediam era ajuda e proteção aos seus próprios deuses.

Desse modo, nos candomblés as duas religiões permaneceram aparentemente separadas, e Nina Rodrigues constatava que, em fins do último século,

a conversão religiosa não se fez mais que justapor as exterioridades muito mal compreendidas do culto católico às suas e práticas fetichistas que em nada se modificaram. Concebem os seus santos ou orixás e os seus santos católicos como de categoria igual, embora perfeitamente distintos [...] e os africanos escravizados se declaravam e aparentavam convertidos ao catolicismo; as práticas fetichistas puderam manter-se entre eles até hoje quase tão extremes de mescla como na África. (RODRIGUES, 1935, p. 168)

O agravante é que os registros decorrentes dessas interpretações criaram, até hoje persistem, "falsas" tradições,

que se tornaram “verdades literárias inquestionáveis” e demonizam as religiões de matrizes Africanas. Estas práticas são manifestadas pela intolerância religiosa que está presente na sociedade brasileira.

A concepção da ordem e desordem no pensamento africano

A dinâmica de ordem e desordem é parte inerente de várias culturas africanas que se manifestam na cosmovisão africana pela existência de forças que são contrárias, que se disputam no Universo e organizam e/ou desorganizam as relações sociais, que se estruturam e desconstroem o indivíduo num combate necessário, permanente. Assim a ordem e desordem estão presentes no centro do movimento do mundo. Como já mencionamos anteriormente, os primeiros trabalhos sobre a religiosidade africana escrita pelos africanos e europeus, como Westermann (1937); Idowu (1962); Mbiti (1969); Parinder (1969); Ray (2000); Tempels (1944) e outros, mostraram que os africanos não são desprovidos de intelectualidade. Pelo contrário, eles têm uma concepção complexa e sofisticada sobre o Ser Supremo. Segundo o pesquisador Robin Horton no seu trabalho: “*o pensamento Africano Tradicional e Ciência ocidental*”, ele afirma com muita insistência:

Os antropólogos sociais sempre falharam para compreender o pensamento da religião tradicional por duas razões: A primeira muitos deles não eram familiares com o sistema de pensamento das suas próprias culturas [ocidentais] E por consequência “eram desprovidos da chave vital para compreensão” [...] E a segunda razão não tendo a familiaridade de pensamentos das suas próprias culturas falharam reconhecer as equivalências dos conceitos africanos, por causa de não dominarem as diferenças de idiomas. (HORTON, 1967, p. 181)

Na mesma lógica de pensamento, Kwasi Wiredu (1998, p. 193) acrescenta “eu penso que a mais crucial razão é que eles [os estudiosos ocidentais] tinham sido aparentemente não familiarizados com o pensamento folclórico das suas próprias culturas”.

Os sistemas religiosos tradicionais africanos incluem de um lado, ideias acerca da multiplicidade de espíritos, e de outro lado, ideias acerca do único Ser Supremo. O pensamento sobre os espíritos são pensamentos de seres independentes, eles são também considerados como várias manifestações dependentes do ser Supremo. Esta conjunção de multiplicidade de espíritos dentro da unidade do ser supremo, politeísmo dentro de monoteísmo, tem gerado muitas discussões entre os estudantes da religião comparada e tem criado muitos equívocos na compreensão das teorias sobre a religião tradicional africana. Para, além disso, suscita certa dúvida sobre a abordagem dicotômica entre ciência e o pensamento religioso tradicional africano; entre intelectual versus emocional; racional versus místico; empírico versus não empírico; abstrato versus concreto; analítico versus não analítico: todas estas considerações muitas vezes são inapropriadas para a compreensão da cosmovisão africana.

A definição do que é “místico”, “científico” e o que “pertence ao senso comum” está associado ao modo deferente de ver a relação de causa/efeito de um fato numa determinada cultura. Partindo do pressuposto de que toda cultura trabalha com esquemas “racionais” próprios da cultura que possui, e, portanto, que é preciso sempre falar de uma “lógica interna”, endógena, por outro, há um critério universal no qual o “científico” é baseado em fatos, enquanto o “místico”

não o é. Desse modo a coerência interna explica um tipo de racionalidade no âmago da feitiçaria, da magia, na visão do mundo no pensamento tradicional africano.

Por conseguinte, não é uma explicação “real” dos fatos, porém uma explicação “mística”. Importante lembrar que a base de “cientificidade ocidental”, não exige de fazer um juízo de valor universal sobre o que é “certo” e o que é “errado” no agir humano. Certamente, esta análise está sujeita a críticas, sobretudo ao debate etno-metodológico, como afirma E. Husserl:

Se entrarmos num ambiente desconhecido, entre os negros do Congo, entre os camponeses chineses, etc., percebemos que a verdade deles, os fatos que para eles são comprovados e verificados ou verificáveis não são absolutamente aqueles que nós consideramos como tais. Mas se nos pormos a finalidade de uma verdade [...] que seja incondicionalmente válida para todos os sujeitos, a partir daquilo a respeito do que, apesar da relatividade, concordam os europeus normais, os hindus normais, os chineses, etc. Pondo como finalidade essa objetividade [...] assumimos uma espécie de hipótese que ultrapassa o mundo da vida. (HUS-SERL, 1972, p. 166)

Entretanto, abertura ou fechamento às concepções do mundo e às alternativas possíveis, pode vislumbrar o critério verdadeiro, independentemente das culturas particulares e dos resultados alcançados (Cf. TERRIN, 2004, p.38).

As potências de desordem na cultura Africana se manifestam de diversas formas de imperfeição do mundo: a morte, as dores, as catástrofes naturais e as guerras, etc. E como respostas dessa impotência aparecem à margem dos panteões africanos a figura transgressiva do mensageiro insolente, designada *Elegbara-Èsù*, *Legba*. A figura vulgarmente conhecida

e chamada como Èsú aparece com frequência nas mitologias africanas. Podemos encontrar a personalidade na mitologia dos *Yoruba*, *Fons* no Benin e na Nigéria. Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acorçado, ornado com um falo. Muitos viajantes antigos e fizeram-no passar, erradamente, pelo deus da fornicção. Esse falo ereto nada mais é do que a afirmação de seu carácter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro. Podemos igualmente encontramos a figura de Èsù na diáspora africana na Europa e nas Américas. Como dizia Pierre Verger:

A presença dessas religiões africanas no Novo Mundo é uma consequência imprevisível do tráfico de escravos. Escravos estes que foram trazidos para os diferentes países das Américas e das Antilhas, provenientes de regiões da África escalonadas de maneira descontínua, ao longo da costa ocidental, entre Senegambia e Angola. Provenientes, também, da costa oriental de Moçambique e da ilha de São Lourenço, nome nessa época a Madagascar (VERGER, 2002, p. 22).

Nos rituais da religiosidade de matriz africana a figura de Èsù é sempre presente e constitui a entidade fundamental. Essa figura curiosa é conhecida e designada Èsù- *Elegbara*, na Nigéria e *Legba*, pelos *Fon*, no Benin. E na diáspora é considerado Èsù, no Brasil, *Echu- Elegua*, em Cuba, *Papa Ledba* (pronunciado *LaBas*), no panteão dos *voudou* do Haiti e *Papa La Bas*, no lloa de *Hoodoo*, nos Estados Unidos . E dentre essa diversidade de designações existe uma denominação comum e coletiva de Èsù ou de Èsù – *Elegbara*. Estas variações de Èsù–*Elegbara* se referem eloquentemente ao sistema metafísico existente na cosmovisão negra africana e que é presente nas diversas diásporas africanas,

em especial nas Américas, no Caribe e nos Estados Unidos (Cf. GATES, 1996, p. 162).

Segundo Pierre Verger:

Os navios negreiros transportaram através do Atlântico, durante mais de trezentos e cinquenta anos, não apenas o contingente de cativos destinados aos trabalhos de mineração, dos canaviais, das plantações de fumo localizadas no Novo Mundo, como também a sua personalidade, a sua maneira de ser e de comportar, as suas crenças, [religiões]. (VERGER, 2002, p. 22)

Èsù é o guarda dos cruzamentos. Ele é o falo, mensageiro entre o mundo divino e o “profano”. Dentre várias características ressaltadas dessa importante figura da mitologia africana, destacam-se: figura de sátira, paródia, mágico, indeterminação, ambiguidade, sexualidade, fertilidade, sorte, incerteza, reconciliação, ordem e desordem, etc. O Èsù é um elemento mítico complexo e uma figura clássica de mediação de unidade de forças opostas. Ele estabelece a relação dos seres com a ordem do Cosmos, Universo. O discurso de Èsù, metaforicamente, é a voz dupla. Ele é mistério de Àsè e lhe traz o imenso poder. O Àsè faz o Èsù, “ele o diz e o faz”, conforme o *Oriki* do Èsù.

Èsù, oficial guarda dos Orixás;

Como aquele que recebeu o axé ainda no ventre, sua Mãe lhe chama

Como aquele tem grande velocidade nos pés dentro da briga, o seu Pai lhe chama

Èsù Ódara, filho homem, mas também usa clitóris

É aquele que tem a cabeça pontiaguda e que pode caminhar de ponta cabeça

É aquele que se não come, também ninguém come

E que, quem como, é porque lhe deu a sua parte

A quem nós cumprimentamos sempre pela ajuda em tirar-nos os males

A quem nós saudamos alegres sempre por livrar-nos dos males

É aquele que tem o axé do tato, da percepção e de sensibilidade

Èsù, pedra que é o filho, cujo Pai, mora dentro de si

Ele transforma a pedra em sal

Senhor poderoso e inflexível no céu, grande coletor de impostos das cidades

Também faz o leite virar queijo sem talha-lo

Èsù, não me faça mal, não faça mal aos meus filhos, à minha esposa;

Não faça mal aos meus amigos, familiares, etc.

Assim Seja!

Esse Àsè controlado e representado pelo Èsù, no qual se mobiliza cada elemento da natureza, do Cosmos. Em outras palavras, Àsè é a força de coerência de processo em si, na qual faz o sistema, um sistema do Universo, Cosmos. E é este Àsè que *Olódùmare* usou para criar o Universo (Cf. GATES, 1996).

Èsù é uma figura quase que onipresente no sistema religioso africano, em especial no candomblé. E é a figura mais importante para o sistema religioso nas sociedades africanas. Este lugar de importância é atribuído a Èsù tanto na teoria do sistema, como também na prática religiosa na vida cotidiana, dia a dia.

A entidade de desestabilização, que se opõe na medida insensata à ordem governada pela razão, e introduz a confusão dentro da ordem estabelecida pelos códigos e condições dos seres humanos. Instala o movimento que escapa dos quadros sociais estabelecidos e se revela uma desordem generalizada, enfim, uma luta contra a ordem dos sistemas. Em ocorrência, grande parte das tradições mete em evidencia o carácter indispensável da desordem no início do movimento do mundo.

Trata-se de uma ambivalência fundamental e necessária, pois é esta desordem que mantém a ordem dos seres na tradição

africana. Há uma circunstância importante na passagem à interpretação de culturas, como aqui entendida, enquanto todo rito apresenta em última instância o dilema da possibilidade de interpretar um outro mundo cultural e religioso devendo estabelecer os limites do que é “lógico”, “real”, verdadeiro, “científico”, “coerente”, “místico”, e assim por diante. O rito é o meio privilegiado de negociação com esta entidade de desordem. E é celebrado para tratar com as potências que governam as sociedades humanas. O rito, neste contexto, é esforço feito para dominar as desgraças, os desequilíbrios pessoais, sociais ou ecológicas e tem a finalidade de reestabelecer a harmonia social e mantém a regularidades naturais. O intercessor, personagem considerado controverso, é por definição marginal. Ele é responsável pela separação e conexão dos dois mundos habitualmente dissociados: o imanente e o transcendente, o masculino e o feminino, o mundo dos vivos e aquele dos mortos, o mundo dos animais e dos homens.

Alguns iniciados se tornam mestres na religiosidade da matriz africana e depois de ensinamentos acumulados no processo de iniciação se tornam aptos a efetuar rituais de negociações com os espíritos. A fabricação e manipulação de diversos objetos são necessárias a fim de negociar com os espíritos. Os mestres das forças permitem ao *Legba*, o “mestre da ordem e desordem”, curar e, portanto, de exorcizar, de proteger, de encantar ou desencantar, de predizer ou descrever os tormentos, confusão, a origem das desgraças. Todavia, a função dos mestres iniciados no domínio das forças da natureza é de restabelecer os desequilíbrios cósmicos que são a origem das desordens ecológicas, psicológicas ou humanas.

É importante salientar que na cosmologia africana a desordem cósmica responde ao desequilíbrio individual que se manifesta pela presença de doença. E uma das respostas à doença se processa pela prática de exorcismo, que consiste em localizar a fonte da desordem e em seguida expulsar e restaurar, assim, o bem estar do paciente e provocar o seu retorno à normalidade, ao equilíbrio. Neste processo:

Èsù, Legba é o agente da causa e feito, das escolhas e suas consequências, do fazer ou não fazer, do cumprir ou descumprir. Ele é a dinâmica da ação, aquele que faz acontecer, pois detém o “poder da realização”. É o agente da intermediação e o grande articulador em todos os planos da existência, seja “divino” ou no “profano”, e entre eles, com livre acesso e poder de ir e vir quando bem lhe convier Èsù faz e cumpre todas essas funções para os homens e para os Òrìsà. Èsù é intermediário entre Olódùmare e os Homens e entre Homens e os Òrìsà e não há nenhum Òrìsà que não esteja acompanhado de Èsù. (BARRETTI, 2010, p. 83)

Elegbara- Èsù e a dinâmica da desordem cósmica

Para interpretar a imperfeição do mundo, seja o mundo ordenado ao excesso da coerência não deixando o lugar para a iniciativa individual ou ao inverso, onde a situação se encontra longe do controle humano, o sistema de pensamento tradicional africano, por conseguinte, identifica personagens extraordinárias míticas encarregadas de introduzir ritmo e uma dinâmica no seio daquilo que parece bloqueado. E, por analogia, esse mundo incerto no qual vai operar a força intermediária se caracteriza pela ambivalência e ambiguidade que permitem focalizar a atenção sobre as palavras e os atos transgressivos, a fim de destacar o sentido e a ordem do mundo.

Legba, Èsù é uma divindade do Golfo de Benin, precisamente *Youruba* ou nagô (Nigéria) que foi levada pelos africanos escravizados e que se apresenta no Brasil no Candomblé, em Cuba na “*santeria*”, no Haiti nos cultos de *voudu*; todos cultos ainda presentes até hoje. No panteão *Youruba*, Èsù é um personagem malandro, perturbador, ambivalente e, às vezes, próximo e longínquo, amigável e hostil. A segunda feira, o primeiro dia da semana, que lhe é consagrado tanto como entidade divina que abre o calendário e regula um conjunto de atividades quotidianas. Faz-se oferenda na rua, nas encruzilhadas incluindo os cemitérios com a finalidade de amenizar as entidades nefastas para que sejam favoráveis ao percurso de cada indivíduo.

O Èsù foi assimilado ao diabo pelos primeiros europeus e missionários que visitaram o país dos *Youruba*, e em particular o reino de Benin, por razões de características truculentas (sexo desproporcional, palavras desinibidas, etc.), pelo seu jeito e seu gosto pelo álcool de palma e, sobretudo, pelo paradigma do feitiço da dita “*magia negra*”. De acordo com Pierre Verger:

Èsù é representado por um montículo de terra ou lataria, que possui vagamente a forma de um homem agachado. Sob a forma de *Legba*, entre os *fons*, enfeita-se com um falo de tamanho respeitável, objeto de observações de inúmeros viajantes antigos, que, erroneamente, o fizeram tomar pelo deus da fecundidade e da copulação. Na verdade, esse pênis ereto é a afirmação de seu caráter truculento, violento, desavergonhado e o desejo de chocar os bons costumes (VERGER, 2012, p. 127)

Na realidade o Èsù não corresponde à definição no sentido clássico do termo, mas representa uma força polimorfa com uma função de comunicação entre diferentes mundos e

entre diferentes divindades. Ele é o primeiro a ser honrado nas cerimônias religiosas consagradas às divindades do panteão *Yourubà*. Èsù é também invocado, às vezes, para “trabalhar”, interceder a favor dos seres humanos. E no sistema *Yourubal Nagô* o Èsùbera é o princípio dinâmico e princípio da existência individualizada. Segundo Juana Elbein dos Santos:

Èsù não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o *elemento dinâmico*, não só de todos seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe. Nesse sentido, como *Olorum*, a entidade suprema protomatéria do universo, Èsù não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o Àsè que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. Segundo as próprias palavras de *Ifá*, ‘cada um tem seu próprio Èsù e seu próprio *Olorum*, em seu corpo’ ou ‘cada ser humano tem seu Èsù individual, cada cidade, cada casa (linhagem, cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio Èsù, e mais, ‘se alguém não tivesse seu Èsù em seu corpo, não poderia existir ser humano tem o seu Èsù em seu corpo, não poderia existir, não saberia que estava vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Èsù individual. (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p.140-141)

Toda existência individualizada tem seu Èsù. Cada *Orixá* tem o seu Èsù que o acompanha. E é através dele que o *Orixá* se comunica e pode entrar em contato com outros. Cada acento de *Orixá* no *Pegi* é sempre acento duplo: um para o *Orixá* e outro para seu Èsù acompanhante. Sem este acompanhante não poderia entrar em contato com seus filhos. A pessoa é sempre acompanhada por um Èsù e por intermédio dele que pode se comunicar com seu *Orixá*. Por conseguinte, o símbolo

apropriado de Èsù é o caminho. O caminho que estabelece a relação entre os seres entre si: Èsù conhece o caminho que liga *Orum* e *Aiyê*. E o caminho constitui o lugar predileto para depositar uma oferta a Èsù, sobretudo, nas encruzilhadas.

O culto a Èsù é feito em todos os lugares e em todos os níveis: privado, familiar, em grupo e no próprio terreiro. A linguagem é o meio privilegiado de comunicação e por isso está sob o controle de Èsù. Segundo Itan,² teria sido ele o mestre de *Ifá* na arte do oráculo, por isso as consultas são feitas à Èsù. Tradicionalmente, se entende ser Èsù aquela divindade que leva as perguntas das pessoas a *Ifá* e dele traz a resposta às pessoas (Cf. CARVALHO DA COSTA, 1983, p. 582). E a comunicação pode levar tanto ao entendimento, como ao desentendimento. Deste modo, Èsù é atribuída à capacidade de possibilitar o entendimento no sistema, mas também a responsabilidade de desentendimento. É através de Èsù entra a ordem, mas também cria a desordem no Universo e vice-versa.

E é tanto como mestre de inversões e da desordem cosmológica que é apreendido no recito mítico, que como ele falhou em colocar fim na existência canibalizando a totalidade do mundo. Combinando elementos contraditórios, sua função aparentemente ambígua marca o domínio de forças instáveis do Universo. De uma figura, importante e necessária se torna uma figura completamente temida, pois Èsù é também o facilitador de desarmonia, de desgraça, de azar. E neste aspecto é identificado com o demônio nas representações sincrética, a figura de má fama, reputação e inspirando o medo, o que na

² *Itan* é cada um dos relatos míticos da tradição *yorubana*. *Itan* também é considerado, em *yoruba*, como o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais desse povo africano. Os *itan* são passados oralmente de geração em geração.

realidade não faz parte do seu carácter original nas mitologias das religiões africanas. Como considera Roger Bastide (1989, p. 171): “os próprios negros utilizaram-se desta caricatura de figura má de Èsù para assustar os brancos”.

A conclusão dos recitos míticos insiste sobre a dupla dimensão de Èsù. Na prática a função de Èsù é de solucionar, resolver todos os “trabalhos”, encontrar os caminhos apropriados, abri-los, fechá-los e, principalmente, fornecer sua ajuda e poder a fim de mobilizar e desenvolver tanto a existência de cada indivíduo, como as tarefas específicas atribuídas e delegadas a cada uma das entidades sobrenaturais. Ele significa ausência de hierarquia e envolvimento de contrários, pois se certo momento do Èsù está em posição eminente em relação aos outros, ele se encontra subordinando a uma ordem superior. Conforme Juana Elbein:

Virtude da maneira como Èsù como foi criado por *Olódúmarè*, ele deve resolver tudo o que possa aparecer e isso faz parte de seu trabalho e de obrigações. Cada pessoa tem seu próprio Èsù; o Èsù deve desempenhar seu papel, de tal modo que ajude a pessoa para que ele adquira um bom nome e o poder de desenvolver-se. (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 141)

Èsù e suas funções

Segundo o *itan*, Olorum, ao distribuir aos Orixás a responsabilidade sobre diversas partes da criação, não confiou a Èsù nenhuma parte específica, mas sim, a tarefa de ser a ligação entre as partes (Cf. BASTIDE, 1978, p. 197). Por conseguinte, não se pode afirmar com toda certeza que Èsù seja considerado como *orixá*. A ele não foi confiado pelo Olorum uma tarefa determinada de controlar alguma força da natureza ou uma

atividade humana específica. A ele foi confiada à tarefa de ser o mensageiro dos Orixás entre si, dos Orixás com os seres humanos, dos seres humanos com Orixás. O mediador entre o *Orum* e o *Aiê* e entre os próprios seres humanos. Enfim, Èsù é a força de comunicação. Em todas as circunstâncias que estabelecem uma comunicação o Èsù deve estar presente. A comunicação no sistema religioso africano proporciona a troca de Àsè, que possibilita a harmonia, o equilíbrio e o vir a ser da existência. Somente através de Èsù se pode realizar a troca de Àsé. Ele é o elo, a figura-chave na sequência da oferenda e restituição. Por exemplo, toda a atividade religiosa do Candomblé tem no fundo sempre o mesmo objetivo de proporcionar a troca de Àsè e com isso possibilitar uma maior harmonia e/ou equilíbrio. E todo ato religioso precisa imprescindivelmente a presença de Èsù. E é por isso que toda atividade religiosa no Candomblé começa com a oferta a Èsù – *padê* de Èsù; oferta que tem como objetivo pedir a Èsù que estabeleça a comunicação entre os dois lados.

Como afirma Barcellos (1991, p.47): “Èsù é o princípio de tudo, a força da criação, o nascimento, o equilíbrio negativo do Universo, o que não quer dizer coisa ruim. Èsù é *a célula mater* da geração de vida, o que gera o infinito, infinitas vezes.” E Edison Carneiro constata:

Èsù tem sido equiparado ao diabo cristão por observadores apressados, serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outros. Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhe são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos, bons ou maus, daqueles que celebram. (CARNEIRO, 1987, p. 22)

Èsù desempenha um papel crucial na vida humana. Segundo a mitologia africana, em especial a *Youruba, Olódúmarè* designou Èsù para ser mediador entre os poderes do bem e do mal. E a função de Èsù como mensageiro entre os deuses e os seres humanos é tão delicada e causa uma série de confusões se não for acompanhado de rituais seguidos escrupulosamente seguindo os preceitos exigidos. Às vezes, e é bem conhecido nas tradições Africanas, Èsù causa desentendimento, querelas entre os melhores amigos.

Èsù é o guardião dos templos, das casas, das cidades e das pessoas. É também ele que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si. (VERGER, 2002, p. 76)

E segundo Abimbola, mesmo que Èsù seja considerado como um orixá, ele não está sempre favorecendo, sempre ajudando os seres humanos, ao contrário dos outros deuses. Parece razoável assegurar que a ação de Èsù em ajudar ou bloquear qualquer Poder ou Ser é, algumas vezes, por seu capricho e, outras vezes, na intenção de punir os transgressores, especialmente aqueles que se negam a realizar os sacrifícios prescritos. Èsù, portanto, assume o papel de um juiz imparcial, punindo aqueles que perturbam a ordem do universo. Negligenciar os sacrifícios é levado muito a sério por Èsù, e ele favorece somente aqueles que realizam os sacrifícios prescritos (Cf. ABIMBOLA, 1976, p. 186).

Èsù, nas mitologias africanas, *Elegbara-Èsù* é considerado como o guardião do Àsè. Como detentor do poder de Àsè,

Èsù é como observador e cumpridor dos ritos; é um analista, contestador e executivo – dos não cumpridores dos valores tradicionais rituais ou prescritos por *Ifá*. Por causa dessa função, entre outras, se torna detentor do poder de Àsè. E a dinâmica dos preceitos da religião tradicional africana, em especial o Candomblé de Ketu/Nagô, exige a prática de certos ritos considerados necessários para a manutenção do equilíbrio e harmonia do ser humano. Como insiste Barretti:

Não podemos, nesta oportunidade, deixar de nos referirmos à busca de harmonia òrun-Àiyé, que é obtida, principalmente, por *Orí* e pela dinâmica que Èsú proporciona; que tanto na fala e exige sacrifícios através dos ítan-Odù, que é o começo básico desta harmonia. Para isso e/ou para cultuar o tão importante *Orí* é necessário um *Borí*. (BARRETI, 1997, p. 29)

Considerações finais

A desordem não é necessariamente algo ruim. E é depois da desordem que começa a necessidade de uma ordem. A desordem cria a possibilidade de surgimento de ordem, nova dinâmica de vida. A mudança só surge quando outros caminhos são percorridos. Èsù possibilita o novo. Ele cria novos arranjos no Universo e mantém aberto a novidades. Todavia, não se pode deixar de considerar Èsù como uma figura controversa, mas de um caráter complexo e fundamental e indispensável no sistema religioso africano. O homem, pelo seu uso do livre arbítrio, é responsável direto por todas as suas escolhas e ações, aprovadas pelo seu *Orí*, seu Òrisà individual e pessoal que sempre o acompanha em sua coexistência no Áíé e no òrun.

Após a realização das opções, ele responde por quaisquer que sejam as consequências de seus atos. E o *Elegbara-Èsù*, *Legba* somente faz acontecer o que foi deliberado e retorna as consequências dessa escolha. Ele representa as opções dos homens e acentua suas escolhas, salientando, enfatizando e dinamizando a própria vontade do homem. Dessa forma, Èsù está envolvido em todos os momentos e aspectos de vida humana. Ele está presente na vida de todo ser humano. E faz o homem aprender o que deve ou não fazer na formação de seu *ìwà*, destino.

Enfim, nas sociedades tradicionais africanas existem duas formas fundamentais do saber religioso. Primeiro aquele saber das massas crentes um pouco indiferenciados segundo os papéis e os estatutos de cada um. Trata-se de um saber concreto, imediato, facilmente acessível. E em seguida, aquele saber das pessoas iniciadas pela sua origem, sua função ou seu próprio valor. Este conhecimento profundo, especial e “pesado” esotérico tem mérito de ser qualificado como longínquo, do qual fazem parte os mitos e os símbolos. E é um conhecimento longínquo por duas razões: sua origem se perde na noite dos tempos, na extratemporalidade e, pelo seu carácter esotérico, dificilmente é acessível aos não iniciados.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. *Ifá, Na Exposition of Ifá Literacy Corpus*. Ibadan: Oxford University Press, 1976.

AGUESSY, Honorat. Les dimensions spirituelles: religions traditionnelles africaines. *Revue Présence Africaine*. Éditeur: Editions Présence Africaine, n. 117-118, 1981/1.

AWOLALU, J. O.; DOPAMU, P. A. *West African Traditional Religion*. Ibadan: Onibonoje Press Ltd., 1979. p. 45-53.

BARCELLOS, M. C. *Orixás: orixás e o segredo da vida*. Rio de Janeiro, 1991.

BARRETTI FILHO, Aulo. "Orunmila e a Trajetória do Oraculo". Comunicação apresentada no V Congresso Afro-Brasileiro. Salvador, (mimeo) 1997.

BASTIDE, Roger. *Candomblé: O candomblé da Bahia*. São Paulo: 1978.

_____. *As religiões Africanas no Brasil*. São Paulo, 1989.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: 1987.

CARVALHO DA COSTA, V. *Umbanda: os seres superiores e os orixás/Santos*. São Paulo 1983. v. 2.

DIETERLEN, G. *Textes sacrées d'Afrique noire*. Paris: Gallimard, 1965.

DOMINGOS, Luís Tomas. A visão africana em relação a natureza. *Maringá: Revista Brasileira de História das Religiões*, 2011.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GATES, Henry Louis. A Mythe of Origins: Esu-Elegbara and the Signifying Monkey. In: ASANTE, Molef. A. & ABARRY, Abu S. Ed. *African Intellectual Heritage: a book of sources*. Temple University, 1996. p. 160-175.

GRIAULE, Marcel. *Dieu d'Eau: entretiens avec Ogotemmêli*. (1898-1956). Paris: Fayard, 1948.

HAMPATE BA, A. A tradição viva. In: UNESCO. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

HORTON, Robin. *African Traditional Thought and Western Science*. In: EZE, Emmanuel Chukwudi. *African Philosophy. Na Antholo-*

gy. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1998. p. 181.

HUSSERL, E. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1972.

IDOWU, E. B. *Olodumare: God in Yoruba Belief*. London, Longmans, 1962. p. vii.

KAGAME, Alexis. *La Philosophie Bantou comparée*. Paris: Présence Africaine, 1976.

MAUPOIL, B. *La Geomancie l'ancienne Côte des esclaves*. Paris: Travaux et Mémoire, Institut Ethnologie XLII, 1943.

MBITI, J. *African Religions and Philosophy*, London, Heinemann, 1969.

_____. J. S. *Concept of God in Africa*, London. SPCK, 1970.

PARRINDER, G. *African Traditional Religion*, London, SPCK., 1969. p. 23.

_____. G. *West African Religion*, London. Epworth Press, 1949. p. 12.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

RAY, Benjamim C. *African Religions: simbol, Ritual and Community*. New Jersey: Prentice – Hall Inc., 2000.

_____. Benjamin C. *African Religions: Symbol, Ritual and Community*. Second Edition. Prentice: 2000.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Ed. Instituto Joaquim Nambuco, 1952.

RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1935.

TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

THOMAS, Louis-Vincent et LUNEAU. *Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés*. Paris: Stock, 1997

VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 2012.

_____. *Orixás*. Salvador: Corrupio, 2002.

WESTERMANN, Diedrich Hermann. *Africa and Christianity*. London: Oxford University Press, 1937.

WIREDU, Kwasi. How Not to Compare African Thought with Wester Thought. In: EZE, Emmanuel Chukwudi. *African Philosophy. an Anthology*. Massachusetts: Blackwell Publishers Ltd, 1998. p. 193.

MULHERES NEGRAS EM MOVIMENTO, CAROLINA
MARIA DE JESUS E TIA CIATA: ROMPENDO
PRECONCEITOS E QUEBRANDO TABUS NUM BRASIL
EXCLUDENTE

José Pereira de Sousa Junior
Joelma Maria Bento de Araújo

Apresentação

A história do Brasil, e em particular de negros e negras, pode ser vista e revista por diversos ângulos, possibilidades e interpretações, pode ainda ser construída a partir de vários personagens tanto anônimos quanto públicos. Dentro desta história, muitas outras se entrecruzam, e aqui em particular, de duas mulheres negras que tem história, que fizeram história e que deixaram sua contribuição para as gerações futuras, tanto no campo literário, como na forma em que enfrentou as adversidades da vida num país pós-abolição e republicano, assim foi a vida de Carolina Maria de Jesus. Dentro deste contexto, temos também Tia Ciata, baiana e erradicada no Rio de Janeiro, tornou-se bastante conhecida no terreno religioso e musical, através da sociabilidade gerada na sua casa, tida como um autêntico reduto do samba nas primeiras décadas do século XX.

Poderíamos aqui, elencar dezenas de mulheres negras que deixaram suas marcas indeléveis na história do Brasil, porém nosso espaço de tempo é curto para darmos conta de

tantas outras mulheres. Desta forma, resolvemos narrar às histórias destas duas mulheres que viveram no Brasil entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX, histórias que se cruzam e entrecruzam em espaços geográficos diferentes, mais com a mesma intensidade, vivências, sofrimentos, exclusões, preconceitos e racismos, assim foi a vida de Carolina de Jesus e Tia Ciata.

A seguir, nosso leitor(a), entrará em contato com a trajetória de superação de duas mulheres negras, que mesmo diante das dificuldades que a vida lhes apresentou, sempre marcharam em frente, não recuaram, foram fortes, destemidas e guerreiras.

Carolina Maria de Jesus: uma história vivida e escrita de dentro para fora

O negro ao longo dos séculos foi sinônimo de retrocesso, se olharmos a historiografia que envolve a passagem da Monarquia para a República no Brasil, veremos que uma das principais medidas a serem tomadas é a campanha do branqueamento. Via-se necessário eliminar a cor escura através de uma ideologia de europeização do Brasil de modo que, isso deveria ser feito por meio da “eliminação da herança biológica e cultural africana”.

Mattos (2013, p. 186) irá nos dizer que, para a elite brasileira, o negro, por conta do seu “caráter bárbaro” e “estado de selvageria”, era um empecilho à formação de uma nação, pretendida o mais próximo possível da civilização. Nesse sentido, entendemos que o negro não fazia parte dos planos da

construção de identidade da nossa nação, a qual estava por ser elaborada.

Nesse caso, ainda parafraseando Mattos (2013, p. 186) o ideal da evolução étnica brasileira seria a pureza da raça branca. O desejo imoderado de se eliminar o negro em nosso país se robustece com a imigração europeia, com a proibição da entrada do negro no Brasil e não menos importante a proibição, desestímulo ou exclusão do negro no mercado de trabalho. Este último estimulado pelo governo republicano como mais uma das formas ou estratégias de promover o “branqueamento da população”.

O negro foi excluído do contexto social por meio do processo da abolição, o ato do desenvolvimento econômico junto a uma competição desenvolvimentista, afetou o negro de forma radical. Porém, os meios de encaixe de uma nova racionalização fizeram com que se formassem novos grupos étnicos, deixando negros e negras cada vez mais fora do padrão social. A presença europeia, em particular o português se fez presente e negros e negras foram inferiorizados pela história, sendo desvalorizados e marginalizados.

Dessa forma, os negros foram sedo encaixados aos setores subalternos, enquanto os europeus encontraram todo acolhimento e apoio social. Os negros encontraram dificuldades uma realidade dolorosa onde toda tentativa de envolvimento social lhe apresentava dificuldades de interação e adaptação. No entanto, Fraga Filho (2006, p. 25-26) dirá que os recursos materiais e simbólicos das comunidades formadas durante a escravidão, foram fundamentais para a concepção de estratégias de sobrevivência após o fim do cativo.

Entendemos assim, que apesar de toda tentativa de exclusão o negro buscava “alargar alternativas” de sobrevivência fora dos antigos engenhos e suas atividades promovidas quando escravo (pedreiro, cozinheira, lavadeira...) favoreceu sua inserção no seio social o qual se formava de forma branca e racista. E essa situação se estendia para os setores rurais e urbanos.

No entanto, os negros, mesmo de forma limitada, conseguiram adentrar nessa classe, trabalhando em algumas indústrias, ferrovias, empresas responsáveis pela eletricidade e pelo sistema de bonde, como a Light, a Tramway e a Power Company, e como jornalistas, músicos, advogados, literatos e funcionários públicos. (MATTOS, 2013, p. 187)

Homens, mulheres e crianças negras arrancadas do seio materno (África) e trazidas a uma terra (América) onde a cor da pele era sinônima de distinção social, sendo submetidos a trabalhos forçados e castigos desumanos, mesmo assim, conseguiram ainda que cingidos por feridas e cicatrizes sobreviver a tão severa armadilha do destino, ou melhor dizendo, a tão severa imposição humana, transformando humanos livres em escravizados. Esses milhares de negros e negras fazem parte de nossa história, nossa identidade, nossa cultura e como fala Pinsky (2012, p. 8) uma História não pode ser baseada em preconceitos.

Porém, é necessário que a História seja contada, seja na ótica de Varnhagen ou de Freyre, afinal, a imagem do negro estava presente até nos espelhos das casas brasileiras. Um cabelo mais rebelde, um nariz mais achatado, uma pele mais morena denunciavam a extrema miscigenação racial ocorrida nas Américas, e talvez o Brasil simbolize este mosaico étnico (PINSKY, 2012, p. 18). No entanto, vale-se nos lembrar das

palavras de Pinsky (2012, p. 19) negando o preconceito, guarde-se o fantasma no armário ao invés de lutar contra ele.

Mas o que falar das muitas mulheres negras, escravas, forras, descendentes? Em particular aquelas que “transgrediram a ordem social e participaram de movimentos em nome da liberdade e da dignidade”? Se as primeiras décadas, após o processo de proclamação da República brasileira para as mulheres brancas, se deu em regresso de uma cultura machista e patriarcal, onde via esta como modelo de submissão e procriação, o que falar das muitas negras que neste momento lutam por espaço nesse meio social conturbado?

Carolina Maria de Jesus é um dos muitos exemplos dentre os quais poderíamos citar. Nascida na cidade de Sacramento (MG), no ano de 1914, descendente de escravo sempre acompanhou sua mãe e aprendeu cedo o sinônimo de trabalho na lavoura. Pelo exaustivo trabalho nesse espaço teve que deixar a escola na segunda série, fato que não impediu Carolina de registrar sua vida, seu cotidiano. Uma vida de muitas histórias e superação a mesma tentava refugia-se na sua escrita tão bem orientada pelo seu avô o qual o chamava de “Sócrates Africano”. Passou sua adolescência à sombra de sua mãe onde a acompanhava nas andanças pelas cidades do interior de São Paulo, esse itinerário se dava pela exaustiva procura de emprego. Em 1947, deslocou-se para a Capital onde trabalhou em inúmeras funções, doméstica, auxiliar de enfermeira e até como artista de circo.

Carolina Maria de Jesus teve três filhos, João José, José Carlos e Vera Eunice. Após engravidar do primeiro filho

deslocou-se para a favela do Canindé¹ localizado as margens do rio Tietê. Carolina perdeu o emprego após engravidar de João José, viu-se submetida a tirar seu sustento do lixo, à medida que as crianças nasciam as dificuldades aumentavam e essa era a única forma de alimentar as suas crianças e a si mesma.

Diante de tantas dificuldade e tormentas, ainda tinha força para colocar em prática aquilo que seu avô o “Sócrates Africano” havia lhe incentivado. No ano de 1955, começou a dissertar um diário o qual expunha com muito apreço o seu cotidiano, sentimentos, reflexões, tudo que lhe ocorria durante o dia era exposto em singelas palavras.

O diário de Carolina tecia relatos visto e vivido por alguém o qual fez parte da realidade da “luta e sobrevivência” dos moradores de uma favela. A escrita de Carolina trazia a tona algo inédito, jamais escrito pelos mais famosos nomes os quais tentavam expor a conjuntura de processos sociais o qual envolvia a nossa sociedade. Poderia um sociólogo, um historiador, um repórter ou até um político pesquisar e interpretar, mas nenhum seria capaz de relatar com tanta vida aquilo que Carolina escrevia, pelo simples fato que ela era parte daquela situação, daquela história.

Ela vivenciou de perto os lemas e dilemas de uma favela, das situações ali vividas, do pauperismo sufocante e motivador de tragédias. Vivia de perto as privações do essencial para sobrevivência: alimentação, vestimenta e moradia. Mas, nenhuma dessas situações a fez parar de escrever, pois visto que até nos momentos mais inusitados Carolina escrevia, “Quando eu não tinha nada para comer, em vez de xingar eu escrevia.

¹ A favela do Canindé foi uma das primeiras favelas de São Paulo a qual foi desocupada em meados dos anos 60 dando espaço para a construção da Marginal do Tietê.

Tem pessoas que, quando estão nervosas, xingam ou pensam na morte como solução. Eu escrevia o meu diário” (JESUS,2014, p. 195).

Carolina Maria de Jesus e seus diários foram descobertos por Audálio Dantas, um jornalista que no ano de 1958 recebeu a incumbência de fazer uma matéria para o Diário de São Paulo sobre “as desavenças ocorridas entre moradores” que se localizavam próximo a favela do Canindé. Audálio Dantas comprometido com sua pesquisa conhece a Carolina e seus diários, surpreendido com a escrita da negra favelada e semianalfabeta deixa sua pesquisa de lado, porém entende que o que ele possa relatar a respeito daquele espaço, em momento nenhum, irá se comparar com a realidade das palavras cursadas por Carolina Maria de Jesus.

Os textos eram autênticos e tratavam de informações as quais só obtinha quem estavam engajados naquela dimensão mal vista e mal interpretada que era a favela. Os diários foram recolhidos e transformados em livros. O “Quarto de despejo” é um dos quais foram lançados em 1960. Esse trata do diário da Carolina iniciado em 1955 e relata momentos passados como a extrema miséria que a alcançava.

15 de julho de 1955 - Aniversário da minha filha Vera Eunice. Eu pretendia comprar um par de sapatos para ela. Mas o custo dos gêneros alimentícios nos impede a realização dos nossos desejos. Atualmente somos escravos do custo de vida. Eu achei um par de sapatos no lixo, lavei e remendei para ela calçar. (JESUS, 2014, p. 11)

O cenário descrito revela a vida dura e sofrida da negra Carolina Maria de Jesus, onde legalmente liberta do peso da escravidão dos seus antepassados, se ver escrava do aparelho

social econômica o qual não a permite desfrutar dos bens mais simples da vida. A Carolina inventa seu cotidiano desconstruindo uma política de ordem que através de seus códigos rege a sociedade. Os relatos incluíam as desavenças com os vizinhos, as queixas feitas a ela em relação ao comportamento de seus filhos. Carolina relata que acordava feliz e bem humorada, preparava o café das crianças e saía para sua lida à procura de papelão, latas e ferro.

No entanto, ao voltar para seu “barraco” fazia seu itinerário pensando “Quando eu chegar na favela vou encontrar novidade” (JESUS, 2014, p. 12). E de fato sempre havia uma novidade a lhe cercar, as crianças com fome, a D. Rosa e a Maria dos Anjos a implicar com seus filhos, o casal vinho a se espancar na presença de todos. E assim Carolina tecia suas histórias cheias de aventuras e tragédias, porém, em momento nenhum “maldizia a sorte”, quando queria entrar em desespero ela escrevia.

Cheguei em casa, fiz o almoço para os dois meninos. Arroz, feijão e carne. E vou sair para catar papel. Deixei as crianças. Recomende-lhes para brincar no quintal e não sair na rua, porque os péssimos vizinhos que eu tenho não dão socego aos meus filhos. Saí indisposta, com vontade de deitar. Mas, o pobre não repousa. Não tem privilegio de gosar descanso. (16/Julho/1955; JESUS, 2014, p. 12)

As palavras de Carolina, tecidas em cadernos velhos encontrados no lixo, deixava claro o cotidiano de uma favela. Mas, também mostrava que apesar das mazelas que lhe assolava conseguia encontrar naquele espaço mesmo que em pequenas quantidades centelhas de esperança. Ao longo de sua escrita a Carolina está sempre a falar, “Mas eu sou forte! E não deixo

nada impressionar-me profundamente. Não me abato” (19/Julho/1958; JESUS, 2014, p. 20). No diário do dia 20 de julho de 1958, afirmava que: “Quando fico nervosa não gosto de discutir. Prefiro escrever” (JESUS, 2014, p. 21).

A negra impressionava a todos, fala que era invejada pelos vizinhos por saber falar e escrever bem, no entanto, é notável que a negra Carolina fosse um caso impar em sua comunidade, poderia até haver outros parecidos como ela, porém a sua singularidade fez com que o mundo pudesse ver a favela com outros olhos.

Por meio de sua escrita tivemos acesso direto ao cotidiano dos moradores da favela. As dificuldades de se criar filhos em um espaço tão hostil e desestruturado, das desavenças por espaço, da luta por sobrevivência no qual a ordem do dia era poder levar para casa o arroz, o feijão, o pão e com um golpe de muita sorte a carne para o consumo, que na maioria das vezes não duraria dois ou três dias.

Assim, conseguimos entender as causas de grandes índices de mortalidade em favelas naquela época, visto que, as pessoas em grande quantidade ingeriam alimentos estragados recolhidos nos lixos próximos à favela do Canindé. A fome era “a escravatura atual” e a chuva o seu vilão, pois quando o dia amanhecia chuvoso o seu decorrer era de tristeza, pois a chuva a impossibilitava de trabalhar... Eu cato papel, mas não gosto. Então eu penso: faz de conta que estou sonhando (9/Maio/1958; JESUS, 2014, p. 29).

A Carolina afirma que “O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que já passou fome. A fome também é professora.” (10/Maio/1958; JESUS, 2014, p.29). Afirmava que a fome tem

cor e ela é amarela. “Que efeito surpreendente faz a comida em nosso organismo! Eu que antes de comer via o céu, as árvores, as aves tudo amarelo, depois que comi, tudo normalizou-se aos meus olhos.” (27/Maio/1958; JESUS, 2014, p. 44).

E a Carolina entendia que aquela gente foi movida pelas “contingências da vida”, que a favela merecia atenção que o povo favelado se desespera pelas faltas que lhe cercam. Que “a fome é como um vento sem rumo dentro de sua barriga” e quando as crianças choram pedindo por comida você é capaz de ceder ao desespero. A voz de Carolina entoou através de sua escrita e o mundo pode conhecer que faz mais sentido associar o negro e a favela a palavra “superação”.

Eu nada tenho a dizer da minha saudosa mãe. Ela era muito boa. Queria que eu estudasse para ser professora. Foi as contingências da vida que lhe impossibilitou concretizar o seu sonho. Mas ela formou o meu caráter, ensinando-me a gostar dos humildes e fracos. É por isso que eu tenho dó dos favelados. (01/Julho/1958; JESUS, 2014, p. 49)

Carolina Maria de Jesus deixou seu legado e sua contribuição. A pesar de semianalfabeta conseguiu vencer as barreiras que a vida lhe impôs, a fome, o racismo, a violência, as injúrias. Falava bem, debatia política como ninguém. Quando era vista sentada sozinha em seu quintal ou na beira do rio (esperando as roupas quarar) a escrever seu diário, falavam que ela estava louca, em contra partida ela dizia “Estou escrevendo um livro referente à favela. Hei de citar tudo o que aqui se passa”. (19/julho/1955; JESUS, 2014, p. 20). Era uma mulher de pulso, tinha sonhos e não iria se cansar até alcançá-los. A Carolina é uma mulher a qual todos deveriam se espelhar, a sua história é um exemplo.

Além do “Quarto de despejo”, Carolina outras obras se remete a sua história como “Casa de alvenaria” (diário, 1961), “Provérbios” (memórias, 1963), “Pedacões da fome” (memória, 1963), “Diário de Bitita” (memória, 1983), “Antologia Pessoal” (poemas, 1996) e “Meu estranho diário” (1996) entre outros. Como o dinheiro dos primeiros livros Carolina conseguiu sair da favela e comprar uma casa em Santana na capital paulista, assediada pelo racismo dos vizinhos, Carolina mudou-se para um pequeno sítio na periferia da cidade.

Carolina faleceu em 13 de fevereiro de 1977. Em um depoimento dado por Carolina ela fala do mundo fora da favela, “Decepção. Pensei que houvesse mais idealismo, menos inveja. Mas aqui não há só muita ambição, mas também o desejo de vencer a qualquer preço. Mesmo que os meios empregados sejam podres.” (JESUS, 2014, p. 196).

Tia Ciata: vivências e sociabilidades no morro, no samba e na festa

Hilária Batista de Almeida, conhecida como Tia Ciata, nasceu em Salvador (BA) em 14 de janeiro de 1854. Em 1876, ela se muda para a capital do império, Rio de Janeiro em busca de melhores condições de vida, oportunidades e fugindo das perseguições policiais em Salvador, por conta da sua relação com as religiões de matriz africana, em particular, o Candomblé, pois a mesma era filha de santo iniciada no terreiro do Ketu. A ignorância, a intolerância, o preconceito e o desconhecimento sobre a cultura negra e sua origem podem ser apontados como as motivações principais para estas ações opressoras, não só em Salvador, como em várias partes do Brasil.

O contexto de vida de Tia Ciata, se confunde com o período do fim do tráfico negreiro, através da conhecida lei Eusébio de Queiroz de 1850. Porém, tanto Salvador, quanto o Rio de Janeiro sempre foram locais de compra e venda de africanos, desta forma ao desembarcar no Rio de Janeiro, Hilária Batista (Tia Ciata) vai se deparar com um ambiente fértil tanto de religiosidade, quanto de sambas, batuques e ritmos praticados por escravos e ex-escravos por diversos espaços da capital do império.

Nas palavras de Moura (1994, p. 85), se referindo à movimentação de afro-brasileiros no Rio de Janeiro nas décadas finais do século XIX, afirmava que os primeiros que conseguem uma melhor situação na capital, um lugar para morar e cultivar os orixás e uma forma de trabalho, não hesitam em fornecer comida e moradia aos que vão chegando, o que permitiu um fluxo migratório regular até a passagem do século, garantindo uma forte presença dos baianos no Rio de Janeiro.

A sua personalidade forte, Tia Ciata aliaria uma crescente sabedoria de vida, um talento para a liderança e sólidos conhecimentos religiosos e culinários. Enquanto doceira, começa a trabalhar em casa e a vender nas ruas, primeiro na Sete de Setembro e depois na Carioca, sempre paramentada com suas roupas de baiana, que a caracterizaria para o resto da vida. Roupas que representavam sua atitude e afirmação identitária e cultural.

Hilária se casa com João Batista da Silva, negro que por esta época se encontrava em boa situação financeira e, era também baiano, chegando a cursar a Escola de Medicina na Bahia, interrompendo os estudos por razões que não

ficam conhecidas, podendo-se especular, entretanto, quanto às enormes dificuldades que os preconceitos garantiam aos negros, e ainda garantem, principalmente para os que desejam penetrar nos espaços “privativos” das elites.

Mesmo não tendo concluído o curso de medicina e enfrentando as dificuldades que eram recorrentes aos negros e negras que habitavam o Brasil, João Batista se muda para o Rio de Janeiro e passa a se manter em empregos estáveis, como linotipista² do *Jornal do Commercio*, e depois consegue um dos ambicionados cargos do funcionalismo público na Alfândega, graças a sua mulher e ao presidente da República da época Wenceslau Brás, ocuparia um posto privilegiado do baixo escalão no gabinete do chefe de polícia, fato que lhe daria respaldo e ajudaria a criar os 15 filhos que teve com Tia Ciata.

Nas palavras de Moura (1995), Tia Ciata foi uma mulher de grande iniciativa e energia, construiu sua vida de trabalho constante, tornando-se, com outras tias de sua geração, parte da tradição das baianas quituteiras, atividade que tem forte fundamento religioso, e que foi recebida com muito agrado na cidade do Rio de Janeiro desde sua aparição ainda na primeira metade do século XIX, quando sua presença foi documentada no livro de Debret “Viagem pitoresca e histórica ao Brasil”. O autor assim narrou momentos do cotidiano de Tia Ciata;

Depois de cumpridos os preceitos, com parte dos doces colocados no altar de acordo com o orixá homenageado no dia, a baiana ia para seus pontos de venda, com saia rodada, pano da costa e turbante, ornamentada com seus fios de contas e pulseiras. Seu tabuleiro farto de bolos e manjares, cocadas e puxas, os nexos místicos determinando as cores e a qualidade. Na sexta-feira, por exemplo, dia de Oxalá, ele se enfeitava de cocadas e manjares brancos. (MOURA, 1995, p. 98)

² Operador de máquina tipográfica.

Mesmo jovem, conquistou muito prestígio na comunidade e, também, bastante respeito pelos seus largos conhecimentos da religião e que sempre promovia em sua casa, as festas dos orixás e depois das cerimônias, armava um pagode que chegava a durar três dias seguidos. Cantar, tocar e dançar samba em locais públicos era proibido e para burlar as leis, os sambistas recorriam às casas religiosas, já que a polícia não sabia distinguir samba de música religiosa. A polícia sempre dava batidas inesperadas a essas casas com o pretexto: recebemos denúncias de que nesta macumba se canta samba.

A acusação de macumba ou de práticas de feitiçaria imputadas aos negros e negras, não apenas desqualificava social e simbolicamente práticas e crenças correntes entre as camadas populares, como também as jogava na ilegalidade, pois o Código Penal incriminava o feiticeiro. A acusação assumia assim um caráter coercitivo muito forte, pois se de um lado estigmatizava, de outro permitia o uso do aparato policial do Estado contra os terreiros acusados de centros de “macumba”³ misturados com sambas, prática ilegal segundo a legislação da época.

É interessante observar que o Código Criminal de 1830 não incluía perseguição aos feiticeiros. Embora a religião de matriz africana não fosse então vista como feitiçaria, os legisladores brasileiros não utilizaram o código penal para

³ *Macumba*. Nome genérico, popularesco, e de cunho às vezes pejorativo, com que se designam as religiões afro-brasileiras, notadamente a umbanda e candomblé. Macumba é uma espécie de árvore africana e também um instrumento musical utilizado em cerimônias de religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda. O termo, porém, acabou se tornando uma forma preconceituosa de se referir a essas religiões e, sobretudo, aos despachos feitos por alguns seguidores. Na árvore genealógica das religiões africanas, macumba é uma forma variante do candomblé que existe só no Rio de Janeiro. O preconceito foi gerado porque, na primeira metade do século 20, igrejas neopentecostais e alguns outros grupos cristãos consideravam profana a prática dessas religiões. Com o tempo, quaisquer manifestações dessas religiões passaram a ser tratadas como “macumba”. (LOPES, 2006, p. 101).

controlá-la através da lei mais geral, isto, enquanto vigorou o estatuto da escravidão. Depois de livres e, conseqüentemente, ao menos no nível do discurso, sujeitos de uma igualdade política e constitucional, no Código Penal passa a figurar artigo no qual se poderiam enquadrar as religiões dos negros e negras, geralmente tidas como feitiçaria, bem como manifestações da religiosidade das camadas populares, agora potencialmente mais perigosas, por que engrossadas por milhões de negros e negras livres. Já o Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro, mas também o feiticeiro, juntamente com outras categorias como espiritistas e cartomantes.

Mesmo com as perseguições do aparelho burocrático do Estado e das pesadas críticas da Igreja Católica sobre a prática das religiões de matriz africana, o reduto em que vivia Tia Ciata foi se tornado espaço para encontros de sambistas e para prática religiosa. As reuniões ocorriam periodicamente, eram dançantes e musicais, muito semelhantes aos batuques e outras danças negras dos tempos da colônia e do império, com muita bebida e comida, pois Ciata era também conhecida pelos quitutes que fazia, tanto para o consumo, como para vender, era uma fonte de renda para criar os filhos.

Muitas composições tiveram origem ou foram difundidas e divulgadas a partir do “terreiro” de Tia Ciata, e porque não dizer que foram abençoadas por esta filha de santo. Exemplo maior, esta o samba “Pelo Telefone”, tido como o primeiro samba brasileiro, datado de 1916, ou seja, completou neste ano de 2016, 100 anos de sua composição, que é carregada de discussões sobre quem de fato escreveu, assim como as diferentes versões para este samba.

Segundo registros da Biblioteca Nacional,⁴ “Pelo telefone” foi o primeiro samba gravado no Brasil⁵. A música, composta em 1916, no Rio de Janeiro, por Ernesto Joaquim Maria dos Santos, o Donga, e Mauro de Almeida, foi elaborada na casa de Hilária Batista de Almeida, a Tia Ciata, grande fomentadora da cultura negra no Brasil. Por ter sido concebida em uma roda de samba, onde acontecem improvisações e criações colaborativas, a autoria da canção foi reivindicada por vários músicos que participavam do encontro. A composição marcou também a transição do maxixe para o samba e o reconhecimento do segundo como novo gênero musical.

A casa de Tia Ciata, foi aos poucos se tornando o ponto de encontro dos grandes sambistas da época e frequentada por Donga, Heitor dos Prazeres, Sinhô e Pixinguinha, uma verdadeira constelação de compositores e cantores de muitos sambas que se tornaram imortais na voz de muitos intérpretes décadas depois, tirando do anonimato muitos destes sambistas, dando-lhes maior visibilidade. A Casa de tia Ciata acabou se tornando a representação da pequena África do Rio de Janeiro, ponto obrigatório dos cortejos carnavalescos, onde os ranchos passavam para reverenciar a velha baiana.

Entre o fim do século XIX e nas primeiras décadas do XX, Tia Ciata passa a participar da festa da Penha, que a cada ano vai ganhando mais adeptos e velha baiana vai ficando mais conhecida tanto pelos seus quitutes, como também pelo ajuntamento de sambistas ao redor de sua barraca. Segundo

⁴ Disponível em: <<http://opiniaoenoticia.com.br/cultura/conheca-o-primeiro-samba-gravado-no-brasil/>>. Acesso em: agosto de 2016.

⁵ Pelo Telefone foi concebido em uma roda de samba, onde acontecem improvisações e criações colaborativas espontâneas (Reprodução/Internet). Disponível em: <<http://opiniaoenoticia.com.br/cultura/conheca-o-primeiro-samba-gravado-no-brasil/>>. Acesso em: ago. 2016.

Moura (1995), a festa da Penha vai contribuir para expandir o samba e os sambistas, dar maior visibilidade, pois era uma festa que anualmente reunia milhares de pessoas entorno da devoção a Santa, como também para os divertimentos, dançar, tocar, beber... construir e reforçar as sociabilidades. Moura (1995) citando Heitor dos Prazeres nos ajuda a entender a importância e dimensão da festa para muitos sambistas da época;

Naquele tempo não tinha rádio, a gente ia lançar música na festa da Penha, a gente ficava tranquilo quando a música era divulgada lá, que aí estava bem, que era o grande centro. Eu fiquei conhecido a partir da festa de Penha” (Apud, MOURA, 1995, p. 111. As vozes desassombradas do museu, Museu da Imagem e do Som/RJ).

Cantadas, improvisadas, nas rodas de samba pelos partideiros com o objetivo único de se divertir e divertir os seus, a atenção da nascente indústria cultural faz com que muitas das músicas ali cantadas, adaptadas aos moldes modernos da canção, sambas e marchas, fossem popularizadas no Carnaval carioca. A festa passa a atrair músicos e grupos profissionais ou em vias de profissionalização, para quem seriam organizados concursos com o patrocínio do comércio e a cobertura da imprensa.

Com o crescimento da festa começam a se formar grupos musicais com alguns dos principais músicos e compositores negros do momento, como Donga, Caninha e Pixinguinha, entre outros, que passam a se apresentar todos os anos, consolidando um verdadeiro movimento musical que todo outubro tomava a Penha, pela primeira vez juntando os festeiros do povo com o universo do entretenimento tornado negócio.

Esses e outros músicos formam novos conjuntos, como o Grupo da Cidade Nova liderado por Pixinguinha, o “Sou Brasileiro”, o conjunto liderado por Sinhô, uma formação característica daquele momento de alquimias, já incluindo o piano, com um trombone, as cordas juntando aos violões e cavaquinho o contrabaixo, e uma percussão com ganzá e reco-reco, e assim foi-se formando os grupos musicais onde tocavam os grandes instrumentistas da época.

Neste contexto, Tia Ciata, que não deixa de botar a barraca com sua cozinha musical até sua morte em 1924, tornou-se conhecidíssima na Penha, símbolo do apogeu negro da festa, quando “as tias baianas mandavam no arraial” (MOURA, 1995). Das tias o mando da festa iria para os compositores e, já no final dos anos 1920, a festa, vítima das perseguições da polícia e da própria Igreja aos negros, bem como do confronto com as alternativas que aparecem para os músicos a partir da popularização do rádio, teria reduzida sua importância central para a cidade, embora se mantenha viva até hoje, com uma repercussão regular, setorizada e com pouca repercussão.

Vale ressaltar, que estas perseguições já vinham de décadas anteriores, tanto os pais e mães-de-santo, eram considerados como “feiticeiros” e “curandeiros”, e mesmo na República laica, continuaram a sofrer as perseguições policiais e com os preconceitos e ataques da imprensa. O Decreto n. 119-A de 1890, promulgado pelo governo provisório, promoveu a secularização do Estado, garantindo a legalidade a todas as religiões. Contudo, a prática da medicina religiosa, tida como curandeirismo, forneceu a base jurídica para a repressão aos terreiros e às casas de culto.

Os dispositivos jurídicos que punem a prática de curandeirismo acabaram por definir as religiões de matriz africana como perigosas á saúde pública e contrária á moral e aos bons costumes. Não foram poucas as vezes que sua casa sofreu com as batidas policiais, tanto para reprimir sua pratica religiosa, como os sambas que ali eram tocados. De forma truculenta, a polícia violava a casa de Ciata e amordaçava os sambistas e seus sambas, promovendo perseguições e prisões nesta pequena África. Agora não é mais o medo de uma rebelião que afligem as autoridades republicanas, mas, sim, o “medo do feitiço”.

Entendemos que para Tia Ciata e sua geração de baianas-festeiras tradicionais, mas que por sua posição defensiva na sociedade da época eram circunscritas, nessa vocação, ao âmbito de suas casas e ao Carnaval popular do largo de São Domingos e depois da praça Onze, a festa da Penha era o momento de encontro para a promoção do samba, afirmar suas identidades culturais e a socialização entre a sua comunidade de origem e as demais comunidades que se reuniam tanto na festa, como na casa de Tia Ciata, desvendando para os “outros” essa cultura que subalternamente se preservava e que era a cada momento reinventada pelos negros e negras no Rio de Janeiro.

Esta baiana foi uma mulher de personalidade forte, de atitude e que soube enfrentar a vida e superar obstáculos, desde sua condição financeira até os preconceitos de uma sociedade excludente, tinha amigos influentes e inimigos poderosos, mas, não se deixou abater. Na condição de negra, quituteira e sambista, conquistou respeito e era querida por muitos, sua casa tornou-se um espaço onde se produzia cultura, respirava-se cultural musical, ritmos, danças, afetividades e sociabilidades.

Tia Ciata foi a grande líder desta pequena África, a baiana negra que fez história no Rio de Janeiro e ajudou a disseminar o samba e os sambistas que frequentaram tanto a sua casa, como sua barraca na festa da Penha. Sua morte, em 1924, encerra uma época, mais deixava um legado de contribuição ao samba, aos sambistas e a cultura brasileira.

REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1978.

_____. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira/USP, 1971.

BRAZ, Marcelo (Org.). *Samba, cultura e sociedade: sambistas e trabalhadores entre a questão social e a questão cultural no Brasil*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2013. (Coleção Arte e Sociedade).

CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

COUTINHO, Eduardo Granja. *Os cronistas de momo: Imprensa e Carnaval na Primeira República*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2006. (Coleção História, Cultura e Ideias, v. 5).

CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: Cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Trabalho, lar e botequim: O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque*. Campinas: Ed. Da Unicamp, 2001.

_____. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: Os escravos*

libertos e sua volta à África. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

_____. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan S.A., 1991.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FILHO, Walter Fraga. *Encruzilhadas da Liberdade - histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas: UNICAMP, 2006.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: Diário de uma favelada*. São Paulo: Ática & Francisco Alves (Original), 2014.

LOPES, Nei. *Dicionário escolar afro-brasileiro*. São Paulo: Selo Negro, 2006.

MATTOSO, Kátia de Queirós. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*. 2. ed São Paulo: Contexto, 2013.

MOREIRA, Carlos Eduardo et al. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2003.

PINSKY, Jaime (Org.). *O ensino de história e a criação do fato*. 3. ed. Contexto, São Paulo, 1991.

SCHUMAHER, S. e VITAL BRAZIL, E. (Orgs.). *Dicionário Mulheres do Brasil*. De 1500 até a atualidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

SILVA JR, Hédio. Notas sobre sistema jurídico e intolerância religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.) *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: EDUSP, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Memória afro-brasileira: artes do corpo*. São Paulo, Selo Negro, vol. 02, 2004.

TINHORÃO, José Ramos. *Os sons que vêm da rua*. Rio de Janeiro: Edições Tinhorão, 1976.

_____. *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1975.

OS AUTORES

Ariosvalber de Souza Oliveira – ariosvalber@yahoo.com.br – é mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Especialista em História e Cultura Afro-brasileira pela Universidade Estadual da Paraíba. Leciona como professor formador da Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais – UFCG/SECADI/RENAFOR. Membro do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial – PB e do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEAB-Í – UEPB). É militante do Movimento Negro de Campina Grande – PB.

Cristiane Maria Nepomuceno – crismarianepomuceno@hotmail.com – é professora do Departamento de Ciências Sociais (DCS), do Centro de Educação da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) – Campus I/Campina Grande. Doutora em Ciências Sociais com Habilitação em Cultura pelo PPGCS/UFRN – Natal-RN. Pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEAB-Í).

Elisabeth Barros Nascimento Siqueira – barroselisabeth654@gmail.com – é licenciada em História pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Possui especialização em Psicopedagogia e em Educação para as Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal de Campina Grande. Tem experiência nas áreas de História, Filosofia e Geografia. Leciona na rede municipal de ensino no estado da Paraíba.

Gervácio Batista Aranha – gbaranha@bol.com.br – é doutor em História Social pela Universidade de Campinas (UNICAMP). Atualmente é professor retido da Universidade Federal de Campina Grande. Tem experiência no ensino universitário na área de Teoria e Metodologia da História, atuando na graduação e na pós-graduação em História.

Gisleandra Barros de Freitas – gis.dfs@hotmail.com – é graduanda do curso de Licenciatura em História na Universidade Federal da Paraíba e integra o grupo de pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista.

João Marcos da Silva Leitão – tmejphs@gmail.com – é doutor em História Social pela Universidade de São Paulo/USP. É professor Adjunto III nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande-PB e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Federal da Paraíba. Atua, especialmente, nas áreas de História Religiosa, História do Direito e História Política no Brasil.

Joelma Maria Bento de Araújo – joelmastory@hotmail.com – concluinte do Curso de História na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) – Campus I/Campina Grande e bolsista do Projeto de Monitoria da UEPB. Professora da Educação Básica da rede privada de Campina Grande.

José Benjamim Montenegro – jbenjamimmontenegro@hotmail.com – é doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (2007) e professor da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Tem experiência na área de História do Brasil República, trabalhando principalmente os temas de História e Literatura, Lima Barreto, Pensamento Político e Social no Brasil, Anarquismo, História e Cinema.

Josemir Camilo de Melo – jcdemelo@uol.com.br – PhD em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor aposentado da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Regional do Brasil, trabalhando principalmente os temas de História econômica (ferrovias, secas escravidão), Estudos afro-brasileiros, Memória, Patrimônio e Cultura.

José Pereira de Sousa Junior - junior_ufcg@yahoo.com.br - é doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Leciona na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Pesquisador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEAB-Í -UEPB).

Luís Tomás Domingos – luis.tomas@unilab.edu.br – é doutor em Anthropologie et Sociologie du Politique (2002) pela Université de Paris, França. Também é formado em Filosofia pelo Seminário Maior de Santo Agostinho (1989), Moçambique. Possui graduação em Sociologie (1996), e em Ethnologie (1997), além de mestrado em Anthropologie et Sociologie du Politique et Du Développement (1998), todos pela Université de Paris, França. Atualmente é professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira – UNILAB, Ceará/Brasil.

Maria Aparecida dos Reis – mariap.reis@outlook.com.br – é licenciada em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e especialista em Educação para as Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Leciona na rede municipal de ensino no estado da Paraíba e também atua na área de revisão de textos.

Moisés Alves da Silva – alvesmoises@bol.com.br – é graduado em jornalismo pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e especialista em Educação Para as Relações étnico-raciais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Membro do Conselho Municipal de Educação e do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial. Coordena o Movimento Negro de Campina Grande – PB e, também, ministra palestras, oficinas e minicursos no campo da História e Cultura Afro-brasileira.

Paulo Sérgio Cunha Farias – pscfarias@bol.com.br – é doutor em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e professor adjunto III da Unidade Acadêmica de Educação da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

Solange Pereira da Rocha – banto20@gmail.com – é doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Leciona na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), onde exerce atividades no Departamento e no Programa de Pós-graduação em História e, também, no Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiras e Indígenas (NEAB-Í UFPB).

Viviane Kate Pereira Ramos – viviankate@gmail.com – é bacharel e licenciada em História, ambos pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Atualmente é membro do grupo de pesquisa Religião e Ordem Política da UFCG, Coordenadora do projeto Paidéia: Educação Solidária. Desenvolve pesquisas sobre os temas: Apropriações e resistências indígenas no ciberespaço; Bullying homofóbico no ambiente escolar; Homofobia religiosa; Pederastia na Grécia do Período Clássico; Diversidade cultural e de gênero.

