

ACERVO

ISSN 0102-700-X

REVISTA DO ARQUIVO NACIONAL

VOLUME 22 • NÚMERO • 02 • JUL/DEZ • 2009



O NEGRO NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

CASA CIVIL - PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA



ARQUIVO NACIONAL

Presidência da República
Arquivo Nacional

ACERVO

REVISTA DO ARQUIVO NACIONAL

RIO DE JANEIRO, v. 22, NÚMERO 2, JULHO/DEZEMBRO 2009

© 2010 by Arquivo Nacional
Praça da República, 173
CEP 20211-350 - Rio de Janeiro - RJ - Brasil

Presidente da República

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministra-Chefe da Casa Civil da Presidência da República

Erenice Guerra

Secretário-Executivo da Casa Civil da Presidência da República

Carlos Eduardo Esteves Lima

Diretor-Geral do Arquivo Nacional

Jaime Antunes da Silva

Coordenadora-Geral de Acesso e Difusão Documental

Maria Aparecida Silveira Torres

Coordenadora de Pesquisa e Difusão do Acervo

Maria Elizabeth Brêa Monteiro

Editora

Carla Lopes

Conselho Editorial

Jaime Antunes da Silva, Maria Aparecida Silveira Torres, Carmen Tereza Coelho Moreno, Maria Elizabeth Brêa Monteiro, Maria Esperança de Resende, Maria Izabel de Oliveira, Marilena Leite Paes, Mauro Domingues de Sá, Mauro Lerner Markowski, Renato Diniz, Antônio Carlos Valério, Valéria Maria Morse Alves e Wanda de Cassia Santos Ribeiro

Conselho Consultivo

Ana Maria Camargo, Angela Maria de Castro Gomes, Boris Kossoy, Célia Maria Costa, Elizabeth Carvalho, Francisco Falcon, Helena Ferrez, Helena Corrêa Machado, Heloísa Liberalli Belotto, Ilmar Rohloff, Jaime Spinelli, Joaquim Marçal, José Carlos Avelar, José Sebastião Witter, Léa de Aquino, Lena Vânia Pinheiro, Margarida de Souza Neves, Maria Inez Turazzi, Marilena Leite Paes, Regina Maria Wanderley e Solange Zúñiga

Preparação de Originais e Revisão

José Claudio Mattar

Pesquisa Bibliográfica, Resumos e Abstracts

José Claudio Mattar

Projeto Gráfico

André Villas Boas

Editoração Eletrônica, Ilustração e Capa

Judith Vieira

Pesquisa de Imagens

Carla Lopes

Digitalização de Imagens

Flávio Ferreira Lopes

Acervo: revista do Arquivo Nacional. —
v. 22 n. 2 (jul./dez. 2009). — Rio de Janeiro:
Arquivo Nacional, 2009.
v.22; 26 cm

Semestral

Cada número possui um tema distinto

ISSN 0102-700-X

1. O Negro na Sociedade Contemporânea - Brasil -

I. Arquivo Nacional

CDD 981

S U M Á R I O

Apresentação

5

Entrevista com Abdias Nascimento

15

Feminismo Negro: Mulheres Negras e Poder

Um enfoque contra-hegemônico sobre gênero

Ana Maria Felipe

29

Negrume Multicor

Arte, África e Brasil para além de raça e etnia

Roberto Conduru

45

Desigualdades Étnico-Raciais nos 120 Anos da República Brasileira

Gilberto Palmares

57

A Publicidade no Banco dos Réus

Juliana Santos Botelho

77

Literatura Afro-Brasileira

Elementos para uma conceituação

Eduardo de Assis Duarte

91

Racismo Ambiental na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo

Ronaldo Senra, Samuel Borges de Oliveira Júnior, Herman Hudson de Oliveira e

Michèle Sato

105

O Protagonismo Negro

O movimento negro na luta por uma educação antirracista

Cláudia Regina de Paula

121

As Comunidades Religiosas Negras do Rio de Janeiro

De suas origens à atualidade

José Flávio Pessoa de Barros

131

Oásis e Desertos no Brasil

Da Frente Negra Brasileira aos congressos nacionais
sobre a temática afro-brasileira e negra

Arlison dos Santos Gomes

147

A África Brasileira

População e territorialidade

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

165

Samba de Coco é Brincadeira e Arte

Magdalena Almeida

181

Perfil Institucional

Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)

Lívio Sansone

189

Resenha

Cenas de Gente Negra

Os 25 anos do movimento negro no Brasil

Angélica Basthi

203

Bibliografia

A P R E S E N T A Ç Ã O

Neste número da revista *Acervo* procuramos oferecer uma visão da trajetória de negras e negros, de forma individual ou coletiva, em lutas pelo pleno respeito e reconhecimento às contribuições materiais e imateriais que definem essências do povo brasileiro, e por condições igualitárias na sociedade, para a criação de ações afirmativas em busca de políticas públicas com práticas de direitos humanos e de valorização da diversidade.

O movimento abolicionista que vinha em uma linha histórica de negociações e conquistas pela liberdade dos escravizados culminou em 1888 com a Abolição da escravatura, mas apenas iniciando o processo de incorporação social do grande contingente dos libertos. Em 1889, a República é proclamada e sobre novas relações políticas podia-se acreditar em melhores condições para a progressão da cidadania, mas em 1910, a Revolta da Chibata, contra punições impostas com castigos físicos na Marinha brasileira, demonstra como o tratamento escravocrata perdurou na sociedade.

A revista *Acervo* toma o movimento negro na sua história em diversas faces, frentes e fases, com sua inegável importância, particularmente evidenciando a inexistência de uma democracia racial e promovendo a discussão étnico-racial na agenda política nacional, com efetivos resultados como a lei n. 10.639, de 2003, e o Estatuto da Igualdade Racial. A revista também apresenta em panorama o crescente vigor e profundidade dos estudos da cultura afro-brasileira nas universidades, instituições e grupos de pesquisa.

Entrevistamos Abdias Nascimento, professor, artista plástico, escritor, poeta, ator, dramaturgo, secretário de estado do Rio de Janeiro e senador, figura referencial do movimento negro que nos traz memórias, experiências e avaliações pelo privilegiado ponto de vista dos seus noventa e seis anos de idade.

A organização política das mulheres negras é examinada por Ana Felipe, que evidencia o poder do feminismo negro.

Roberto Conduru analisa o desdobramento contemporâneo da vertente delineada por ideias, propostas e obras de arte que relacionam África e Brasil.

Gilberto Palmares faz uma retrospectiva sobre a questão racial e a inclusão social do negro no Brasil desde a Abolição da escravidão (1888) até a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), em 2003.

A representação do negro na mídia, entre os anos de 1979 e 2005, marcada pela discriminação racial ao longo do processo histórico e político, é o estudo de Juliana Santos Botelho.

Eduardo de Assis Duarte discute um veio afro na literatura brasileira e a constituição de um público de leitores.

O Grupo Pesquisador em Educação Ambiental da Universidade Federal de Mato Grosso (GPEA/IE/UFMT) aborda a resistência quilombola, o racismo ambiental e a luta pela propriedade da terra na comunidade quilombola de Mata Cavalo (MT).

A partir da trajetória do movimento negro no cenário político nacional brasileiro, Cláudia Regina de Paula examina as estratégias para promover uma educação antirracista.

José Flávio Pessoa de Barros traça um painel dos caminhos percorridos pelas

diferentes religiões de matrizes africanas que moldaram culturalmente a cidade do Rio Janeiro.

A história da Frente Negra Brasileira, fundada em São Paulo, em 1931, e sua trajetória é o tema do artigo de Arilson dos Santos Gomes.

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos investiga os aspectos historiográficos e geográficos da formação e distribuição da população de matriz africana no território brasileiro.

Analisando o samba de coco, em Pernambuco, Magadalena Almeida identifica esta manifestação como patrimônio imaterial e cultural étnico brasileiro que se relaciona historicamente com os espaços onde é praticada.

A *Acervo* apresenta ainda o perfil institucional do Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, e do curso avançado em estudos étnico-raciais – Fábrica de Ideias, que realiza intercâmbio internacional sobre a temática.

Finalizamos esta edição com a resenha *Cenas de gente negra*, elaborada por Angélica Basthi, sobre o livro *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*, de Januário Garcia, que é um estudo histórico e fotográfico deste ativismo na maior nação afrodescendente do mundo.

Carla Lopes

Entrevista com Abdias Nascimento

Abdias Nascimento nasceu em Franca (SP), em 1914, em uma família coesa, carinhosa e organizada, porém pobre. Em 1929 diplomou-se em contabilidade pelo Ateneu Francano. Com 15 anos, alista-se no Exército e vai morar na capital paulista. Na década de 1930, engaja-se na Frente Negra Brasileira e luta contra a segregação racial. Prossegue na luta contra o racismo organizando o Congresso Afro-Campineiro em 1938. Funda, em 1944, o Teatro Experimental do Negro (TEN), entidade que patrocina a Convenção Nacional do Negro em 1945-1946. A Convenção propõe à Assembleia Nacional Constituinte de 1946 a inclusão de polí-

ticas públicas para a população afro-descendente e um dispositivo constitucional definindo a discriminação racial como crime de lesa-pátria.

À frente do TEN, Abdias organiza o I Congresso do Negro Brasileiro em 1950. Militante do antigo PTB, após o golpe de 1964 participa desde o exílio na formação do PDT. Já no Brasil, lidera em 1981 a criação da Secretaria do Movimento Negro do PDT.

Na qualidade de primeiro deputado federal afro-brasileiro a dedicar seu mandato à luta contra o racismo (1983-1987), apresenta projetos de lei definindo o racismo como crime e criando mecanismos

de ação compensatória para construir a verdadeira igualdade para os negros na sociedade brasileira. Como senador da República (1991, 1996-1999) continua essa linha de atuação. Em 1991, o governador Leonel Brizola o nomeia secretário de Defesa e Promoção das Populações Afro-Brasileiras do Estado do Rio de Janeiro (1991-1994). Mais tarde, é nomeado primeiro titular da Secretaria de Cidadania e Direitos Humanos do Estado do Rio de Janeiro (1999-2000).

Acervo. *O senhor nasceu 26 anos após a abolição da escravatura, o que pode ser considerado tecnicamente como uma geração após a abolição. Como foram sua infância e juventude?*

Abdias Nascimento. Minha avó Francelina e minha avó Ismênia haviam sido escravas. Francelina, a mãe de minha mãe, não aguentou com as marcas daquilo, ficou “variada da cabeça” e a internaram no famigerado Asilo Juqueri, no interior de São Paulo. Ela voltou para casa quando eu era adolescente. A avó Ismênia faleceu quando eu era bem pequeno. Minha infância foi cercada de amor numa família estável, e isso me preparou para a vida adulta. Minha mãe fazia tudo para nós nos educarmos e ir em frente, nos deu apoio e nos incentivou. Éramos pobres, mas havia comida porque ela criava galinhas e cultivava legumes no quintal, além de fazer e vender doces. Ela guardava um conhecimento muito grande de ervas de uso medicinal, e as pessoas da cidade se consulta-

vam com ela. Uma lembrança que guardo é do Engenho Queimado, uma comunidade de negras e negros que lavavam roupa por encomenda. Lembro-me daquelas senhoras negras, vestidas de branco, que vinham em procissão à cidade carregando as encomendas de roupa lavada sobre as cabeças. Nós tínhamos uma vivência rural também, porque minha mãe ia às fazendas como ama de leite e muitas vezes nos levava. Assim, a gente vivia aquele momento de substituição da mão de obra negra escravizada por trabalhadores brancos, imigrantes europeus. Na verdade, para o negro pouco mudou com o fim da escravatura.

Acervo. *Nesta fase da vida (infância e juventude) o senhor já percebia a condição social do negro brasileiro?*

Abdias Nascimento. Nas fazendas que visitávamos, praticamente todos os negros que existiam, homens e mulheres, eram crias, filhos, netos e ex-escravos que trabalhavam em serviços domésticos. Havia assimilado a cultura do branco. É provável que não tivessem interesse pelas suas origens, pela cultura africana. Não se chamavam eles como escravos, mas a estrutura do regime escravocrata ficava mantida ali, como se fosse imutável. Eu me irritava às vezes, mesmo criança, com o eterno paternalismo do branco brasileiro. Evidentemente, eu não o identificava dessa forma, não tinha capacidade para analisar assim, mas eu sentia que havia algo errado naquelas atitudes. Quando eu e

meus irmãos ganhávamos presentes de algum desses fazendeiros, por exemplo, eu não me sentia bem, fechava a cara. Acho que, de forma instintiva, eu percebia aquilo como um cala-a-boca.

Acervo. *Houve um marco vivencial em que pela primeira vez se compreendeu o que seria injustiça ou preconceito racial? Como isto o impactou e qual foi a sua reação?*

Abdias Nascimento. O episódio mais marcante envolveu minha mãe, uma vizinha e um colega do grupo escolar onde eu estudava na minha infância lá em Franca, o Felisbino. Ele era órfão, o coitadinho, e vivia perambulando pela rua, contando com uma ou outra pessoa para lhe dar um prato de comida. Um dia, uma vizinha branca nossa resolveu lhe dar uma surra tremenda. A minha mãe, que era uma pessoa muito meiga, cresceu com raiva e foi enfrentar a mulher, arancando o menino das mãos dela. As palavras de minha mãe, a atitude dela, foram a minha primeira lição de solidariedade racial, a primeira lição de pan-africanismo, que recebi ainda menino.

Depois, com o incentivo de minha mãe, eu estudei muito e me formei em contabilidade ainda adolescente. Ofereceram-me um emprego em uma fazenda, onde eu iria, aos 14 anos, ganhar mais que a maioria dos adultos de minha família e vizinhança. Combinamos o dia de eles irem me buscar para me levar à fazenda. No dia, chegou uma carroça carregada com galinhas, cabras e suprimentos que haviam comprado na cidade. E me mandaram

subir lá atrás, na traseira, junto com as galinhas e as cabras. Eu me recusei, afinal estava sendo contratado para o cargo de auxiliar de guarda-livros, cuja função era a de dar conta de toda a escrituração comercial do estabelecimento. Não iria me submeter a esse tipo de tratamento. Desisti na mesma hora do tal emprego. Minha família ficou atônita.

Acervo. *De Franca, sua cidade natal, qual o seu caminho ao encontro do ativismo?*

Abdias Nascimento. Saí de Franca me alistando no Exército. Era a maneira de ir à capital e começar uma vida nova. Minha mãe era amiga de muitas pessoas de influência na cidade, fregueses dos doces que ela fazia ou clientes dos seus tratamentos fitoterápicos. Um deles, o então secretário da Prefeitura ou da Câmara de Vereadores de Franca, Antônio Constantino, me deu um encaminhamento e fui a São Paulo para ser soldado. Só havia visitado a capital em uma outra ocasião, em 1927. Eu fazia parte de uma delegação de jovens atletas de Franca aos jogos estaduais ligados à campanha política de Júlio Prestes. Tinha treze anos e corria a prova de cem metros. Naquela época, uma das mais prestigiadas instituições do município de São Paulo era a sua Guarda Civil, e era de Franca o seu fundador e diretor, Antônio Pereira Lima. Um orgulho de nossa cidade. A seu convite, a delegação francana foi assistir um desfile dessa Guarda Civil, e eu fiquei estarecido: todos os seus integrantes eram brancos, louros de olhos azuis; não

havia um negro sequer no meio daquela força municipal. Acontece que o senhor Antônio Pereira Lima era nosso vizinho e cliente de minha mãe. Naquele tempo não havia telefone, e os poderosos quando queriam se comunicar mandavam um “moleque de recado”. Eu e meus irmãos levamos e entregamos muito recado do fundador da Guarda Civil do Município de São Paulo. Tentei saber com ele a razão daquela exclusão dos negros nos quadros da guarda, e ele evidentemente tentou me enrolar numa conversa mole. Mas quem era eu para interpelar um homem poderoso assim? Conversava era com minha mãe sobre o assunto, e ela ficava indignada também, pois era amiga daquele homem; como é que ele poderia sustentar uma atitude dessas? Mais tarde, já na capital, participei de outras iniciativas em relação a essa exclusão dos negros da Guarda Civil, e, finalmente, a Frente Negra Brasileira conseguiu um posicionamento oficial das autoridades sobre o assunto, supostamente acabando com a discriminação.

Acervo. *Qual o primeiro passo da sua atuação política e social, qualquer que seja ela? Qual foi a sua primeira manifestação ou participação ativista?*

Abdias Nascimento. Eu era um soldado do Exército, e lá era proibido qualquer tipo de ativismo político. Mas dentro do quartel havia muita inquietação, afinal éramos jovens procurando um rumo. Participei de um grupo que publicou e distribuiu um jornal, um panfleto

chamado *Lanterna Vermelha*. E às vezes participava de atos públicos da Frente Negra Brasileira. Mas não podia participar de forma efetiva ou regular por ser soldado do Exército.

Conheci nas fileiras do Exército Sebastião Rodrigues Alves, grande amigo de toda a vida. Apesar de qualquer proibição, nós não aceitávamos a discriminação e saíamos quebrando bares e barbearias, entre outras coisas, como protesto inútil de dois jovens ousados.

Fui excluído do Exército por causa de um desses incidentes em que eu e Rodrigues Alves reagimos contra o racismo – no caso, não queriam nos deixar entrar numa boate. Depois disso, em 1938, eu, Aguinaldo Camargo e Geraldo Campos de Oliveira puxamos a organização do Congresso Afro-Campineiro. Já me dedicava à luta contra o racismo.

Acervo. *Publicamente a percepção da sua atuação começa pelo Teatro Experimental do Negro (TEN). Como e por que ele se formou?*

Abdias Nascimento. Foi no Teatro Municipal de Lima, no Peru, que assisti a uma apresentação da peça *O imperador Jones*, do grande dramaturgo norte-americano Eugene O’Neill, em que Brutus Jones, o principal personagem, um negro, era representado por um ator branco argentino, Hugo d’Evieri, pintado de preto. Da minha indignação diante daquele espetáculo, que apenas refletia o procedimento “normal” no teatro ocidental – um proce-

dimento racista –, nasceu a vontade de criar um teatro negro. Depois, passei um ano em Buenos Aires, onde participei dos espetáculos abertos do *Teatro del Pueblo*. Era uma riqueza enorme, porque os espetáculos eram acompanhados de sessões onde se discutia a dramaturgia e as questões estéticas e políticas envolvidas nas apresentações. Foi uma grande escola para mim, uma verdadeira formação teatral. Já me sentia pronto para fundar o meu teatro negro.

Mas na minha volta ao Brasil eu fui preso. Havia sido condenado à revelia, quando estava fora do país, por causa daquele mesmo incidente de recusa à discriminação racial, e fui cumprir pena na Penitenciária do Carandiru. Lá criei minha primeira iniciativa teatral, o Teatro do Sentenciado, junto com outros presos e com o apoio e incentivo do então diretor da penitenciária, um médico e homem culto chamado Flamínio Fávero. Só quando saí da prisão pude, finalmente, levar à frente a minha intenção e criar o Teatro Experimental do Negro no Rio de Janeiro.

Acervo. *O que o TEN gerou? E como artisticamente o TEN se relacionou no meio cultural?*

Abdias Nascimento. O TEN formou o primeiro grupo de artistas, atrizes e atores negros, assim rompendo a barreira de cor no teatro brasileiro. Antes do TEN, os negros não pisavam no Teatro Municipal a não ser para fazer faxina! Além disso, o TEN incentivou a criação de uma literatura dramática que tratasse com os

temas e conflitos que surgem da experiência histórica e humana dos africanos e seus descendentes no Brasil. Nelson Rodrigues escreveu uma peça para nós, *Anjo negro*, e outros autores como Rosário Fusco e Lúcio Cardoso também. O TEN publicou uma antologia chamada *Dramas para negros e prólogo para brancos* (1961). Fundamentalmente, o TEN propunha-se a resgatar, no Brasil, os valores da cultura negro-africana, degradados e negados pela violência da cultura branco-europeia; propunha-se à valorização social do negro através da educação, da cultura e da arte.

Teríamos que agir urgentemente em duas frentes: promover, de um lado, a denúncia do racismo e uma ação de valorização da estética negra e, por outro lado, fazer com que o próprio negro tomasse consciência da situação social em que estava inserido. Foi nesse sentido que realizamos a Convenção Nacional do Negro, em 1945, cujo *Manifesto à nação brasileira* embasou a proposta de legislação antirracista e de políticas positivas apresentada à Assembleia Nacional Constituinte de 1946. O I Congresso do Negro Brasileiro, que o TEN realizou em 1950, foi outro marco dessa busca de conscientização e organização política por parte do TEN.

Quanto à afirmação artística do TEN no meio cultural, não há dúvida de sua seriedade e competência. Basta para constatar esse fato ler as crônicas e críticas da época a respeito de nosso trabalho. Havia um grande ceticismo em

torno da proposta, gerado pelo próprio preconceito, e muitas vezes a crítica se espantava com a qualidade artística de nossas produções. Reunimos várias resenhas e críticas no livro *Teatro Experimental do Negro: testemunhos* (1966), compondo um retrato da repercussão de nossos trabalhos no meio cultural da época. Alguns dos mais destacados artistas plásticos brasileiros colaboraram conosco como voluntários. Santa Rosa, Enrico Bianco e Anísio Medeiros criaram cenários para nossas peças, e muitos outros do projeto Museu de Arte Negra a partir de 1950.

Acervo. *A partir do trabalho do TEN qual foi sua atuação como liderança ativista?*

Abdias Nascimento. Minha atuação sempre teve uma dupla conotação, cultural e política (política no sentido mais amplo da palavra). Aliás, para mim essas esferas são dimensões da mesma iniciativa, que é a defesa e promoção dos direitos e da cultura da população de origem africana. Então meu trabalho como ativista se ligava ao cenário artístico e vice-versa; eram diferentes expressões da mesma coisa. No caso da política, no jornal *Quilombo* do TEN eu escrevia editoriais sobre a necessidade de o negro atuar na política como candidato e não mais apenas como cabo eleitoral dos outros. *Quilombo* abria suas páginas a todos os candidatos negros, de qualquer partido.

Acervo. *Mestre Abdias, neste percurso como o senhor se integrou à vida político-partidária? Qual foi o cenário po-*

lítico no seu mandato como deputado federal? E depois como era o cenário quando foi senador?

Abdias Nascimento. Nesse início, nas décadas de 1940, 1950 e 1960, minhas candidaturas foram sempre preteridas ou esvaziadas por alguma desculpa burocrática. Fui candidato a vereador, uma vez, com o lema “Não vote em branco, vote no negro Abdias”. Na histórica ocasião em que Leonel de Moura Brizola se elegeu deputado federal com um terço dos votos do estado da Guanabara, maior votação da história política do Brasil em 1962, eu me candidatei a deputado estadual e pela primeira vez me senti realmente identificado com a proposta de um partido político. O PTB de João Goulart e de Brizola tinha tudo a ver com minha orientação política, embora a questão racial ainda não ganhasse ressonância. Mais tarde, ainda no exílio, ao reorganizar o antigo PTB, a Carta de Lisboa afirmava o compromisso do partido “com a causa da população negra”. Isto foi resultado de nossas conversas com Brizola em Nova Iorque, em companhia do cientista político Clóvis Brigagão. No Brasil, já no período da anistia e da redemocratização, o PDT consolidaria esse compromisso como prioridade de seu programa político. Dentro do partido, os próprios negros organizaram a sua Secretaria do Movimento Negro, fato inédito na vida partidária brasileira. E o governador Brizola concretizou essa prioridade ao compreender e agir de acordo com a ne-

cessidade de incluir negros em seu secretariado de governo, bem como nas suas listas de candidatos a cargos eletivos. O PDT elegeu dois governadores negros, Alceu Collares (RS) e Albuíno Azeredo (ES), e deu posse aos primeiros secretários de estado negros, Carlos Magno de Nazareth Cerqueira, Carlos Alberto de Oliveira Caó e Edialda Salgado do Nascimento, no governo de Leonel Brizola no Rio de Janeiro (1983-1987).

Quando exerci o mandato de deputado federal (1983-1986), eu era o único negro assumido no Congresso e dedicava o mandato à defesa dos direitos humanos e civis da população negra. Ainda prevalecia, na esquerda daquela época, a ideia de que as questões sociais específicas, como a racial e a de gênero, eram inoportunas e politicamente equivocadas porque dividiriam e enfraqueceriam a luta do proletariado contra a exploração econômica e de classe. Deputados de esquerda e de direita me apartavam anunciando a ausência do “problema racial” no Brasil e às vezes até invocando, como prova disto, o carinho deles por suas amas de leite negras. Poucos se solidarizavam comigo.

Quando assumi o mandato de senador em 1991, essa situação havia mudado um pouco. Na Constituinte de 1988, havia três deputados negros comprometidos com a causa: Caó (PDT-RJ), Benedita da Silva (PT-RJ) e Paulo Paim (PT-RS). E em 1994 duas mulheres negras assumiram seus mandatos no Senado: Marina

Silva (PT-AC) e Benedita da Silva (PT-RJ). A questão racial ficou mais em evidência a partir de 1995, tricentenário da imortalidade de Zumbi dos Palmares, e no contexto da III Conferência Mundial Contra o Racismo (2001). A participação do Brasil nessa Conferência foi um marco importante, e desde então houve vários avanços. Hoje, existe a Frente Parlamentar pela Igualdade Racial, uma reunião de senadores e deputados dedicada à proposição de políticas públicas como o Estatuto da Igualdade Racial e a lei n. 10.639/2003.

Resumindo: quando cheguei à Câmara como deputado pelo PDT, não me deixavam falar, queriam cortar a minha palavra, achavam que eu falava inverdades absurdas. Depois de anos passados fazendo a minha pregação, juntavam-se outras vozes a minha e até recebia o aval dos senadores aos meus projetos de lei. A sociedade vem mudando, à medida que a gente bate, bate, bate na mesma tecla. É verdade que é assim aos pouquinhos, mas é um processo irreversível.

Acervo. *Durante o período do seu exílio, o senhor teve uma experiência e atuação internacional, com relações com o Movimento Pan-Africano. Como foi esta experiência? O que lhe trouxe de novo aquele momento? O que o senhor levou da vivência brasileira das lutas pelos direitos humanos e igualdade racial para estes interlocutores?*

Abdias Nascimento. Essa experiência internacional foi um desdobramento na-

tural de minha atuação e experiência aqui no Brasil. O grupo do TEN era talvez a única voz no Brasil a defender e divulgar a ideia da *negritude* de Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Leon Gontran Damas, uma linha de ação poética e política que lutava pela independência dos países africanos, contra o colonialismo e pelo respeito à cultura e à dignidade humana dos africanos e seus descendentes. Nos Estados Unidos, eu me identificava com a corrente de pensamento parecida a essa. Além dos que adotavam essa linha de ação, havia os negros de “linha correta” marxista, e havia os mais conservadores, liberais democratas. Eu tive boas relações com todas essas correntes, porque a luta pelos direitos da população negra nos unia, mas me identificava mais com o que na época se chamava nacionalismo negro e hoje se identifica como a linha do pensamento afrocentrado. No VI Congresso Pan-Africano, que se realizou em Dar-es-Salaam, em 1974, o conflito entre essa linha e a marxista-leninista se caracterizou de forma nítida. Intelectuais do Caribe, opositores aos governos locais (de direita e de esquerda), foram excluídos do encontro e prevaleceu a linha socialista que proclamava a ascendência da luta de classes sobre qualquer outra consideração. Esse cenário nós já havíamos vivido no Brasil, quando a esquerda “democrática” se recusava a reconhecer a legitimidade de nossas demandas. Hoje, com a evolução do movimento negro internacional na direção de uma ação e de um

pensamento independentes, é fácil constatar que a nossa posição prevaleceu e se desenvolveu ao longo do tempo.

Acervo. *Como foi sua descoberta pessoal como artista plástico?*

Abdias Nascimento. O I Congresso do Negro Brasileiro votou uma resolução sobre a necessidade de haver um museu de arte negra para estudar e mostrar a nítida, porém ocultada, ligação entre a arte negra e a arte moderna ocidental expressa na arte contemporânea no Brasil. O TEN assumiu o projeto e eu me tornei curador dessa coleção. Junto com Guerreiro Ramos, Ironides Rodrigues e outros do TEN realizamos um trabalho extenso com as artes plásticas, em que tiveram e ainda têm destaque o escultor José Heitor e o pintor Sebastião Januário. A coleção hoje se encontra sob a guarda do Ipeafro, Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros, que fundei ao voltar do exílio. O Ipeafro realizou uma mostra importante aqui no Arquivo Nacional, nos anos de 2004 e 2005.

Na época da inauguração da primeira exposição da coleção do projeto Museu de Arte Negra, que realizamos no Museu da Imagem e do Som em 1968, Efraim Tomás Bó, meu amigo e companheiro da Santa Hermandad Orquídea, me fez um desafio: “Abdias, você que tanto trabalha com as obras dos outros, por que não cria suas próprias pinturas?” A partir desse momento, comecei a desenvolver minha pintura. Mas ela realmente passou a ter vida própria na década de 1970, nos

Estados Unidos, onde fiz várias exposições em galerias, museus e universidades em diversas regiões do país.

Acervo. *E como foi fazendo a sua coleção de obras de arte? E do que se compõe o seu acervo?*

Abdias Nascimento. As obras chegavam, a maioria delas doadas por iniciativa dos próprios artistas, que conheciam o nosso trabalho e colaboravam. Temos telas de pintura em diversos tamanhos, obras em papel (desenhos e gravuras) e esculturas. São aproximadamente 450 obras de outros autores e 160 minhas. A coleção contém obras criadas por alguns dos mais importantes artistas contemporâneos no Brasil, entre eles Bess, Darel, Volpi, Lóio Pérsio, Ivan Serpa, Aldemir Martins, Ana Letícia, Nêlson Nóbrega, Iberê Camargo, Manabu Mabe, Fayga Ostrower, para mencionar apenas alguns.

Acervo. *Estão fazendo vinte anos da libertação de Nelson Mandela. Como as lideranças políticas brasileiras se representaram nesta luta?*

Abdias Nascimento. A esquerda brasileira não se preocupava muito com essa questão. Em 1982, foi o Ipeafro que trouxe ao Brasil, pela primeira vez, uma representação do Congresso Nacional Africano da África do Sul. O Ipeafro realizou em 1984 um seminário internacional sobre a luta da Namíbia por sua independência, com a presença de um representante da SWAPO, também uma iniciativa inédita até então no Brasil. Na Câmara

dos Deputados, na qualidade de integrante da Comissão de Relações Exteriores, eu propus e vários deputados assinaram uma moção de rompimento das relações diplomáticas e econômicas com o regime do *Apartheid*. Em 1988, Benedita da Silva levou essa proposta à Constituinte. Mas a proposta não vingou.

Acervo. *Em 1991, o senhor ficou à frente da Secretaria Extraordinária de Defesa e Promoção das Populações Negras (Sedepron). Já havia alguma secretaria com esta missão no Brasil, seja na esfera municipal ou estadual? Em que contexto político foi criada a secretaria? Como foi sua gestão?*

Abdias Nascimento. A criação da Sedepron foi um ato de coragem que demonstrou como o governador Leonel Brizola tinha uma compreensão da questão racial inédita entre os políticos de grande expressão nacional. Brizola criou o primeiro órgão de primeiro escalão com a missão de formular e executar políticas públicas de igualdade racial. Essa ideia era muito ousada na época, pois só existiam até aquele momento órgãos consultivos, conselhos e assessorias. Pouco depois da Sedepron, foi criada a Secretaria Municipal de Assuntos da População Negra de Belo Horizonte, cuja secretária foi a brava ativista Diva Moreira. A Sedepron realizou várias iniciativas, como o curso Sankofa de preparação de educadores e o I Fórum Estadual sobre o Ensino da História Africana na Escola Pública (1991), realizados em conjunto com o Ipeafro. A

Sedepron levou essas iniciativas a diversos municípios do interior do estado. Também idealizou o projeto Força Jovem de preparação de jovens para o mercado de trabalho e propôs a criação da Delegacia Especializada em Crimes de Racismo e Discriminação, primeira iniciativa dessa natureza no país. O governador Nilo Batista inaugurou a delegacia, localizada no coração do Centro do Rio de Janeiro, mas o governo posterior o desativou. A Sedepron tomou outras iniciativas, mas ela teve o mesmo destino que essa delegacia: ao tomar posse, o próximo governo extinguiu a Sedepron.

Acervo. *A lei n. 10.639, de 2003, que institui a obrigatoriedade do ensino da história africana e da cultura afro-brasileira nos currículos escolares, é uma grande conquista para o cidadão brasileiro na sua compreensão de nação, mas com sete anos de vigência vemos, na prática, lacunas na sua implementação. Qual o passo efetivo que o senhor pensa que se deve dar para a completa adoção desses conteúdos nos currículos disciplinares?*

Abdias Nascimento. Precisamos desvincular a imagem do afro-descendente da condição escrava. No Brasil, as palavras “escravo” e “negro” ainda são sinônimos, o que revela o quanto essa ligação penetra fundo na consciência coletiva nacional. Parece uma sugestão pequena, modesta, talvez ingênua, mas é o que me ocorre com mais urgência. E efetivamente é muito mais complexo do que pode parecer. Agora, para a completa

adoção desses conteúdos não há um só passo efetivo, depende de nossa ação em todos os campos, junto às escolas, aos educadores e às secretarias de educação municipais e estaduais, junto às universidades e faculdades de licenciatura e pedagogia, enfim... precisamos de uma ação ampla, intensa e a longo prazo.

Acervo. *Mestre Abdias, o Estatuto da Igualdade Racial foi aprovado em 2009 entre comemorações, críticas e reações. Qual o futuro que o senhor projeta para a igualdade racial no Brasil?*

Abdias Nascimento. Como vemos com a lei n. 10.639, de 2003, é mais difícil implantar e efetivar a execução da lei do que fazê-la tramitar e ser aprovada. O mesmo valerá para o Estatuto da Igualdade Racial. Mas com isso não quero dizer que não vale a pena tê-lo aprovado. Vale sim, como arma de luta na demanda por sua efetivação.

Acervo. *Dos seus 96 anos de idade, da sua trajetória, percepções e visão histórica qual é o possível destino para a maior nação afro-descendente, o Brasil?*

Abdias Nascimento. O negro neste país está acordado, alerta, e vai continuar sua luta sempre. Isto é um processo irreversível! Espero que o Brasil tenha a sensatez de ouvir-lhe os gritos em vez de se fazer de surdo. O negro no Brasil é maioria, e democraticamente no futuro deve assumir a direção do país! É só uma questão de tempo e de aprimoramento das instituições democráticas.

Ana Maria Felipe

Pós-graduada em Filosofia da Ciência. Coordenadora de Memória Lélia Gonzalez.
Presidente da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF).

Feminismo Negro: Mulheres Negras e Poder

Um enfoque contra-hegemônico sobre gênero



O artigo expõe fundamentos para uma contra-hegemonia de gênero (com foco racial), identificando as mulheres negras como mulheres de poder. Mostra esse poder na cultura oral e na constituição das sociedades

femininas. Trata do aparecimento do feminismo negro brasileiro; dos avanços das mulheres negras na organização política e na apropriação de conhecimento e aponta metas alcançadas de modo gradual, se consideramos a intensidade da luta.

Palavras-chave: continente africano; cultura oral; djeli; feminismo negro; griot; sociedades femininas.

The article shows principles to understand gender (in a racial focus) in an anti-hegemonic way, identifying black women as women of power. It shows that power is in oral culture and in the constitution of the feminine societies. It relates how Brazilian black feminism emerged, how black women grew up in policy and in knowledge appropriation and indicates goals that are being reached, in a gradual way, if we consider the intensity of the struggle.

Keywords: African continent; black feminism; djeli; female societies; griot; oral culture.

Dedico este artigo, *desde 1931*, para Mãe Beata de Iyemonjá.¹ Ìyálòrìsà Ilé Omiojúàró (RJ); *desde 1925*, para Mãe Stella de Oxossi.² Ìyá Odé Kayode. Ilé Axé Opo Afonjá (BA).

INTRODUÇÃO

A iniciativa deste artigo sobre mulheres negras, o qual busca um enfoque contra-hegemônico, está na linha direta da superação de todo e qualquer tipo de violência que é praticada sistematicamente

contra as mulheres. E, como temos aprendido ao longo dos anos, falar em condição de exclusão e de violência para as mulheres implica, por inferência direta, saber das mulheres negras em pior situação! Situação que se evidencia na discriminação salarial; na não oportunidade em cargos gerenciais; no grande número de mulheres no trabalho informal, sem garantias de qualquer condição de bem-estar atual ou futuro; chegando a ocorrências de assédio moral, sexual, de agressões e violências de toda ordem, incluindo o estupro e o aumento da incidência de doenças sexualmente transmissíveis e da Aids; além do estigma da idade e da “boa” aparência e tantos mais que continuam a excluir as mulheres negras, submetidas a um racismo institucional.³

A proposta de enfoque contra-hegemônico é a de, em caráter introdutório, pontuar a importância das mulheres, desde a África, como sendo aquelas que constituem culturas e valores que vão permanecer no fluir da realidade histórica do ser humano, naquilo que é mais significativo.

O sistema de poder, envolvendo a política, a economia, a sociologia, cria mecanismos de controle da saúde, da escola, da cidade, das mentes, no sentido de encobrir cada vez mais a importância das mulheres negras. De nossa parte, vamos continuar estudando e falando, transmitindo ou ensinando (quando necessário) para evidenciar que a realidade “não é assim como lhe parece”, parafraseando

o escritor e prêmio Nobel de Literatura, Luigi Pirandello.

Para o corte contra-hegemônico, vamos tratar basicamente de dois aspectos a que o poder instituído (incluindo a Academia) tem aversão: a cultura oral e as sociedades femininas.

A CULTURA ORAL

Sociedade de cultura oral é aquela baseada no legado dos antepassados. Esse legado, que está presente permanentemente em cada grupo, sustenta o modo como todos os grupos humanos antigos edificam uma “cosmovisão” para entender e explicar suas vidas, convicções, valores e comportamento.

Na África antiga, a cultura oral foi transmitida pelo “djeli” (na língua do Mali) ou “griot” (do francês), como depositário de tradição e memória do coletivo.⁴ Modernamente, e levando em conta a realidade de culturas ou práticas matrilineares, concebemos que “griot”⁵ pode ser um homem ou uma mulher, aquele/a que é o/a ancião/anciã do grupo. Nesse sentido, é necessário considerar que as sociedades baseadas na cultura oral valorizam as pessoas idosas porque elas sabem a respeito de tudo sobre o grupo. Elas adquiriram sabedoria, enquanto os mais jovens estão a caminho dessa possibilidade.

“Griots” não são “contadores de histórias” (como aparenta em algumas traduções, numa perspectiva ocidental), mas

contam histórias de tradições, declamam poesias e repetem ou criam provérbios para ilustrar ou rememorar valores, comportamentos, conhecimentos, fatos, fenômenos, personalidades, como fazer (o saber fazer; *know-how*) e assim por diante, pois na cultura oral todos os aspectos que dizem respeito ao conhecimento local devem ser mantidos na mente bem como nas histórias, nos poemas e provérbios, nos contos épicos, nas

canções. Todos são formas muito fáceis de apreender as lições do grupo.

Nesse contexto, a memória tem função de destaque, não apenas para escutar-memorizar, mas para entender, aceitando e assimilando, para levar adiante. Na cultura oral, a mente não significa apenas razão ou lógica, mas razão, lógica, envolvimento, sentimento, emoção, que formam um complexo chamado “memória de



Cerimônia religiosa em Daomé. Máscaras geledê transportadas pelos nativos

antepassado". Assim, memória não é um simples registro do qual se pode lançar mão para recordar algum fato ou evento. É ela que constitui as sociedades antigas e, igualmente, constitui os membros dessas sociedades. A memória agrega conhecimento, compreensão, sentimentos e valores que uma pessoa leva na mente, no coração e na alma. E, nesse contexto, a linguagem tem uma significação (real) que se apresenta na vida real.

No Mali, "griot" é chamado "djeli" que significa literalmente "sangue" porque ele é, para a sociedade, o que o sangue é para o corpo. No Níger superior (Guiné), o "griot" é nomeado "Bélen-Tigi", o "o guardião da palavra". De fato o "griot" é a garantia para a sobrevivência do grupo, sendo, ao mesmo tempo, uma referência para qualquer assunto, para as pessoas locais.

No mundo moderno, teóricos fazem distinção entre sociedades alfabetizadas e não alfabetizadas (que usam ou não a escrita para anotar, preservar e rememorar). Mas é necessário observar que as sociedades não alfabetizadas, que usam a tradição oral, podem concentrar um grande número de significados em uma única poesia ou conto, sem usar argumentos lógicos para manter a atenção da audiência. Pelo processo "de boca a boca", como dizemos no Brasil; ou *mouth-to-ear*; ou *la bouche à oreille*, as culturas orais oferecem, ao mesmo tempo, sentimento, compreensão, conhecimento, usando o poder da palavra e o

ritmo da fala, como se o coração falasse e mostrasse a alma do grupo.

Enquanto os grupos étnicos africanos antigos viviam em sociedades orais, as diferentes etnias se circunscreviam aos limites naturais dos espaços e das culturas (das culturas orais). E tudo o que dizia respeito à terra ganhava significado na cultura: rios, animais, o deserto, a floresta, as montanhas, enfim, tudo. Quando os europeus apareceram colonizando o continente africano (século XVI d.C.) – e para nosso enfoque ficar circunstanciado apenas no continente africano⁶ –, eles impuseram um modo novo de tratar a terra: a terra foi dividida em espaços formais (países) e este fenômeno provocou a "aproximação" de diferentes etnias ou separou um mesmo grupo étnico (uma parte do grupo para um país; outra parte para o outro). A organização política e tudo o que a nova ordem trouxe determinou para as pessoas uma outra visão de mundo. Assim, surgiu um sério conflito entre os dois modos de vida: o original (de cada grupo étnico) e o novo (colocado pelos franceses, portugueses, ingleses).

No século XXI, quando temos educação, notícias, cultura, negócio, filosofia e tudo mais baseado no modo alfabetizado (escrita) e em métodos científicos, é importante considerar a grande porcentagem de pessoas que só tiveram acesso a poucos anos de escola regular, ou nenhum. Até mesmo para pessoas que passaram muitos anos na educação formal, as escolas (via de regra) não prestam atenção

a valores culturais; especialmente ao tratar sobre negros e negras; sobre estudantes negros e negras.⁷ Há uma cultura de massa estabelecida no mundo que manipula psicologicamente as mentes na direção da globalização. Esta manipulação aumenta a cada dia, impregnando os veículos de comunicação, a produção da moda, as escolhas alimentares, a seleção de emprego e todas as esferas da vida humana, promovendo o esquecimento e o abandono das culturas (dos valores) originais.

As pessoas (até) falam em “cultura oral”, mas apenas para se referirem ao passado ou a pequenos grupos que (ainda) existem no planeta. Ouvir ainda é um modo importante de aprender, embora falar não seja o melhor modo de transmitir conhecimento, porque, no mundo moderno, as pessoas esqueceram o poder da palavra e, geralmente, as palavras são usadas num sentido comum (vulgar), sem compromisso, ou como dogma. Em todo caso, a cultura moderna alfabetizada não está dando a necessária atenção a esses sentidos primordiais de os seres humanos se conectarem com os outros e com a natureza (o entorno), constituindo o próprio significado da vida: do nascimento; da morte; dos matrimônios; da criação; das guerras; das calamidades.

Hoje, no século XXI, podemos perceber que a cultura oral continua presente na diáspora africana nas Américas: no candomblé (América do Sul); na *santeria*

(América Central); no *jazz*, *soul*, *blues* (América do Norte), para dar alguns exemplos. A sabedoria da África antiga permanece com negros e negras, no mundo inteiro, e continua colocando barreiras para a lógica e para o racionalismo deixados pela colonização europeia. Como um/a “griot” que protege a cultura e os valores dos africanos, a “alma” mantém o espírito da cultura oral entre negros/as do continente africano e negros da afrodiáspora,⁸ constituindo uma “visão de mundo” negra.

AS SOCIEDADES FEMININAS

Sociedades femininas são comunidades organizadas sob a regência de mulheres. Na origem, a mulher foi percebida como a constituição primordial do universo, como a Grande Mãe. Evidências históricas mostram que as culturas matriarcais precederam as patriarcais, em um mundo em que a conexão entre gravidez e sexo era desconhecida e as pessoas comparavam a vida humana com a vida da natureza. Do mesmo modo que a natureza era misteriosa e poderosa, assim era a mulher. As figuras femininas são símbolos típicos encontrados em comunidades matriarcais: no continente africano (na era que corresponde ao neolítico europeu); no sul das Índias americanas; na China pré-histórica; na Índia; no Islã; no cristianismo.

No mundo moderno, quando alguém fala sobre qualificação por gênero, as pessoas logo pensam em poder, hierarquia e

signos como foi imposto pelo colonialismo e pelo capitalismo. Mas, para entender o que são as sociedades femininas, é necessário mudar o foco. Gênero é um conceito construído socialmente. A biologia nem sempre foi usada para explicar ou para estabelecer as relações sociais, a subjetividade, o posicionamento do ser humano no grupo ou a hierarquia social. Para entender as sociedades femininas, temos que colocar a questão em termos de uma sistemática “visão de mundo” (um “sentido do mundo”, *worldsense*, como sugere Oyeronke Oyewumi⁹), não linear, sincrônica, em que masculino e feminino são igualmente fortes. Falar em sociedades femininas é falar em igualdade das relações entre masculino e feminino. No mundo moderno, as famílias crescem sob a influência das mulheres, embora a hierarquia e o poder social sejam tipicamente masculinos.

Se considerarmos a trajetória do passado para os tempos modernos, as deusas estão relacionadas à criação, fertilidade, fecundidade e agricultura. No Egito, a adoração à deusa Isis alcançou seu ápice no século IV a.C. e durou até o século VI d.C., quando os últimos templos foram fechados seguindo a adoção do patriarcado difundido pelo cristianismo. Encontramos rainhas por toda parte do continente africano, desde o início da história: Tiye – a rainha de Núbia de Kemet (Egito), século XV a.C.; Hatshepsut – a rainha de Kemet (Egito), século XV a.C.; Candace – a imperatriz da antiga Etiópia,

século IV a.C., que impediu que Alexandre o Grande invadisse a Etiópia; Makeda (assim denominada na tradição etíope, ou Bilqis, na tradição Islã) – a rainha de Sabá, século I a.C.; Cleópatra VII – a rainha de Kemet (Egito), século I a.C.; Nzinga Mbandi – a rainha de Matamba (Angola), século XVI d.C.; a rainha Amina de Zaria (Nigéria), século XVI d.C.; a rainha-mãe Yaa Asantewa (Costa do Ouro – Gana), século XIX d.C.

No século XXI, rainhas continuam a ser reconhecidas no continente africano, até mesmo em nações que são tradicionalmente patriarcais, como Oukwanyama, uma comunidade com cerca de 300 mil cidadãos, entre a Namíbia e Angola. A rainha Mwadinomho Martha Kristian Nelumbu fez sua fala¹⁰ de entronização no dia 12 de novembro de 2005 destacando pontos prioritários que desenhou para seu governo, no contexto político, buscando o realinhamento da população: resgate das lideranças locais, medidas severas contra o abuso de bebidas alcoólicas e contra a violência doméstica; atenção ao desenvolvimento das crianças e dos jovens para a continuidade da cultura, dentre outros.

Para entender uma fala de posse como a indicada, no contexto das culturas femininas africanas, faz-se necessário questionar certas categorias “estrangeiras”, porque elas podem distorcer a dinâmica de estruturação local e o modo de entender as sociedades.¹¹ Na cultura ioruba (sul da Nigéria), considerando a relevância

que tem para a afrodiáspora, não há nenhum substantivo equivalente para “mulher” ou “homem”; a única distinção possível é entre feminino e masculino. As mulheres não são impedidas de exercer o poder, até mesmo as mais pobres. O que conta no exercício do poder é a capacidade pessoal. A instituição da Ialodê¹² – Ìyálóde (rainha-mãe das nações) – destacou a importância das posições políticas da mulher na era pré-colonial. Recorrendo ao senso espiritual, os iorubas falam sobre “nossas mães” que são respeitadas por seus poderes espirituais e que estão representadas pelas *geledés* (ou *gelede*) – máscaras que ilustram o poder das mulheres, até mesmo em sociedades africanas distintas. As *geledés* honram e servem espiritualmente às mulheres-anciãs, às antepassadas e às divindades.

Pessoas que buscam sociedades femininas no mundo não só encontrarão esse tipo de organização na Antiguidade e no continente africano, como também na afrodiáspora, nos tempos atuais. O candomblé, no Brasil, e a *santeria*, na América Central, têm contribuições importantes para quem busca o espírito comunitário e a autoestima na celebração dos deuses e deusas da herança ioruba. As ialodês do candomblé são mulheres negras, mais velhas, que devem ser respeitadas como produtoras de conhecimento e como agentes transformadoras. Elas são símbolos de resistência para as estruturas sociais excludentes, contra a

dominação e o racismo. Entre essas mulheres, e para os ensinamentos que oferecem, as tradições orais permanecem como uma das principais possibilidades de falarem, terem voz, pois, sob o foco da exclusão, “a mulher negra não fala, ela é falada”.¹³

Os interesses de exploração que emergiram no mundo inteiro (depois do colonialismo e do capitalismo) e que seguem um pensamento linear, desejando colocar tudo sob controle masculino e sob uma lógica masculina, impõem às mulheres e à Terra Mãe as mesmas condições. Desde, pelo menos, o século XX, podem se verificar conexões entre a desvalorização da mulher e a destruição da natureza. Para as mulheres que estão lutando contra o poder masculino e excludente, lutar pela dignidade está na mesma linha de atuação da luta pela preservação da natureza. As percepções históricas e culturais que unem as mulheres e o planeta mostram que o contraste entre mulher e homem aproxima as mulheres da natureza, da ecologia e do questionamento sobre o uso que se faz da ciência. A natureza, as mulheres, além de negros e negras estão sob o mesmo domínio de poder. E, especialmente, as mulheres negras nas Américas e no continente africano estão lutando com vigor para transformar esse estado de coisas. A visão de futuro aumenta a responsabilidade com o sentido do futuro, e “sentido”, nesse caso, significa garantia de vida com igualdade. Sim-

ples assim: garantia de vida para todas e todos com “igual igualdade”.¹⁴ As mulheres negras compreendem que o desafio é o de implementar uma mudança efetiva a fim de trazer as descobertas da humanidade para uma comunidade maior, para o maior número de pessoas, incluindo masculino e feminino, e com um estilo de vida mais ecologicamente estruturado, mais sustentável e conectado à terra e à vida.

FEMINISMO NEGRO BRASILEIRO

O feminismo negro no Brasil surgiu no início dos anos de 1970, conforme o relato de uma de suas importantes articuladoras: Lélia Gonzalez. O início dessa década também é o período em que o movimento negro no Rio de Janeiro está se estruturando, inclusive em conexão com o movimento negro americano e os pensadores africanos. As mulheres negras estavam atuando na e para a formação do movimento negro com importante contribuição. Lélia Gonzalez fala, por exemplo, sobre a importância da atuação de Maria Beatriz Nascimento¹⁵ que, já desde 1972, se encontrava à frente da Semana Cultural Negra, realizada na Universidade Federal Fluminense (UFF), onde era professora. Junto com iniciativas como essa, aconteceram “históricos” encontros na Universidade Cândido Mendes do Rio de Janeiro que atraíram toda uma nova geração negra que ali passou a se reunir para discutir o racismo e suas práticas, enquanto modo de exclu-

são da comunidade negra. Lélia ressalta que um

fato da maior importância (comumente *esquecido* pelo próprio movimento negro), era justamente o da atuação das mulheres negras que, ao que parece, antes mesmo da existência de organizações do movimento de mulheres, reuniam-se para discutir o seu cotidiano, marcado, por um lado, pela discriminação racial e, por outro, pelo machismo não só dos homens brancos, mas dos próprios negros.

Assim, pela experiência histórica comum, o feminismo negro possui uma diferença específica em relação ao feminismo ocidental: a marca da solidariedade, como reflete Lélia Gonzalez.¹⁶

No mesmo texto, Lélia relata que

após sua reunião (de mulheres negras), aquelas mulheres: Beatriz (Nascimento), Marlene, Vera Mara, Joana, Alba, Judite, Stella, Lucia, Norma, Zumba, Alzira, Lísia e várias outras (eram cerca de vinte) juntavam-se a seus companheiros para a reunião ampliada (que chamavam de “grupão”), onde colocavam os resultados de sua discussão anterior, a fim de que o conjunto também refletisse sobre a condição da mulher negra.

Em 1975, a *articulação do feminismo negro brasileiro* aparece como *movimento de mulheres negras*. Em reunião de

feministas brancas na Associação Brasileira de Imprensa (ABI) para comemorar o Ano Internacional da Mulher, as mulheres negras compareceram e apresentaram “um documento onde caracterizavam a situação de opressão da mulher negra”.¹⁷ Nos anos seguintes, as mulheres negras dessa articulação inicial continuaram a atuar nas diferentes organizações que se criaram: Aqualtune, 1979; Luiza Mahin, 1980; Grupo de Mulheres Negras do Rio de Janeiro, 1982; NZINGA – Coletivo de Mulheres Negras, 1983. Lélia destaca que

sem jamais termos nos distanciados do MN (movimento negro), continuamos nosso trabalho de militantes no interior das organizações mistas a que pertencíamos (André Rebouças, IPCN, SINBA, MNU¹⁸ etc.), sem, no entanto, desistir da discussão de nossas questões específicas junto aos nossos companheiros que, muitas vezes, tentavam nos excluir do nível das decisões, delegando-nos tarefas mais “femininas”. Desnecessário dizer que o MN não deixava (e nem deixou ainda¹⁹) de reproduzir certas práticas originárias de ideologia dominante, sobretudo no que diz respeito ao sexismo, como já dissemos.

O movimento de mulheres negras aconteceu em todo o país, especialmente nas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Belo Horizonte, Salvador, Porto Alegre e Recife. Com certeza o “rufar dos tambo-

res” das capitais ecoou nas cidades vizinhas, para onde o movimento se espalhou, fazendo-se presente em todos os cantos do país.

Hoje em dia, passados mais de trinta anos, temos no país grande número de entidades de mulheres negras, trabalhando em seus projetos específicos (saúde; educação; cultura; eliminação da violência contra a mulher e a criança; empreendedorismo; trabalho decente e formação profissional; *Advocacy*²⁰; lésbi-



Um dos 28 orixás de Caribé

cas e todos os temas que dizem respeito às mulheres negras), mas com uma missão muito definida: a de colocarem fim às desigualdades de gênero e raça em todo e qualquer nível, em todo e qualquer lugar, em toda e qualquer situação.

Após mais de trinta anos de luta e monitoramento incessantes, apesar de os relatórios e pesquisas ainda mostrarem um hiato muito grande entre o dever ser e o ser, as entidades de mulheres negras ganharam apoio político e logístico (produção de materiais que facilitam o trabalho das instituições) – e algumas vezes apoio financeiro para projetos – com a estruturação, em nível federal, da Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres (SPM); secretarias de estado da mulher; secretarias municipais da mulher; delegacias especiais de atendimento à mulher – DEAMs – num trabalho coordenado e parceiro entre os municípios e o governo federal (através da SPM), que apóia técnica e financeiramente as iniciativas; centros de referência no atendimento à mulher em situação de violência; dentre outras iniciativas.

Devemos destacar a lei votada, sancionada, motivo de várias campanhas: a Lei Maria da Penha (n. 11.340, de 7 de agosto de 2006), que criou mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, obedecendo à Constituição Federal e respeitando convenções internacionais das quais o Brasil participou e com as quais pactuou. Ressaltamos, também, os diferentes temas que

são focados quando se discutem as relações de gênero, como, por exemplo, questões de cidadania, trabalho, políticas urbanas, inclusão social, redução das desigualdades entre mulheres e homens; organização e emancipação das mulheres; importância da posse da terra para o enfrentamento da feminização da pobreza, dentre outros. Outra proposta de relevo para a visibilidade das questões que afetam as mulheres é o desenvolvimento das campanhas levadas a público em nível federal, estaduais e municipais, como: “Mais mulheres no poder. Eu assumo esse compromisso”; “Homens unidos pelo fim da violência contra as mulheres”; “Viver sem violência. Direito das mulheres do campo e da floresta”.

E, para a especificidade das mulheres negras, juntemos a tudo isso, as articulações de SOS Racismo, de denúncia contra a intolerância religiosa, as coordenadorias, secretarias, superintendências, em níveis estaduais e municipais, de “políticas para a igualdade racial”, além da SEPPIR (Secretaria da Promoção de Políticas da Igualdade Racial), em nível federal. Destaque para o trabalho que vem sendo desenvolvido na área da saúde, também do nível federal ao municipal, sobre a saúde das mulheres negras, em parceria e por atuação direta das ONGs e de lideranças da área que promovem um monitoramento com a finalidade de provocar mudanças nos serviços públicos de saúde no que tange ao atendimento à mulher negra. Doenças prevalentes nas

mulheres negras vêm recebendo atenção e destaque em cartilhas, campanhas e iniciativas.²¹

À GUIA DE CONCLUSÃO: A
ESPERANÇA TAMBÉM É UMA
REALIZAÇÃO²²

Quando olhamos as questões das mulheres negras com foco acadêmico, constatamos pesquisas e análises a partir da perspectiva “possível” para as mulheres nas sociedades. Perspectivas essas que são estabelecidas em uma lógica ocidental: as mulheres negras são vistas e tratadas como mães impotentes que estão à margem da vida social, política e econômica, em que a incumbência “natural” da maternidade, e a luta pela sobrevivência de uma prole que está sendo sempre chamada à marginalização, ocupam tanto a sua atenção e sua vida que, conforme essa ótica excludente, cada uma dessas mulheres não tem condição para o desenvolvimento de si mesma. No entanto, nas cidades brasileiras, não é difícil reconhecer que as guerras (do tráfico, declaradas ou não) afetam as mulheres negras com muito mais rigor, ao mesmo tempo em que elas são afetadas pelas oscilações econômicas, pelos surtos de doenças, além da exclusão no trabalho e tudo o mais que as estatísticas (dos institutos e das academias) só fazem confirmar.

Nem sempre as mulheres negras estiveram em situação de subalternidade e nem em toda parte elas são forçadas e leva-

das ao silêncio e a não participação. Temos presenciado, nos últimos anos, um grande número de jovens negras em atuação política – nos encontros nacionais de juventude negra (ENJUNES), por exemplo –, em estudos avançados (no mestrado e no doutorado), no sentido, inclusive, de compreender “por dentro” (da academia) a lógica ocidental excludente e sexista que dissemina o racismo e toda forma de xenofobia que, além de todo o mal que provoca, ainda deixa sequelas de processos adquiridos em condições desfavoráveis, como as mortes violentas, mortes evitáveis, transtornos mentais e doenças como, por exemplo, as relacionadas na nota 21.

Não é difícil constatarmos os problemas de diferentes ordens que estão a degradar os seres humanos e a natureza, bem como a vida ética e participativa são os frutos garantidos de um modo machista (e tudo o que daí decorre) de estruturar e lidar com a realidade. A mudança de paradigma não só é algo desejado e necessário, como vem acontecendo com uma perseverança e atuação consequente que começa a incomodar racistas e sexistas, confirmando para as mulheres negras uma possibilidade de poder que sempre foi vivido e exercido por elas, mesmo sem muita evidência, sem alarde.

Para tratar desse assunto, e retomando o início deste artigo (a cultura oral), temos de considerar a língua falada no Brasil (o português brasileiro) que é abso-

lutamente diferente da língua falada em Portugal e em outros países da colonização portuguesa. Ainda conforme Lélia Gonzalez, no Brasil nós falamos o “pretoquês”. E essa língua, que é fruto direto da influência africana em nossos falares, é de responsabilidade da *mãe-preta* que “teve oportunidade de interagir e exercer sua influência naquele ambiente doméstico e conservador, incorporando-se à vida cotidiana do colonizador, fazendo parte de situações realmente vividas e interferindo no comportamento

da criança através de seu processo de socialização linguística e de determinados mecanismos de natureza psicossocial e dinâmica”.²⁵ Ela introduziu, igualmente, componentes simbólicos do seu universo cultural e emocional que estruturam e fundamentam a cultura nacional do Brasil.

Agradeço a Adailton Moreira – Babá Egbé Ilé Omiojúàró, pela grafia em ioruba, na dedicatória.

N O T A S

1. Mãe Beata tem se ocupado em deixar seu legado também de forma escrita. Seus livros publicados são: *Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros*. Como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas, 1997. 128 p.; *Histórias que minha avó contava*. São Paulo: Terceira Margem, 2004; *Tradição e religiosidade*. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. (orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000, p. 16-19. Nome em citações bibliográficas: COSTA, Beatriz Moreira (Mãe Beata de Yemonjá); YEMONJÁ, Beata de (Mãe); BEATA DE IEMONJA, Mãe. Foi a primeira òyálòrìsà a receber o prêmio Bertha Lutz (do Senado Federal). Disponível em: <http://www.irohin.org.br/onl/new.php?sec=news&id=528> Acesso em: 17 mar. 2009.
2. Ambas constam no livro *Mulheres negras do Brasil* organizado por Schuma Schumacher e Érico Vital Brazil, co-edição Redeh e Senac Editoras, disponível online: Mãe Beata – <http://www.mulher500.org.br/acervo/biografia-detalhes.asp?cod=8> e Mãe Stella – <http://www.mulher500.org.br/acervo/biografia-detalhes.asp?cod=525> Acesso em: 17 mar. 2009.
3. Criado em 1967, o conceito de *racismo institucional* especifica a forma de racismo que se estabelece nas estruturas de organização da sociedade e nas instituições, traduzindo os interesses, ações e mecanismos de exclusão perpetrados pelos grupos racialmente dominantes. De acordo com um dos mais importantes documentos do Reino Unido sobre o tema, o Relatório Macpherson (1999), o racismo institucional é: “A incapacidade coletiva de uma organização em prover um serviço apropriado ou profissional às pessoas devido à sua cor, cultura ou origem étnica. Ele pode ser visto ou detectado em processos, atitudes e comportamentos que contribuem para a discriminação através de preconceito não intencional, ignorância, desatenção e estereótipos racistas que prejudi-

cam minorias étnicas". Ver Boletim Eletrônico (do) Comitê Técnico da Saúde da População Negra – CTSPN. Brasília, ano 1, n. 1, mar. 2005. Disponível em http://www.mulheresnegras.org/doc/Boletim_pop_negra.doc Acesso em: 17 mar. 2009.

4. Originalmente a palavra se refere ao masculino.
5. Abrasileirado: griô.
6. Não podemos, neste artigo, tratar do que foi a invasão do continente africano e a degradação imposta aos povos na África e nos países da afrodiáspora.
7. Suas especificidades não são tratadas em um mundo que está carregado de racismo, de sexismo e de outras formas de discriminação que baixam a autoestima, inviabilizando o avanço do conhecimento; além da polêmica da implementação do sistema de cotas que urge por um encaminhamento cidadão e fora da falácia da inconstitucionalidade e outros estigmas que autodeclarados “não racistas” insistem em repetir.
8. Conforme grafado por Ipeafro.
9. OYEWUMI, Oyeronke. Conceptualizing Gender: the Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies. *Jenda – A Journal of Culture and African Women Studies*, v. 2, n. 1, 2002. Disponível em: <http://www.jendajournal.com/vol2.1/oyewumi.html> Acesso em: 17 mar. 2009.
10. Normalmente se diz “discurso”. Mas preferimos “fala” por causa da diferença semântica entre essas palavras. É importante recorrer a essa fala de posse que foca questões locais prioritárias. Disponível em: <http://www.newera.com.na/article.php?db=oldarchive&articleid=9628> Acesso em: 17 mar. 2009.
11. No Ocidente, temos reinados com figuras decorativas, apenas para manter a tradição. Nesse sentido, dizemos que “A rainha da Inglaterra reina, mas não governa”. Ela é apenas a chefe de Estado. O chefe do governo é o primeiro-ministro que governa e administra.
12. Grafado. Cf. Dicionário Houaiss da língua portuguesa.
13. “Nós, mulheres negras, temos sido faladas, definidas e classificadas por um sistema ideológico de dominação que nos infantiliza”. GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. Isis Internacional & MUDAR – Mujeres por un Desarrollo Alternativo. *Mujeres, crisis y movimiento: América Latina y el Caribe*. Ediciones de las Mujeres, n. 9, 1988, 160 p. E, na linha da reflexão feminista negra, Marina Farias Rebelo entende o que é “ser falada”. Marina é mestrandanda na UnB, Grupo de Estudos em Literatura Brasileira Contemporânea, atuando na pesquisa coordenada pela professora Regina Dalcastagnê. Ela compara a literatura com o rap como lugar de expressão: “No rap, a mulher negra reivindica a voz para si, elas cantam a sua mensagem, coisa que não acontece na literatura”. A pesquisa do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, da UnB, revelou que na produção das três maiores editoras do país (entre 1990 e 2004), de 1.245 personagens, em 258 obras, apenas 2,7% (34) são mulheres negras (UnB Agência, 6 de março de 2009). Disponível em <http://www.clicbrasil.com.br/portal/noticia.php?IdNoticia=90806> e <http://www.secom.unb.br/unbagencia/unbagencia.php?id=1310> Acesso em: 17 mar. 2009.
14. Falar em “vida com igualdade” já está tão banalizado, como parte de qualquer discurso, em qualquer circunstância, que nos permitimos chamar a atenção para a necessidade da “igualdade”, fazendo um pleonasma.
15. Maria Beatriz Nascimento (1942-1995): intelectual, ativista negra, contemporânea de Eduardo Oliveira e Oliveira, Lélia Gonzalez e Hamilton Cardoso. Nasceu em Aracaju (SE). Referência de Alex Rattz, em *Eu sou Atlântica*: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Instituto Kuanza e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007. Extrato da apresentação disponível em <http://cidinhadasilva.blogspot.com/2007/09/sobre-beatriz-nascimento.html> Acesso em: 17 mar. 2009.
16. GONZALEZ, Lélia. *Mulher negra*. Comunicação em *The Black Woman's Place in the Brazilian Society. 1985 and Beyond: A National Conference*. African-American Political Caucus e Morgan State University. Baltimore, 1984. Disponível em <http://www.leliagonzalez.org.br> Acesso em: 17 mar. 2009.
17. Idem.
18. GTAR – Grupo de Trabalho André Rebouças (1974); IPCN – Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (1975); SINBA – Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (1972); MNUCDR – Movimento Negro Unificado contra a Discriminação Racial (1978), rebatizado, em 1979, como MNU – Movimento Negro Unificado.

19. A afirmativa se refere ao ano de 1984. Hoje, ela ainda é verdadeira.
20. O termo *advocacy* significa a busca de apoio para os direitos de uma pessoa ou para uma causa. Tecnicamente, esse apoio pode envolver duas ideias básicas, se nos limitarmos apenas à questão dos direitos: (1) promoção de direitos, quando se visa ampliar o espectro de direitos já conquistados; (2) defesa de direitos, quando há risco de violação dos mesmos. (Advocacy em Rede). Disponível em <<http://www.ip.usp.br/laboratorios/lacri/advocacy.doc>> Acesso em: 17 mar. 2009.
21. Anemia falciforme; câncer de colo do útero; câncer de mama; diabetes melito; doença inflamatória pélvica; hipertensão arterial; lúpus eritematoso sistêmico; miomas ou fibromas. Cartilha disponível em <http://www.conectas.org/saudemulhernegra/inc/files/material/cartilhas/saude_da_mulher_negra_uma_atencao_especial.pdf> Acesso em: 17 mar. 2009.
22. Reflexão de Mãe Beata de Iyemonjá: "A esperança também é uma realização. Nunca devemos olhar a esperança como algo aberto! Olhe para ela como algo fechado: realizado".
23. PESSOA DE CASTRO, Yeda. *Influência das línguas africanas no português brasileiro*. Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura da Cidade de Salvador (org.). Pasta de textos da professora e do professor. Salvador, 2005. Disponível em <<http://d.scribd.com/docs/2ktaw2eenx3ej9ade8i1.pdf>> Acesso em: 17 mar. 2009.

Recebido em 19/3/2009

Aprovado em 30/3/2009

Roberto Conduru

Professor de História e Teoria da Arte na Uerj, presidente do Comitê Brasileiro de História da Arte, pró-cientista Uerj/Faperj, e pesquisador do CNPq.

Negrume Multicolor

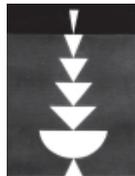
Arte, África e Brasil

para além de raça e etnia

O texto analisa o desdobramento contemporâneo da vertente delineada por ideias, ações e obras de arte que relacionam África e Brasil. A análise incide em realizações

de artistas que podem ser relacionadas à problemática sociocultural afro-descendente no Brasil, e examina as designações dessa vertente artística, que refletem, respaldam e reorientam o processo artístico. O propósito é observar como agentes e instituições atualizam e ampliam as frentes de ação abertas nos diálogos entre artes plásticas e afro-descendência no Brasil.

Palavras-chave: afro-brasilidade; arte contemporânea; arte no Brasil.



The text analyzes the contemporary unfolding of the artistic tendency delineated by ideas, actions and art works which connect Africa and Brazil. The analysis focus in the practice

of artists whose works may be linked to the African-Brazilian social and cultural problematic. It is also analyzed the nomination of this artistic tendency, which reflect, support and give directions to the artistic production. The purpose is to observe how the agents and institutions bring up to date and amplify the enterprises open in previous dialogues with these questions.

Keywords: African Brazilian; Brazilian art; contemporary art.

O preto é o tom mais escuro no espectro de cores. Cor geralmente entendida como sombra, aquela na qual a luz está ausente. Entretanto, assim como o branco, o preto admite gradações, tonalidades. Tam-

bém é cor múltipla. E possui uma luminosidade toda própria. Prova disto, em arte, é a série de telas nas quais Pierre Soulages explora a luz em negro, a *lumière du noir*. Luz do negrume que pode emergir seca, contida, nas gravu-

ras de Oswaldo Goeldi, ou carnal, como nas pinturas de Iberê Camargo.

Outro exemplo, problematicamente metafórico da multiplicidade do negro é a dita *arte afro-brasileira*, tanto na contemporaneidade quanto anteriormente. Basta pensar as diferentes ações e ideias em arte vinculadas às questões socioculturais que unem África e Brasil. Apesar dos problemas a ela inerentes, a designação *arte afro-brasileira* vem sendo utilizada em referência a um conjunto heterogêneo de ideias, práticas e obras, seguindo a abrangência ampla com a qual se configurou desde meados do século XX.

Assim, para rever o processo por meio do qual se configurou a caracterização inclusiva da dita *arte afro-brasileira*, pretendo rever a diversidade da produção artística relacionada à afro-brasilidade, bem como examinar suas nomeações ao longo do tempo, emitidas a partir de diferentes campos: arte, medicina, antropologia, crítica, história da arte. A meu ver, o variar na designação atribuída a essa vertente artística ao mesmo tempo orienta, reflete e respalda os seus desdobramentos. Fatos importantes, pois esses processos artístico, crítico e historiográfico, ao serem inclusivos, abrangentes, também são manifestações, ecos, respostas, no campo artístico, aos modos de marcação étnica característicos da sociedade brasileira: relativos, difusos, mais ou menos velados.

Portanto, as realizações em arte e crítica vinculadas às questões da problemática sociocultural afro-descendente no Brasil sugerem rever suas denominações, quiçá obrigam adotar outra designação. E uma à altura da arte que ela pretende circunscrever e coerente com os problemas artísticos, críticos e sociais que a constituem. O que não é fácil. Por um lado, porque já é uma infeliz tradição disciplinar da história da arte a preferência por caracterizar estilos e denominá-los com chistes, equívocos, preconceitos, como, por exemplo, as designações *arte barroca* e *arte primitiva*, entre outras. Por outro lado, a dificuldade advém da própria mutabilidade da produção artística relacionada ao universo afro no Brasil e a partir do país.

A vertente artística nomeada como afro-brasileira não tem sido caracterizada como aquela produzida unicamente por afro-descendentes. O que pode ser demonstrado com a menção de dois casos especiais, mas não únicos: as trajetórias e obras de Hector Julio Páride Bernabó, argentino de nascença e depois naturalizado brasileiro, conhecido como Carybé, e Karl Heinz Hansen, nascido na Alemanha, que se naturalizou brasileiro e radicou-se na Bahia, cujo nome adotou como seu. Com personalidades artísticas distintas, Carybé e Hansen Bahia dedicaram-se aos temas afro no Brasil. Tendo-os, entre outros, como alguns de seus precedentes, os diálogos mantidos com a problemática sociocultural afro-brasilei-

ra por artistas afro-descendentes ou não, brasileiros e estrangeiros, são usualmente incluídos no âmbito dessa vertente artística.

Talvez não haja, atualmente, algum estrangeiro radicado no Brasil, naturalizado brasileiro, dedicado a fazer arte relacionada à problemática africana no Brasil, como foram os casos de Hansen Bahia e de Carybé. Obras esporádicas, entretanto, continuam sendo produzidas. Do passado, de muito antes ou nem tanto, há os precedentes isolados de artistas estrangeiros, como Modesto Brocos, com suas telas *Redenção de Cã* e *Macumbeira*, e Maria Helena Vieira da Silva, com sua *Cena de la macumba*. De agora, podem ser lembradas duas realizações recentes. Uma é *De lama lâmina*, a intervenção de Matthew Barney e Arto Lindsay, artistas multimídias norte-americanos, no carnaval de Salvador, em 2004, articulando trator florestal, ficus, polietileno de alta densidade, polivinil e tela de nylon em performance que relaciona sexo, ecologia, religião dos orixás. Outra recente conexão estrangeira ao mundo afro-brasileiro é a exposição de obras com imagens fotográficas de ex-votos e lojas de ervas no Brasil, apresentada pela portuguesa Cristina Lamas na galeria Lisboa 20, em 2008.

Além de alguns estrangeiros, artistas das mais diferentes regiões brasileiras, afro-descendentes ou não, atualizam e ampliam as frentes de ação abertas anteriormente nos diálogos entre arte visuais e

afro-brasilidade, respondendo a questões artísticas e culturais contemporâneas. É grande a lista de nomes que podem ser citados: Adenor Gondim, Alexandre Vogler, Anna Bella Geiger, Antônio Sérgio Moreira, Artur Leandro, Ayrson Heráclito, Bauer Sá, Brígida Baltar, Caio Reisewitz, Ciça Fittipaldi, Cildo Meireles, Cláudio Kfé, David Cury, Denise Milan, Emanuel Araújo, Eustáquio Neves, Frente 3 de Fevereiro, Guga Ferraz, Januário Garcia, Jorge dos Anjos, José Adário, Juarez Paraíso, Junior de Odé, Lena Martins e Associação Abayomi, Marcos Chaves, Marepe, Mário Cravo Neto, Maurício Dias e Walter Riedwig, Maurino Araújo, Martinho Patrício, Mestre Didi, Mônica Nador, Nêgo, Nelson Leirner, Regina Vater, Rodrigo Cardoso, Ronald Duarte, Ronaldo Rego, Rosana Paulino, Tonico Lemos Auad, Viga Gordilho, Walter Firmo e Wuelyton Ferreiro, entre outros.

Esses artistas se vinculam com maior ou menor frequência ao mundo afro, atuando em meios variados, de acordo com a relativização das mídias na arte na contemporaneidade, focando em questões variadas. A questão religiosa persiste, em obras feitas “de dentro” e “de fora”, “para dentro” e “para fora”: sejam peças litúrgicas que passam a circular em outros universos, sejam obras que abordam a temática religiosa externamente a esse âmbito. A política é um tópico que tem crescido recentemente nas conexões ao universo afro no Brasil, seja em ações antirracistas e contrá-

rias à marginalização dos afro-descendentes, seja na abordagem da história, na reelaboração de memórias individuais e coletivas, ou em expressões étnicas diferenciadas.

Em vez da origem étnica do autor da obra, seria, portanto, a arte afro-brasileira caracterizada a partir da temática da negritude, da africanidade? Por um lado, sim. É o caso do pan-africanismo defendido por Abdias do Nascimento, a partir de 1968, quando ele foi obrigado a se exilar, em função da ditadura militar no país, e viver nos Estados Unidos e na África. Na ocasião, ele afirmou: “futuros passos sobre estradas pragmáticas deverão procurar os meios de enfatizar a cultura pan-africana, e nunca de meramente promover, por exemplo, a cultura ioruba, a haitiana ou qualquer outra cultura pan-africana singular”.¹

Por outro lado, a arte afro-brasileira não tem sido identificada exclusivamente pela temática afro-descendente. Pois também há quem a caracterize sem circunscrevê-la a temas africanos e afro-descendentes no Brasil, embora os tenha como os núcleos principais de sua definição. É o que se pode ver na obra de Rubem Valentim, o qual, em seu “Manifesto ainda que tardio”, de 1976, explicita a amplitude de seu projeto artístico:

Minha linguagem plástico-visual-signográfica está ligada aos valores míticos profundos de uma cultura afro-brasileira (mestiça-animista-fetichista). Com o peso da Bahia sobre

mim – a cultura vivenciada; com o sangue negro nas veias – o atavismo; com os olhos abertos para o que se faz no mundo – a contemporaneidade; criando seus signos-símbolos procuro transformar em linguagem visual o mundo encantado, mágico, provavelmente místico que flui continuamente dentro de mim. O substrato vem da terra, sendo eu tão ligado ao complexo cultural da Bahia: cidade produto de uma grande síntese coletiva que se traduz na fusão de elementos étnicos e culturais de origem europeia, africana e ameríndia. Partindo desses dados pessoais e regionais, busco uma linguagem poética, contemporânea, universal, para expressar-me plasticamente. Um caminho voltado para a realidade cultural profunda do Brasil – para suas raízes – mas sem desconhecer ou ignorar tudo o que se faz no mundo, sendo isso por certo impossível com os meios de comunicação de que já dispomos, é o caminho, a difícil via para a criação de uma autêntica linguagem brasileira de arte. Linguagem plástico-sensorial: *o sentir brasileiro*.²

Variados no pintar, Valentim e Nascimento são próximos em suas crenças na atualidade da potência artística das culturas africanas e afro-descendentes, no uso de linguagens artísticas modernistas, no modo livre como lidam com essas referências. Diferenciam-se, contudo, pois Nascimento concentra sua proposta na unidade africa-

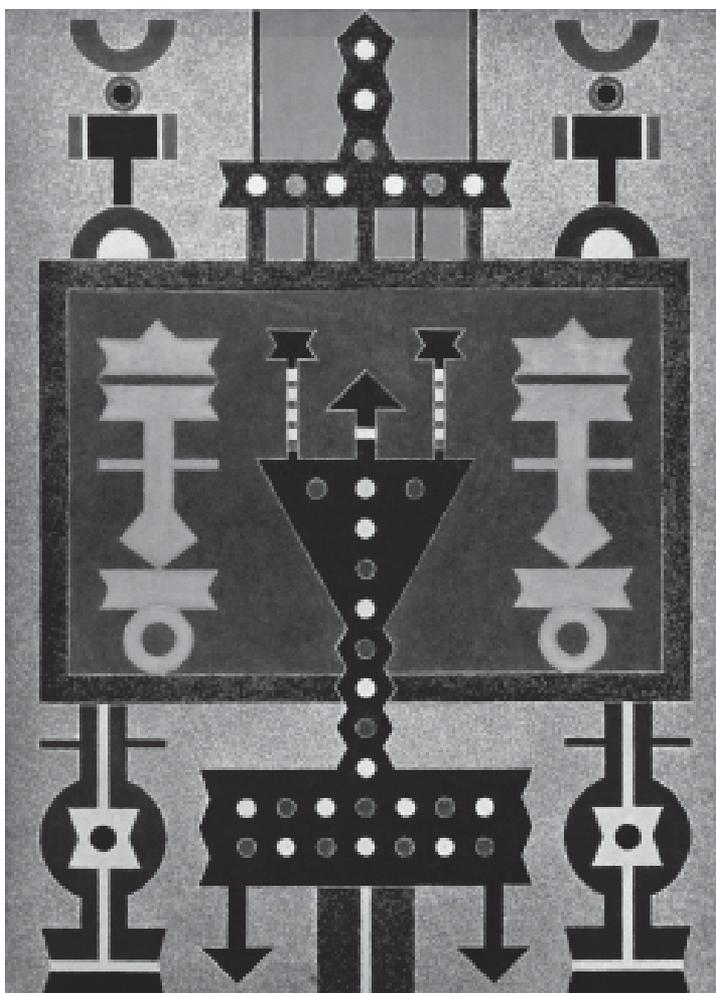
na (sua pintura, ao contrário, dedica-se a figurar, em linguagem modernista, universos culturais afro-brasileiros), enquanto Valentim apostou nas misturas processadas no e a partir do Brasil.

A equação montada por Valentim, que articula construtivismo e religiões com matrizes africanas no Brasil, propõe, portanto, uma prática artística inclusiva. Ideia e fazer que persistem nas trajetórias e obras de artistas iniciadas ainda na vigência e sob a influência da “riscadura afro-brasileira”³ de Valentim: Emanuel Araújo,

Ronaldo Rêgo e o “construtivismo crioulo”⁴ de Jorge dos Anjos.

Ou seja, de acordo com essas práticas e concepções, *arte afro-brasileira* não se refere a obras produzidas apenas por sujeitos afro-descendentes ou exclusivamente com temas africanos e afro-descendentes no Brasil. Além de não derivar de questões raciais, é étnica e culturalmente aberta.

Entretanto, ainda que exista há algum tempo e seja de algum modo dominante



Pintura em têmpera de Rubem Valentim

atualmente, essa visão não é a única, uma vez que podem ser facilmente citados textos e classificações pautados pela marcação étnica exclusiva e até pela questão da raça, embora deixem entrever ou produzam análises para além dela. De acordo com essas visões, ainda hoje se caracteriza o território circunscrito pela conjugação de arte, África e Brasil com artistas negros vinculados às religiões de matrizes africanas no país, como fizeram, antes, Raimundo Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Seria um critério para enquadrar como afro-brasileira realizações de Mestre Didi, Jorge Rodrigues, José Adário, Junior de Odé, Lena Martins, Wuelyton Ferreiro.

Embora seu uso seja raro atualmente, pode-se ler a designação *arte negra* como feita por africanos e afro-descendentes, implícita, latente, em títulos como *O negro na pintura, escultura e arquitetura*; *A escultura de origem negra no Brasil* e *O negro brasileiro nas artes plásticas*, de Arthur Ramos, Mário Barata e Clarival do Prado Valladares, respectivamente. Designação e títulos que se referem à produção dos africanos e seus descendentes, conquanto não só a eles, circunscrevendo uma produção artística a partir de uma origem específica, que articula raça e etnia.

A escultura de origem negra no Brasil é um texto publicado por Mário Barata, em 1957, no qual ele analisa, sobretudo, a produção escultórica vinculada às religiões de matrizes africanas no Brasil. Con-

tudo, ele também inclui ex-votos e arte católica feita por africanos e afro-descendentes, influenciado, provavelmente, por *Escultura popular brasileira*, texto de 1944, no qual Luiz Saia analisa a persistência de referências africanas em ex-votos e na imaginária católica.⁵ Cerâmica popular e arte carnavalesca ajudam Barata a compor um *corpus* artístico múltiplo e miscigenado. O que permite entender como o título se refere à “origem africana” não apenas de seus autores, mas também de ideias, formas, práticas e obras. As quais, segundo o autor, raramente se apresentam de modo puro, livre de diálogos, contágios, apropriações, misturas.⁶

Com efeito, a afro-descendência do autor ainda é um critério, e dificilmente deixará de sê-lo.

Artistas como Rosalina Paulino, Juarez Paraíso, Nêgo, Artur Bispo do Rosário e Jorge dos Anjos, tão dispares em suas poéticas, são geralmente incluídos nessa vertente por serem afro-descendentes. Embora não só por esse fator.

Essa conexão entre africanidade e arte popular no Brasil, presente nos textos de Saia e Barata, derivada do ideal modernista de caracterização do *nacional* com o *popular*, abre a arte afro-brasileira às miscigenações. Contemporaneamente, se apresenta de variados modos. Um exemplo é o de Maurino Araújo, com sua escultura conscientemente tributária das misturas processadas na imaginária católica brasileira. Caso singular é o de Lena

Martins e a Associação Abayomi com suas bonecas feitas com refugos de tecidos sem cola ou costura, dando forma a seres e coisas diversas, do universo afro ou não. Outro, ainda, é a obra de Martinho Patrício, um artista não visto como afro-descendente, na qual a afro-brasilidade ecoa entre dobras, velaturas, extensões.

Prosseguindo com a ideia da arte afro-descendente como característica determinada pela origem africana, Clarival do Prado Valladares, em *O negro brasileiro nas artes plásticas*, texto de 1968, procura entender a presença menor do negro brasileiro nas artes plásticas no século XX em função de valores africanos, da estrutura social brasileira e da lógica do sistema de arte contemporâneo; ou seja, em correlação tanto com a persistência de práticas culturais africanas a partir da diáspora e da escravidão, quanto com as discriminações praticadas no Brasil e com a situação social da arte no quadro contemporâneo. A seu ver, por um lado, “explica-se a modesta presença de artistas brasileiros negros na atual produção e promoção das chamadas artes plásticas desde que estas se tornaram um atributo de prestígio do estrato social de nível econômico mais elevado, no qual os negros numericamente pouco participam”. Além disso, “historicamente, a cultura negra tem se destinado a produzir valores emocionais para a comunidade”, o que explicaria o destaque dos afro-descendentes no “vasto mundo de estesia” formado por futebol, candomblé, macumba, escola de

samba e carnaval. A seu ver, “na presente data, os caminhos das chamadas artes plásticas, embora franqueados, pouco interessam à arte tribal, porque em muito pouco correspondem à emocionalidade coletiva”.⁷

A análise de Valladares entende o “negro brasileiro” como artista, produtor, e não como tema, questão, problema sociocultural e artístico, como se tornará frequente posteriormente. Sua interpretação da produção artística dos afro-descendentes no Brasil os mantém atados à estesia e à condição tribal. Os supõe, portanto, distantes da racionalidade e, assim, incongruentes com a sociedade burguesa industrial. Contudo, os vincula a uma arte direcionada ao coletivo que tem fortes vínculos com algumas experiências da arte contemporânea, como as intervenções feitas pela Frente 3 de Fevereiro em estádios durante a realização de partidas do campeonato de futebol paulista, em 2005, ou o *Fumacê do descarrego* feito no carnaval carioca desde 2006 pelo grupo Radial (Alexandre Vogler, Luís Andrade e Ronald Duarte).

No catálogo da Festac 77, exposição e eventos organizados para o II Festival Mundial de Artes e Cultura Negra e Africana, realizado em Lagos, na Nigéria, em 1977, Valladares mantém a marcação racial como elemento caracterizador dessa vertente artística, mas amplia sua visão sobre as relações entre africanidade e arte no Brasil. Explicita que, quando

se refere aos negros na arte, inclui “artistas de etnia negra” e “mestiços”. E não só como produtores. No texto *O negro como modelo na pintura brasileira*, ele é suficientemente claro: “Não é bastante se considerar o negro como artista criador, ou artesão, na história da arte brasileira. Devemos considerá-lo, sob outro ângulo, como modelo e tema interpretado por artistas de outras raças”.⁸ E, além de produtor e objeto de representação, negro também significa negritude, as culturas relacionadas com a África, um fator difuso nas artes no país, especialmente nas artes populares. Em consonância com Saia e Barata, afirma: “A origem africana é uma estrutura fundamental na obra de muitos artistas brasileiros assim como na expressividade mais ampla da criatividade popular”.⁹ Entretanto, apesar desse entendimento, ele selecionou apenas artistas descendentes de africanos para as exposições da delegação brasileira.¹⁰

Continuidade e mudança encontram-se no texto *Arte afro-brasileira*, de Mariano Carneiro da Cunha, inserido na *História geral da arte no Brasil*, organizada por Walter Zanini e publicada em 1983. Nesse trabalho, ele deixa claro seu ponto de vista: “a qualificação afro-brasileira permanece ambígua e provisória. Trata-se de um termo que, na realidade, já nasceu envelhecido pela própria dinâmica a que se têm submetido os elementos culturais africanos no Brasil”.¹¹ Para Cunha, “arte afro-brasileira é uma expressão

convencionada artística que, ou desempenha função no culto dos orixás, ou trata de tema ligado ao culto”.¹² Definição que parece restrita, mas logo se abre “à apropriação de símbolos novos por essas religiões”. Também a análise amplia seu foco para além do âmbito religioso ao se complementar com dois tópicos, além de breves abordagens das “artes corporais e decorativas”, como identifica adereços pessoais e vestimentas: “jóias”, “jóias crioulas”, “alfaias”, “cestaria, cerâmica e marroquinaria”. O primeiro tópico é “Continuidade provável de convenções formais africanas ligadas à representação naturalista na arte brasileira”, no qual são aplicados princípios, convenções e formas da arte África e da “arte popular” brasileira, para pensar a particularidade afro da obra de Aleijadinho. O segundo tópico é “A emergência de artistas e temas negros a partir das décadas de 1930 e 40”, no qual o autor propõe outro campo de abrangência para o termo afro-brasileiro, que é independente da afro-descendência:

Dos artistas cobertos em geral por essa definição muitos são brancos, outros mestiços e relativamente poucos são negros. Poderíamos subdividi-los portanto em quatro grupos, ou seja: aqueles que só utilizam temas negros incidentalmente; os que o fazem de modo sistemático e consciente; os artistas que se servem não apenas de temas como também de soluções plásticas negras espontâne-

as, e, não raro, inconscientemente; finalmente os artistas rituais. Os três primeiros grupos definiriam o termo afro-brasileiro em seu sentido lato e o último grupo em sentido estrito.¹³

Salvo engano, é com essa subdivisão proposta por Mariano Carneiro da Cunha que se explicita e cristaliza historiograficamente a concepção inclusiva da *arte afro-brasileira*, que já era praticada anteriormente, ultrapassando a ideia de raça como elemento determinante dessa vertente artística. Analisando parte da historiografia da vertente artística afro-brasileira, Eliene Nunes avalia e propõe: “foi com ele que esta especialidade adquiriu a maioria teórica no Brasil”.¹⁴

Com efeito, é possível arriscar e citar nomes de artistas atuantes atualmente para exemplificar os quatro grupos delineados por Carneiro da Cunha. Entre “aqueles que só utilizam temas negros incidentalmente”, podemos citar Brígida Baltar, Maurício Dias e Walter Riedwig, Rodrigo Cardoso. Alexandre Vogler, Leandro Machado e Rosana Paulino estão entre os que utilizam temas negros “de modo sistemático e consciente”. Com suas experimentações com imagens encarnadas, derivadas do processo iniciático na religião, Mário Cravo Neto pode ser posto como um dos “artistas que se servem não apenas de temas como também de soluções plásticas negras”, embora não “inconscientemente” e sem tomar as “soluções plásticas negras” como “espontâneas”. O já citado

Mestre Didi continua sendo o paradigma dos “artistas rituais”, a exceção que atesta como essa categoria é pouco valorizada atualmente.

Essa diversidade tem sido uma constante nas produções recentes que articulam arte e afro-descendência no Brasil. E foi sendo consolidada, sobretudo, por Emanuel Araújo com a edição de livros e catálogos, a curadoria de exposições e ações museológicas. Desde o centenário do fim da escravidão, em 1988, quando organizou o livro *A mão afro-brasileira*, e, sobretudo, a partir de 2004, quando criou e passou a dirigir, no Parque do Ibirapuera, em São Paulo, o Museu AfroBrasil, ele foi ampliando esse modo de conceber a afro-brasilidade.

A partir do primeiro livro citado de Emanuel Araújo – *A mão afro-brasileira* –, pode-se pensar que afro-brasileira é a arte feita por pessoas com mãos e corpos africanos e afro-descendentes no Brasil. A princípio, nessa interpretação, a origem racial seria determinante, mas questões étnicas e misturas culturais perpassam todo o livro.

Em 1994, Araújo e Carlos Eugênio Marcondes de Moura organizaram para a XLVI Feira do Livro de Frankfurt, na Alemanha, a exposição *Arte e religiosidade afro-brasileira*, e seu respectivo catálogo, nos quais estão incluídos “relevantes exemplos da contribuição de negros e mestiços à criação da arte e da identidade da civilização brasileira”.¹⁵ Além de obras de alguns artistas já falecidos e atu-

antes no Brasil (Agnaldo Manoel dos Santos, Aurelino Santos, Genilson Soares da Silva, Mestre Didi, Ronaldo Rego, Rubem Valentim e Waldeloir Rego) e de peças usadas nas religiões com matrizes africanas no país, mais ex-votos e imagens católicas, estão presentes máscaras de bumba-meu-boi e representações de negros feitas entre os séculos XVIII e XX. Mantém-se, assim, o entendimento do negro como autor e tema.

Apesar do que possa sugerir seu título, o módulo *Negro de corpo e alma* da *Mostra do redescobrimento*, de 2000, do qual Emanuel Araújo foi o curador, apresentou mais do que representações de afro-descendentes por afro-descendentes. No catálogo, ele declara pretender considerar “o modo como se deu a construção da apresentação desse universo de convívio entre brancos e negros, procurando extrair daí um perfil que nos permita identificar um Negro de corpo e alma”, defendendo um negro que se assumia enquanto tal e atacando a ideia do “negro de alma branca”. Incluindo objetos artísticos ou não, feito por afro-descendentes ou não, com temática relativa à África e à africanidade no Brasil, a exposição trabalhava com as “formas de representação do negro no Brasil”, pretendendo “desconstruir um imaginário que (...) atuou de maneira poderosa na criação dos estereótipos nos quais se alicerça o discurso do preconceito que até hoje marca a identificação do negro em nosso país.”¹⁶

Esse entendimento de *arte afro-brasileira* como campo amplo e heterogêneo está presente em outros autores contemporâneos. Na apresentação do catálogo da mostra *Arte afro-brasileira*, outro dos módulos da *Mostra do redescobrimento*, em 2000, o curador-geral, Nelson Aguilar, dá pistas de como uniu “as peças do quebra-cabeça da arte brasileira” e indica como alguns artistas presentes nos módulos *Imagens do inconsciente* e *Arte popular* “se bandeariam facilmente aos afro-brasileiros”.¹⁷ Nesse mesmo volume, Kabengele Munanga, um dos curadores do módulo *Arte afro-brasileira*, defende a inclusão nessa vertente

de todos os artistas que, independentemente de sua origem étnica, participam dela, por opção político-ideológica, religiosa, ou simplesmente por emoção estética no sentido universal da palavra. É a partir desta noção mais ampla, não biologizada, não etnicizada e não politizada, que se pode operar para identificar a africanidade escondida numa obra.¹⁸

Ainda nesse catálogo, a outra curadora do módulo *Arte afro-brasileira*, Maria Heloísa Leuba Salum, analisa a complexa rede conceitual inerente à designação *arte afro-brasileira* e apresenta o heterogêneo conjunto de artistas reunidos: Agnaldo Manoel dos Santos, Emanuel Araújo, Heitor dos Prazeres, Mestre Didi, Niobe Xandó, Pedro Paulo Leal, Rosana Paulino, Ronaldo Rego e Rubem Valentim.¹⁹ Artistas com origens, procedências, campos de atuação, traje-

tórias e obras bastante diversas. O que só confirma o modo ampliado como a vertente artística afro-brasileira vem sendo entendida no Brasil.

Visão que, no *Museu Afro-Brasil*, se configurou como um marco expositivo e institucional, pois mostrou, museologicamente, a visão inclusiva proposta artisticamente por Rubem Valentim e sistematizada historiograficamente por Cunha.

Seguindo essa tendência, eu acatei a sugestão da editora C/Arte para usar a denominação dominante atualmente como título do livro escrito e publicado em 2007: *Arte afro-brasileira*. Na introdução do livro, eu afirmo que

talvez fosse melhor falar em arte afro-descendente no Brasil. Embora seja, a princípio, mais correta, a última designação não tem a força sintética de *arte afro-brasileira*, que já ganhou livros e museus, sendo a mais corrente no mundo da arte, na mídia. Contudo, usar essa designação implica relacionar ideias, práticas e instituições circunscritas pelos termos arte e afro-brasilidade, conectar esses campos e suas problemáticas, promover confrontos e diálogos entre as questões derivadas da escravidão de africanos e afro-descendentes no Brasil com as transformações no mundo da arte desde a Era Moderna.²⁰

Usar a expressão *arte afro-brasileira* é insistir nas ideias de África como origem

física discernível e de brasilidade como essência determinante de quem nasce e vive no Brasil e do que é ali produzido. É óbvio que o nome África se refere a um lugar físico. Contudo, como disse o poeta Abdelwahab Meddeb, o termo é mais do que uma designação geográfica: "Ele pode também ter a dignidade de um conceito cujo campo é a questão da relação entre história e antropologia".²¹ Portanto, África é mais do que um continente.

No livro *Arte africana & afro-brasileira*, de Dilma de Melo Silva e Maria Cecília Felix Calaça, há um capítulo intitulado *Arte afro-descendente*, no qual é feita uma revisão da historiografia e da terminologia dessa vertente artística, e se defende que "a existência de uma tradição artística secular africana, que influencia a expressão artística do brasileiro, independente de sua origem afro-descendente ou não".²²

Arte afro-descendente é um termo que remete a práticas artísticas em culturas resultantes da diáspora africana no mundo. Quando referida à produção brasileira, não quer abranger só a arte produzida por nativos em África e atuantes no Brasil ou nascidos no Brasil com antepassados africanos. Pretende incluir também, independentemente da origem do autor, a arte feita no Brasil com vínculos africanos. Entretanto, o termo *arte afro-descendente* mantém a questão da essencialidade e preserva a questão da origem, da origem africana, e, portanto, de África como um lugar físico e unívoco.

Embora seja denominado como *arte afro-brasileira*, o fascículo 13 da coleção *Os negros: história do negro no Brasil*, que foi publicado recentemente, apresenta em seu texto de abertura, de Bruna Buzzo, a terminologia variada e a abrangência ampla dessa vertente artística já a partir de seu título: “A arte afro das raízes do Brasil feita por afro-descendentes ou não, fruto da influência africana e dos povos que se encontraram no território brasileiro, é a arte que expressa a cultura da miscigenação”. Ou em seu término: “antes de mais nada, é brasileira, e soube mesclar e dosar os elementos de cada cultura para criar uma identidade própria”.²³

Parece defender, portanto, os vínculos dessa vertente artística com a ideia de miscigenação brasileira e não com o ideal de pureza africana. O que faz ver como a oscilação no uso de *arte afro-brasileira* ou *arte afro-descendente* é uma manifestação, no campo da história da arte, da ambiguidade entre enfatizar a africanidade, a pureza, e salientar a brasilidade, a mistura, presente em estudos sobre o candomblé feitos na antropologia e em outros campos, como observaram Yvonne Maggie e Peter Fry.²⁴

Talvez fosse melhor pensar outro termo, a partir da seguinte formulação de Lívio Sansone:



Desenho de Caribé

No Brasil, (...) a 'África' tem sido basicamente um produto do sistema de relações raciais, mais do que uma entidade essencial e imutável. Ao aceitarmos essa visão, portanto, não surpreende que essas forças sociais tenham resultado na criação de uma África singularmente brasileira, com a qual o conformismo e o protesto se identificam, criando sua própria 'África'.²⁵

Além disso, questões artísticas estão em jogo, não só questões de África e Brasil, dos modos como esses termos são entendidos como construções culturais e não como continente e nação, respectivamente. Se já era difícil acomodar a produção pretérita sob a noção estilística, mais complexo será tentar incluir a produção recente em um estilo. Ambas não se acomodam facilmente a tempos e espaços homogêneos, nem a conjuntos. Rejeitam, portanto, as noções de espírito do povo (*volksgeist*) e espírito do tempo (*zeitgeist*) que sustentam a ideia de estilo, de acordo com o historicismo.²⁶

Assim, seria possível falar em *arte relacionada à África no Brasil*, ou *arte relacionada à África e Brasil*, ou *arte-África-Brasil*, indicando ideias, práticas e realizações artísticas no Brasil que têm componentes vinculados a elementos socioculturais africanos. Entretanto, todo esse esforço ainda permaneceria preso ao problema das designações classificatórias da história da arte.

Não seria melhor abandonar as designações? Como visto, são crescentemente

inclusivas as produções artística e historiográfica referentes aos diálogos com a problemática da África no Brasil. Com certeza, corre-se o risco da generalidade, que leva a pensar que muito, quase tudo, pode ser associado à problemática afro no Brasil. Recentemente, essa inclusividade tem se mantido, ampliando o elenco de artistas e obras delineadores dessa vertente de diálogos em arte. O que ajuda a problematizar suas designações, bem como a entrever algumas Áfricas singularmente brasileiras.

Uma das Áfricas particulares ao Brasil, insuspeita aparentemente, pode ser encontrada no trabalho de Ricardo Basbaum, que já foi vinculado por Maria Moreira ao tópico da repersonalização vinculada às culturas afro-descendentes durante e após a escravidão no Brasil, devido aos jogos intersubjetivos propostos pelo artista.²⁷ Recentemente, o próprio Basbaum aproximou-se de modo explícito do mundo afro ao dizer: "será preciso compreender que ao produzir a obra, articular os gestos de construção da poética, não é somente um trabalho que é produzido, mas, sobretudo, essa área que se estende do mais ínfimo (a pele como contato do corpo) ao mais expandido (as construções do corpo histórico e cultural) – *terreiro de encontros*".²⁸

Em nota complementar, ele esclarece que o termo *terreiro de encontros* é

utilizado sem qualquer sentido religioso ou místico, mas enquanto re-

ferência a um espaço múltiplo e aberto a trocas, transformações, conversas, celebrações, jogos narrativos, referências históricas etc., sendo atravessado por ritmos, pulsações e forte corporeidade. Além disso, parece interessante reivindicar a singularidade das confluências afro-brasileiras como portadoras de provocação ao pensamento.

Indicações que ressoam nas referências a batuques, sambas e funks, bem como ao orixá Nanã, em *Ritmo, ao vivo*, texto de Cecília Cotrim, publicado no catálogo da exposição *Membranosa entre (nbp)*, de Basbaum.²⁹ Conexões que falam da onipresença de culturas africanas em práticas cotidianas no Brasil e de sua ressurgência artística, onde, quando e com quem menos se espera.

Outra imagem de “África singularmente brasileira” pode ser vista em uma das obras de Milton Machado – *London snow Africa, London hole Brazil*, de 1998-1999, um *readymade* fotográfico no qual ecoam muitas questões. Constituída por um par de imagens elaboradas a partir de um mapa da África coberto de neve e de um buraco no asfalto, ambos encontrados nas ruas londrinas, a obra tem título a princípio literal cuja sonoridade – *London snow Africa* como “*London is no Africa*”, ou Londres não é África, e *London hole Brazil* como “*London whole Brazil*”, ou Londres todo Brasil – provoca sentidos outros: diferença, identificação, domínio. Faz pensar como as rela-

ções entre Brasil e África foram e são muitas vezes intermediadas pela Europa, em conjunturas e por meio de conexões externas. Lidando com formas supostamente icônicas das geografias do continente e do país, a obra convida a, em verdade provoca, uma discussão das presenças de África e Brasil no imaginário brasileiro como unidades simbolizadas por imagens cartográficas e, assim, orientadas por questões geopolíticas. Entre as imagens e questões que evoca, acende, traz à mente, a obra pode ser remetida a *Delirium ambulatorium*, obra de Hélio Oiticica de 1978, “um pedaço de asfalto na forma da ilha de Manhattan encontrado à noite pelo artista na av. Presidente Vargas, Rio de Janeiro”,³⁰ fazendo pensar na vertente de questionamento propriamente artístico das dimensões políticas da cartografia na qual também podem ser incluídas obras de Cildo Meireles e Anna Bella Geiger, entre outras. Portanto, nessa e em outras obras conectadas ao universo afro, há mais do que a tematização da problemática sociocultural afro-descendente, o que demanda aberturas para outros tópicos e campos, artísticos e socioculturais.

Pode parecer estranho concluir um texto sobre relações entre artes plásticas e afro-descendência no Brasil, escrito para o volume de uma revista com o tema *O negro no Brasil contemporâneo*, comentando trabalhos de artistas que não parecem ser e não se declaram afro-des-

cententes, nem vinculam suas obras especificamente à dita *arte afro-brasileira*. A escolha não é casual, ou impensada. Obviamente, o texto poderia ter focado nas ricas e ainda, apesar de tudo, pouco exploradas trilhas que conectam as obras de Rubem Valentim, Agnaldo Manoel dos Santos, Abdias do Nascimento, Mestre Didi, Emanuel Araújo, Ronaldo Rêgo, Jorge dos Anjos, Lena Martins, Jorge Rodrigues, Junior de Odê, José Adário e Wuelyton Ferreiro, entre outros artistas afro-descendentes.

No entanto, o propósito aqui é explicitar como, recentemente, tem-se ampliado a configuração inclusiva dessa vertente ar-

tística, evitando-se a ideia de raça, paucando-se menos em marcações étnicas e mais por valores culturais africanos misturados aos demais nas complexas dinâmicas sociais brasileiras. Ou seja, em conjunções de arte, Brasil e África para além de raça e etnia. Assim, retoma-se a imagem inicialmente apresentada, da multiplicidade da cor preta como metáfora da *arte afro-brasileira*, não para insistir em sua dimensão problemática, uma vez que pode remeter à cor da pele de africanos e afro-descendentes, e, portanto, a fenótipos, mas para ressaltar como, com sua heterogeneidade inclusiva, essa vertente permite ver um rico negrume multicolor.

N O T A S

1. NASCIMENTO, Abdias apud SIQUEIRA, José Jorge. *Entre Orfeu e Xangô: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil, 1944/1968*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 224.
2. VALENTIM, Rubem. Manifesto ainda que tardio. In: FONTELES, Bené e BARJA, Wagner (orgs.). *Rubem Valentim: artista da luz*. São Paulo: Pinacoteca do Estado, 2001, p. 28.
3. Idem, *ibidem*, p. 29.
4. DOS ANJOS, Jorge apud SAMPAIO, Márcio. Risco, recorte, percurso. In: DOS ANJOS, Jorge. *Jorge dos Anjos*. Belo Horizonte: C/Arte, 2009, p. 45.
5. SAIA, Luiz. *Escultura popular brasileira*. São Paulo: Edições Gaveta, 1944.
6. BARATA, Mário. A escultura de origem negra no Brasil. *Arquitetura Contemporânea*, Rio de Janeiro, n. 9, 1957.
7. VALLADARES, Clarival do Prado. O negro brasileiro nas artes plásticas. In: AGUILAR, Nelson (org.). *Mostra do redescobrimento: arte afro-brasileira*. São Paulo: Associação Brasil 500 Anos Artes Visuais, 2000, p. 426-429.
8. VALLADARES, Clarival do Prado. O negro como modelo na pintura brasileira. In: VALLADARES, Clarival do Prado (org.). *The Impact of African Culture in Brazil*. Ministério das Relações Exteriores; Ministério da Educação e Cultura, 1977, p. 229.
9. Idem, *ibidem*, p. 224.

10. Em 1966: Agnaldo Manoel dos Santos, Heitor dos Prazeres e Rubem Valentim. Em 1977: Boaventura Silva Filho, o Louco, Emanuel Araújo, Francisco Guarany, Geraldo Telles de Araújo, Hélio de Souza Oliveira, José de Dome, Juarez Paraíso, Maurino de Araújo, Miguel dos Santos, Octávio Araújo, Rubem Valentim e Waldeloir Rego.
11. CUNHA, Mariano Carneiro da. Arte afro-brasileira. In: ZANINI, Walter (org.). *História geral da arte no Brasil*. São Paulo: Instituto Walter Moreira Salles, 1983, p. 1.026.
12. Idem, *ibidem*, p. 994.
13. Idem, *ibidem*, p. 1.023.
14. NUNES, Eliene. Raimundo Nina Rodrigues, Clarival do Prado Valladares e Mariano Carneiro da Cunha: três historiadores da arte afro-brasileira. *Cadernos do Programa de Pós-graduação da Escola de Belas Artes da Universidade Federal da Bahia*, Salvador, EDUFBA, ano 4, n. 4, 2007, p. 120.
15. ARAÚJO, Emanuel. Arte afro-brasilidade. In: ARAÚJO, Emanuel e MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Afro-Brasilianische Kultur und Zeitgenössische Kunst*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 1994, p. 43.
16. ARAÚJO, Emanuel. Negro de corpo e alma. In: AGUILAR, Nelson (org.). *Mostra do redescobrimento: arte afro-brasileira*, op. cit., p. 44.
17. AGUILAR, Nelson. Arte afro-brasileira: Mostra do redescobrimento. In: AGUILAR, Nelson (org.), op. cit., p. 30-31.
18. MUNANGA, Kabengele. Arte afro-brasileira: o que é, afinal? In: AGUILAR, Nelson (org.), op. cit., p. 108.
19. SALUM, Maria Heloísa Leuba. Cem anos de arte afro-brasileira. In: AGUILAR, Nelson (org.), op. cit., p. 112-121.
20. CONDURU, Roberto. *Arte afro-brasileira*. Belo Horizonte: C/Arte, 2007, p. 10.
21. MEDDEB, Abdelwahab. L'Afrique commence au Nord... In: NJAMI et alii (eds.). *Africa Remix: L'art contemporaine d'un continent*. Paris: Éditions du Centre Pompidou, 2005, p. 45.
22. SILVA, Dilma de Melo e CALAÇA, Maria Cecília Felix. *Arte africana & afro-brasileira*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.
23. BUZZO, Bruna. A arte afro das raízes do Brasil. In: SOUZA, Hamilton Octavio de (ed.). *Os negros: história do negro no Brasil*. Fascículo 13 – *Arte afro-brasileira*. São Paulo: Caros Amigos, 2009, p. 387-389.
24. MAGGIE, Yvonne e FRY, Peter. Apresentação. In: RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Biblioteca Nacional, 2006, p. 20-21.
25. SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade*. Salvador: EDUFBA; Rio de Janeiro: Pallas, 2003, p. 91.
26. Sobre o historicismo na história da arte, ver GOMBRICH, E. H. *Para uma história cultural*. Lisboa: Gradiva, 1994.
27. MOREIRA, Maria. Repersonalização, enfrentamento e reversibilidade. In: BASBAUM, Ricardo e COIMBRA, Eduardo (orgs.). *Afro Américas* (revista de arte). Rio de Janeiro: Espaço Agora/Capacete, n. 5, 2002, p. 74-84.
28. BASBAUM, Ricardo. Quem é que vê nossos trabalhos? In: FERREIRA, Glória e PESSOA, Fernando (orgs.). *Criação e crítica*. Seminários Internacionais Museu Vale 4. Vila Velha: Museu Vale; Rio de Janeiro: Suzy Muniz Produções, 2009, p. 202.
29. COTRIM, Cecília. Ritmo, ao vivo. In: BASBAUM, Ricardo. *Membranosa entre (nbp)*. São Paulo: Galeria Luciana Brito, 2009.
30. BRETT, Guy et alii (orgs.). *Hélio Oiticica*. Rio de Janeiro: Centro de Arte Hélio Oiticica, 1997, p. 237.

Recebido em 12/8/2009

Aprovado em 30/8/2009

Gilberto Palmares

Deputado estadual no Rio de Janeiro, coordenador da Escola do Legislativo do Estado do Rio de Janeiro, presidente da Comissão Especial 120 Anos da Abolição da Escravatura.

Desigualdades Étnico-Raciais nos 120 Anos da República Brasileira



O presente artigo apresenta as principais conclusões do Seminário 120 Anos da Abolição Inconcluída, realizado em 2008 na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro, cujo objetivo foi promover uma reflexão sobre as conquistas e a realidade dos negros brasileiros.

Palavras-chave: escravidão; racismo; reparação.

In 2008, on the anniversary of 120 years of the abolition of slavery in Brazil, the Legislative Assembly of Rio de Janeiro realized a seminar whose main objective was to promote reflection on the achievements and the reality of black Brazilians. This article presents the main conclusions of this seminar.

Keywords: racism; repair; slavery.

“Negro é uma cor de
respeito, negro é
inspiração,
Negro é a raiz da liberdade”

Dona Ivone Lara, *Sorriso
negro*

Em 2007, quando se preparavam as comemorações oficiais pelos 200 anos da chegada da família Real ao Brasil, apresentei projeto de resolução criando, no âmbito da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj), a Comissão Especial

para debater as questões relacionadas aos 120 anos da Abolição da escravidão. Nosso objetivo era lembrar que o ano de 2008 também marcava uma data importante para a formação do povo e da sociedade brasileira e, principalmente, provocar uma reflexão sobre a situação do negro no Brasil mais de um século depois da assinatura da Lei Áurea.

Durante todo o ano de 2007, a Comissão, em parceria com uma série de entidades ligadas à causa negra e sindicatos de trabalhadores, realizou audiências públicas sobre mercado de trabalho, saúde, educação, religiosidade, todas sob a ótica da população negra. As audiências públicas desembocaram, em maio de 2008, no Seminário 120 Anos da Abolição Inconcluída,* do qual participaram estudiosos das várias questões. São as principais conclusões deste seminário que abordarei a seguir.

CEM ANOS DEPOIS

Ao reproduzirem a cerimônia de assinatura da Lei Áurea e os eventos que se sucederam, os livros de história costumam, ainda hoje, apresentar imagens de escravos comemorando alegremente, braços estendidos mostrando as correntes quebradas. Infelizmente, a realidade que se impôs aos negros libertos nos cem anos seguintes à Lei Áurea foi muito diferente.

Embora a mão de obra escrava tenha sido o grande motor da economia brasileira a partir do século XVII, a Abolição não le-

vou à absorção dos africanos e brasileiros negros ao mercado de trabalho capitalista que sucedeu o regime escravocrata. A República nascente decidiu pelo embranquecimento da população brasileira, substituindo os escravos pelos colonos europeus, e tratou de consolidar a ideia de que os negros libertos não eram capazes de atender às exigências do mercado capitalista em expansão.

A população negra foi entregue à própria sorte, colocada fora do mercado de trabalho, completamente excluída do acesso à terra, à renda, à instrução, a qualquer instrumento que lhe desse condições de competir por uma ocupação formalmente remunerada. Descartados, os ex-escravos foram ocupar postos no trabalho informal, realidade que ainda hoje perdura – os negros são a maioria entre os desempregados e subempregados.

Durante toda a Primeira República (1889 a 1929) as mulheres constituíram a base de sustentação financeira das famílias negras, trabalhando como empregadas domésticas, babás, lavadeiras, cozinheiras. Foi só com a Revolução de 1930, no governo provisório de Getúlio Vargas, que os homens negros passaram a ter direito de ingressar no serviço público como integrantes da força pública militar e das guardas municipais. A discriminação dos negros no mercado de trabalho era tão grande que Getúlio teve que criar a lei dos 2/3, determinando que todas as empresas tivessem entre os empregados pelo menos 2/3 de brasileiros.

Essa exclusão racial se repetiu por todo o século XX. Em 2001, dados oficiais do Instituto de Pesquisas Aplicadas (IPEA) demonstravam que por quatro gerações ininterruptas os negros haviam tido menos escolaridade, menos salário, menos acesso à saúde, menor índice de emprego e piores condições de moradia.

Pesquisa realizada pelo Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos (Dieese) em cinco regiões metropolitanas (São Paulo, Porto

Alegre, Belo Horizonte, Recife e Salvador), mais o Distrito Federal, entre os anos de 2006 e 2007, sobre os negros e o mercado de trabalho, traz uma série de elementos para a reflexão sobre o tema.

Além de trabalhar com os tradicionais conceitos de população economicamente ativa (PEA) e inativos, a pesquisa do Dieese se utiliza também do conceito de população em idade ativa (PIA). Esta abrange todos os maiores de dez anos



Lei Áurea, de 13 de maio de 1888

porque, embora a legislação proíba o trabalho para menores de 16 anos, efetivamente há crianças trabalhando.

Em Salvador, a cidade mais negra do Brasil, 90% dos desempregados são negros. E os 10% que têm algum tipo de ocupação recebem rendimentos 51,68% menores que os dos trabalhadores brancos. Em Porto Alegre, onde os negros representam 13,7% da PIA, 64% deles têm apenas o ensino fundamental, o que limita suas possibilidades de ocupar postos de trabalho mais qualificados.

Esse quadro dramático do mercado de trabalho do negro no Brasil é reforçado por números do IPEA demonstrando que do total de empregadores no país, só 20% deles são negros. E, em geral, esse percentual refere-se a pequenos empreendedores, como donos de oficinas de lanternagem ou de bares. Na área de serviços, em especial o setor financeiro, os negros são 36%. Na administração pública, são 41%. Já nas atividades mal definidas, são 69,3%. Na agricultura, representam 60% da mão de obra. São 59% dos empregados domésticos e 58% na construção civil.

Em todas as regiões pesquisadas, a pior situação é vivida pelas mulheres negras. O desemprego entre elas oscila de 18% a 26,3% enquanto o desemprego entre os homens brancos oscila de 8 a 15%. A Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílio (PNAD), de 2006, mostra que o rendimento mensal dos trabalhadores não negros era, naquele ano, correspon-

dente a R\$ 1.087,00. Já o rendimento médio dos negros era quase a metade – R\$ 578,00.

Jardel Leal, economista do Dieese, ao comentar a pesquisa do IPEA, destacou:

O mercado de trabalho também cria condições cativas. No Brasil, nunca houve nenhuma alteração na composição da riqueza. A apropriação da riqueza sempre foi extremamente concentrada. O que o IPEA está dizendo é que 10% dos brasileiros mais ricos detêm 75% de toda a riqueza do país. E dentro destes 10% nós precisamos perguntar: quantos são negros? Com certeza não vai ter referência estatística para dizer quantos são, porque é muito pequena.

Como mudar esta situação?

A RESISTÊNCIA

Mesmo pisado, vendido,
trocado, estamos de pé...

Nei Lopes, *Jongo do irmão Café*

Em que pesem todos os obstáculos enfrentados, os negros jamais deixaram de resistir. Em 1931 surge a Frente Negra Brasileira (FNB), um partido político que luta pela inserção do negro no mercado de trabalho. A FNB teve vida curta sendo posta na ilegalidade pelo Estado Novo, em 1937. Sua luta, no entanto, deu resultados. Com o início da industrialização do país, os negros começaram a ser contra-

tados pelas fábricas, ainda que em postos de pouca qualificação.

A organização dos negros não se limita, contudo, à questão do trabalho. Idealizado por Abdias do Nascimento, em 1944 surge o Teatro Experimental do Negro (TEN), que vai recrutar seus atores entre operários, empregadas domésticas, funcionários públicos e estabelecer uma nova dramaturgia no país, retratando a situação do negro após a Abolição. Com o TEN surge não só uma geração de atores negros, como um movimento de valorização do negro. Inovador, Abdias cria um concurso de beleza para negras, promove o I Congresso do Negro e edita o jornal *Quilombo*.

Mas é a partir dos anos de 1970 que o movimento negro começa a se expandir e a atuar de forma organizada e unificada. Em 1971, é criado em Porto Alegre o Grupo Palmares, que realiza o primeiro ato lembrando a data de morte de Zumbi, em 20 de novembro de 1695. Em 1972, é aberto em São Paulo o Centro de Estudos e Arte Negra. Em 1974, nasce em Salvador o primeiro bloco de carnaval formado exclusivamente por negros, o Ilê Aiyê.

O grande marco da história recente do movimento negro ocorre em julho de 1978. Dois acontecimentos mobilizam os grupos organizados: acusado de roubar frutas na feira, Robson Silveira da Luz, um jovem negro da periferia de São Paulo, é preso e assassinado na cadeia. No mesmo período, quatro garotos são im-

pedidos de treinar no Clube de Regatas Tietê pelo único e exclusivo motivo de serem negros. Revoltados, militantes de várias entidades promovem, em plena ditadura, um grande ato público denunciando o racismo no Brasil. Nasce ali o Movimento Negro Unificado (MNU), que em novembro daquele mesmo ano declara o 20 de novembro como o Dia da Consciência Negra.

Ao longo da década de 1980, os movimentos negros se multiplicam por todo o país e essa intensa atividade vai se refletir na legislação. Em 1985, a Lei Caó inclui, entre as contravenções penais, a prática de atos resultantes de preconceito de raça, de cor, de sexo ou de estado civil, dando nova redação à lei n. 1.390, de 3 de julho de 1951 (Lei Afonso Arinos). Em 1988, a Constituição cidadã contempla diversas reivindicações do movimento negro e vários artigos fazem referência à questão racial. O artigo 3º, que trata dos objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil, diz em seu inciso IV: “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”. O artigo 5º, em seu inciso XLII, determina: “a prática do racismo constitui crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da lei”. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias reconhece: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas

terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

Em 1995, é dado um importante passo no sentido de se estabelecer uma política de Estado de reparação. O governo Fernando Henrique cria o Grupo Interministerial para a Valorização da População Negra.

A Conferência Mundial contra Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, realizada em Durban,

África do Sul, em 2001, que considerou a escravidão e o tráfico de escravos crimes contra a humanidade, estabelece as condições definitivas para a criação da Secretaria Especial para Promoção de Políticas da Igualdade Racial (Seppir), em 2003, no governo Lula. Com status de ministério, a Seppir promove em 2004 a I Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial, precedida de conferências municipais e estaduais, mobilizando negros de todo o país. Em 2008 é realizada a II Conferência Nacional.



AS AÇÕES AFIRMATIVAS

Para o professor Jacques D'Adesky, do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais, a ação afirmativa é uma ferramenta de direito que o Estado dispõe para possibilitar condições iguais aos seus cidadãos. Ela se conecta com as chamadas políticas universalistas e atinge toda a população, sem diferenciação. No âmbito brasileiro, é o primeiro passo para oferecer melhores condições para a população afrodescendente, baseando-se em experiências vitoriosas como as dos Estados Unidos e da Índia, neste caso em benefício dos chamados intocáveis.

Embora a ação afirmativa seja parte integrante da idéia de "reparação", esta abrange outras dimensões que são fundamentais: o reconhecimento histórico de que houve um dano, o resgate da memória, a questão da justiça.

Em 2000, o senador Paulo Paim apresenta projeto de lei criando o Estatuto da Igualdade Racial. O projeto provoca intensa polêmica e em 2005 é apresentado um substitutivo, o PL 6.264, que até hoje aguarda para ser votado.

As alterações promovidas pelo substitutivo ao projeto original do senador Paim recebem críticas de vários segmentos do movimento negro levando a Seppir a divulgar, em 2008, nota de esclarecimento sobre a posição da Secretaria. Diz a nota:

O Estatuto da Igualdade Racial foi concebido para alcançar direitos es-

senciais à população negra em sua totalidade.[...]

O PL veicula normas com a finalidade de combater a discriminação racial incidente sobre a população negra com a implementação de políticas públicas, sob responsabilidade do Estado, contemplando os seguintes eixos de atuação: saúde; educação; cultura; esporte; lazer; liberdade de consciência, de crença e livre exercício dos cultos religiosos; financiamento das iniciativas de promoção da igualdade racial; moradia adequada; direito dos remanescentes das comunidades dos quilombos às suas terras; mercado de trabalho; sistema de cotas; meios de comunicação; ouvidorias permanentes nas casas legislativas e acesso à justiça.

A Seppir/PR e a Casa Civil iniciaram em 2003 debate sistemático sobre o Estatuto no âmbito do governo federal com a participação de diversos órgãos diretamente envolvidos nos temas contemplados no PL. Até o ano de 2005, o projeto do Estatuto da Igualdade Racial refletiu o diálogo realizado entre o movimento negro, o governo federal e o Congresso Nacional sobre a realidade da discriminação racial experimentada pela população negra brasileira.

Contudo, desde sua proposição, houve avanço significativo na implementação de novos instrumentos de promoção da igualdade racial por par-

te do governo federal. O que gerou a necessidade de adequar os dispositivos contidos no PL n. 6.264/2005. Para tanto, foram consultados importantes segmentos do movimento negro, parlamentares de amplo espectro partidário e órgãos do governo, com o objetivo de propiciar maior participação dos interessados no assunto. (...)

É importante ressaltar que a forma como as negociações para a aprovação do Estatuto são conduzidas pelo governo foi aprovada por ampla maioria de votos dos delegados à Conferência. O contraditório é natural e saudável no jogo democrático. Mas a vontade da maioria deverá ser sempre respeitada. As possibilidades de diálogo em torno do projeto de lei, contudo, continuam abertas.

Dentre os pontos mais polêmicos do substitutivo está a questão das cotas.

A Lei das Cotas, aprovada pela Câmara Federal em novembro de 2008, nasceu do projeto de lei n. 73/1999, da deputada Nice Lobão. O PL estabelecia um sistema de reserva de vagas para universidades públicas, baseado no desempenho escolar dos alunos do ensino médio. Em 2004, o PL foi incorporado ao projeto de lei n. 3.627/2004, do governo federal, e apresentado como substitutivo pelo relator da Comissão de Educação, deputado Carlos Abicalil. O substitutivo destinou 50% das vagas para quem cursou o ensino médio em escolas públicas. Den-

tro desse percentual, foram reservadas vagas para os alunos que se declararem negro ou índio, em uma proporção igual à população de negros e indígenas em cada estado brasileiro, segundo os indicadores do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE).

A primeira universidade pública brasileira a adotar a política de cotas foi a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), através da lei estadual n. 4.151/2003. A lei destinava 20% das vagas para estudantes oriundos da rede pública de ensino; 20% para negros; 5% para pessoas com deficiência e integrantes de minorias étnicas.

Desde que foi adotada, a política de cotas tem sido alvo de intensos ataques e críticas. De acordo com o reitor Ricardo Vieiralves, a cada ano cerca de quatrocentos alunos não cotistas entram na Justiça com processos contra a universidade. Embora alguns tenham conseguido liminares para garantir o direito de estudar na UERJ, nenhum deles conseguiu ganhar as ações em última instância.

Ao fazer um balanço sobre a aplicação da lei na universidade, o reitor destacou que antes das cotas alguns cursos eram essencialmente brancos.

Hoje nós estamos formando, numa das melhores faculdades de direito do país, advogados negros numa proporção surpreendente, equivalente a mais de cem anos da história deste país. Que impacto isso vai produzir

na vida nacional? Que impacto isso vai produzir nas famílias dessas pessoas, na vida e na autoestima deste menino ou desta menina que se formou por grandes universidades? E eles estão passando por mérito. Não há nenhuma espécie de discriminação ou favorecimento na avaliação de cada estudante que está sendo formado na universidade.

A questão do mérito é particularmente relevante nessa discussão sobre as cotas, pois é a este conceito que recorrem de maneira persistente os que são contrários às políticas afirmativas. Mas o que podemos chamar de mérito? O professor Nassin Mehedeff trata assim a questão: “a construção do conceito de mérito, que beneficia a questão da escolaridade, vem de uma construção que elimina e esquece um conceito econômico e cultural, que se chama conhecimento tácito e significa saber qual foi a sua experiência de vida, tanto ocupacional como social”.

Os que utilizam o conceito de mérito para desqualificar o ingresso dos estudantes negros na universidade por meio da política de cotas, na verdade fazem questão de ignorar a realidade vivida pela imensa maioria da população negra. É destituído de mérito um estudante que chega à universidade sem ter tido acesso desde cedo a boas escolas, boas bibliotecas, cursos de línguas, viagens? Que passa pelo funil do vestibular mesmo tendo que trabalhar durante todo o dia e frequentar o pré-vestibular à noite? Evidentemente que não.

O discurso da falta de mérito, infelizmente, tem encontrado ressonância na sociedade.

Em 2009, a política de cotas da UERJ sofreu um duro revés. Seus adversários conseguiram uma vitória quando o Tribunal de Justiça do Estado do Rio concedeu liminar suspendendo o sistema de cotas na universidade. A liminar foi casada alguns dias depois, mas a perspectiva é que volte a vigorar para o vestibular de 2010.

Desde a iniciativa pioneira da UERJ até 2008, ano em que o PL 3.627/2004 foi votado na Câmara Federal, 17 universidades federais e 17 universidades estaduais haviam aderido à política de cotas. Todas sob intenso bombardeio. Até aqui, a tendência dos tribunais na maioria dos estados tem sido a de rejeitar as liminares.

Dois anos antes da votação da Lei das Cotas, num momento em que os setores contrários intensificavam sua ação junto ao Congresso Nacional, um grupo de pesquisadores, estudiosos, artistas e acadêmicos divulgou manifesto em defesa da Lei de Cotas e do Estatuto da Igualdade Social. O manifesto, que ainda hoje permanece atual, diz:

Todos os estudos de que dispomos já nos permitem afirmar com segurança que o rendimento acadêmico dos cotistas é, em geral, igual ou superior ao rendimento dos alunos que entraram pelo sistema universal.

Esse dado é importante porque desmonta um preconceito muito difundido de que as cotas conduziriam a um rebaixamento da qualidade acadêmica das universidades. Isso simplesmente não se confirmou! Uma vez tida a oportunidade de acesso diferenciado (e insistimos que se trata de cotas de entrada, apenas, e não de saída), os estudantes negros se esforçam e conseguem o mesmo rendimento que os estudantes brancos.

Outro argumento muito comum usado por aqueles que são contra as políticas de inclusão de estudantes negros através de cotas é que haveria um acirramento dos conflitos raciais nas universidades. Muito distante desse panorama alarmista, os casos de racismo que têm surgido após a implementação das cotas têm sido enfrentados e resolvidos no interior das comunidades acadêmicas, em geral com transparência e eficácia maiores do que havia antes das cotas. Nesse sentido, a prática das cotas tem contribuído para combater o clima de impunidade diante da discriminação racial no meio universitário. (...)

Colocando o sistema acadêmico brasileiro em uma perspectiva internacional, concluímos que nosso quadro de exclusão racial no ensino superior é um dos mais extremos do mundo.

Para se ter uma ideia da desigualdade racial brasileira, lembremos que,

mesmo nos dias do *apartheid*, os negros da África do Sul contavam com uma escolaridade média maior que a dos brancos no Brasil no ano 2000; a porcentagem de professores negros nas universidades sul-africanas, ainda na época do *apartheid*, era muito maior que a porcentagem dos professores negros nas nossas universidades públicas nos dias de hoje. A porcentagem média de docentes nas universidades públicas brasileiras não chega a 1%, em um país onde os negros conformam 45,6 % do total da população.

(...) Se a Lei de Cotas visa nivelar o acesso às vagas de ingresso nas universidades públicas entre brancos e negros, o Estatuto da Igualdade Racial complementa esse movimento por justiça. Garante o acesso mínimo dos negros aos cargos públicos e assegura um mínimo de igualdade racial no mercado de trabalho e no usufruto dos serviços públicos de saúde e moradia, entre outros. Urge votar o Estatuto, pois se trata de recuperar uma medida de igualdade que deveria ter sido incluída na Constituição de 1889, no momento inicial da construção da República no Brasil. Foi sua ausência que aprofundou o fosso da desigualdade racial e da impunidade do racismo contra a população negra ao longo de todo o século XX. Por outro lado, o Estatuto transforma em ação concreta os valores de igualdade

de plasmados na Constituição de 1988, claramente pró-ativa na sua afirmação de que é necessário adotar mecanismos capazes de viabilizar a igualdade almejada.

A LEI N. 10.639/2004

Neste movimento de avanços e recuos, de vitórias e revezes ao longo das últimas duas décadas, a promulgação da lei n. 10.639, em janeiro de 2004, é, sem dúvida, uma das mais importantes vitórias dos negros brasileiros. A lei, que institui a obrigatoriedade do ensino da história da África e da cultura afro-brasileira nos currículos dos ensinos fundamental e médio em todas as escolas públicas e privadas do país, provoca pela primeira vez na história do Brasil uma mudança de olhar sobre a formação de nosso povo e nossa sociedade. No dizer do coordenador do Centro de Estudos das Populações Marginalizadas (CEAP), Ivanir dos Santos:

A lei atirou no que viu e acertou no que não viu. Na verdade, ela foi uma das maiores revoluções que a educação brasileira poderia fazer. (...) Todos nós na educação, na escola, aprendemos a ser brancos, ideologicamente a pensar como brancos, a nos comportar como brancos e adorar a história da Europa. Aí vem uma lei que diz o contrário. Agora, você tem que entender que tem preto neste país, que a África teve um papel importante e que tem valores negros.

Isso é uma revolução nunca pensada no país, não é à toa que há resistência.

Quando se trata de leis, há sempre dois estágios: o primeiro, fazer com que elas sejam aprovadas. O segundo, fazer com que sejam cumpridas. Até 2008, quatro anos após a sanção do presidente Lula, a lei n. 10.639/04 continuava ignorada por praticamente todas as escolas, públicas e privadas. O principal argumento para justificar esse cenário era o da falta de preparo dos professores. Argumento de certa forma aceitável, pois os currículos dos cursos de graduação em história, por exemplo, não contemplavam nenhuma disciplina obrigatória sobre a história da África. E provavelmente continuam sem contemplar.

Mas esse argumento se torna falho quando utilizado cinco anos após a sanção da lei, tempo mais que suficiente para que as escolas promovessem cursos de capacitação. É fato que o Ministério da Educação tomou iniciativas para dotar escolas e professores de material de apoio. Secretarias municipais e estaduais de educação Brasil afora buscaram promover ações no sentido de viabilizar a aplicação da lei. Entidades como o CEAP firmaram convênios para oferecer cursos de capacitação de gestores. São esforços dignos de aplausos, mas ainda insuficientes.

Como destacou o presidente da Fundação Palmares, Zulu Araújo, é preciso que nós, negros e negras brasileiros, afro-descendentes, compreendamos o conteú-

do do que estamos conquistando e as consequências de tais conquistas para os eternos produtores da exclusão.

Faço minhas as palavras de Zulu: “a questão racial está definitivamente escrita na agenda política brasileira”. O momento histórico em que vivemos é fruto da luta das organizações do movimento negro,

dos negros e negras em seu cotidiano, das parcelas não negras da sociedade brasileira que têm se manifestado contra a prática criminosa do racismo. Cento e vinte anos após a Abolição, a população negra, que segundo o IPEA em 2008 se tornou maioria no Brasil, trilha um caminho sem volta na conquista da igualdade racial.

N O T A S

* O Seminário 120 Anos da Abolição Inconcluída foi realizado na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro nos dias 15 e 16 de maio de 2008 com a seguinte programação:

15/5 - Abertura do Seminário com a participação do presidente da Comissão Especial dos 120 Anos da Abolição, deputado estadual Gilberto Palmares (PT); da presidente da Comissão de Combate às Discriminações, deputada estadual Beatriz Santos (PRB); do presidente da Fundação Palmares, Zulu Araújo; da superintendente de Promoção da Igualdade Social, Zezé Mota; da secretária de Estado de Ação Social do Rio de Janeiro, Benedita da Silva; do ministro de Promoção e Igualdade Social, Edson Santos.

Mesas-redondas

1. Políticas públicas para a promoção da igualdade racial – educação e saúde

Debatedores: Ivanir dos Santos (CEAP), Rafael dos Santos (Faculdade de Educação da UERJ), Abigail Páscoa (ONG Igualdade Já), Paulo Ivo (Programa de Atenção Integral às Pessoas com Doença Falciforme da Secretaria de Estado de Saúde do Rio de Janeiro).

2. Mulheres negras, gênero e desigualdade racial

Participantes: Luciene Lacerda (IESC/UFRJ), Lucia Xavier (ONG Crioula).

3. Lançamento do livro *120 anos da Abolição*, do coronel Jorge da Silva, ex-secretário de Direitos Humanos do Rio de Janeiro.

16/5 - Conferência “Os avanços sociais da população negra pós-Constituição”

Conferencistas: Marcelo Paixão (Instituto de Economia da UFRJ), Jacques D’Adeski (Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais), Zózimo Bubul (ONG Afro-Carioca), Jurema Batista (Fundação para Infância e Adolescência).

Mesas-redondas

1. O mercado de trabalho

Debatedores: Humberto Adami (Instituto de Advocacia Racial e Ambiental), Jardel Leal (Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos)

2. Intolerância religiosa

Debatedores: Mãe Menininha de Oxum, Marcelo Monteiro (Centro de Tradições Afro-brasileiras), Luís Fernando Martins (Faculdade de Ciências Jurídicas, ex-ouvidor da Seppir).

Juliana Santos Botelho

Mestre em Comunicação Social pela UFMG e doutora em Comunicação pela Université du Québec à Montréal. Atua como pesquisadora de pós-doutorado junto ao Grupo de Pesquisa em Mídia e Esfera Pública (EME) da UFMG.

A Publicidade no Banco dos Réus

O objetivo deste artigo é fazer uma correlação entre os debates públicos sobre publicidades acusadas formalmente de discriminação racial e a questão da representação do negro na mídia brasileira, por meio da análise de cinco processos éticos de discriminação racial depositados no Conselho Nacional de Autorregulamentação Publicitária (CONAR) entre 1979 e 2005.

Palavras-chave: debate público; discriminação racial; negro; publicidade.



This paper aims to shed light on the relationship between the public debate surrounding a number of advertisements formally denounced for racial discrimination and the question of Black representation in Brazilian media, based on analysis of five complaints submitted to the National Council for Advertising Self-Regulation (CONAR) between 1979 and 2005.

Keywords: advertising; Black; public debate; racial discrimination.

Não se pode negar que a questão da representação do negro na mídia conheceu inúmeros avanços nos últimos vinte anos. De uma escassez de trabalhos acadêmicos que colocassem esse tema sob a forma de um problema (e não de uma celebra-

ção), passou-se, finalmente, a discutir de modo mais aberto e franco o fardo que a ausência desses sujeitos tem ocasionado para seu próprio processo de formação de identidade. Essa mudança de postura é, sem dúvida, fruto de um longo processo histórico e político que culmina

na tomada de consciência de uma condição social marcada pela exclusão e pela discriminação racial.

A ideia que anima este artigo¹ é justamente a de oferecer uma narrativa do processo histórico em questão, visto pela óptica das denúncias de discriminação racial na publicidade brasileira. Partindo-se do entendimento de que os meios de comunicação constituem uma peça-chave para a análise dos debates públicos em torno do problema da discriminação racial na publicidade, buscar-se-á responder à seguinte questão: afinal, quais são as contribuições dos debates públicos em torno de publicidades acusadas formalmente de discriminação racial junto ao Conselho Nacional de Autorregulamentação Publicitária (CONAR) para a reflexão sobre a imagem pública do negro?

Uma das grandes dificuldades em discernir os *debates* sobre a publicidade decorre do fato de que estes podem ocorrer virtualmente em todos os espaços disponíveis de uma determinada sociedade, compreendendo desde os espaços mais íntimos da vida em família até os debates públicos nas assembleias legislativas, passando pelos espaços intermediários dos cafés, das reuniões informais entre amigos, dos transportes públicos, salões de beleza etc. Dada a diversidade de alternativas, o que aqui se pretende examinar é o processo de comunicação pública existente entre dois espaços institucionais distintos: de um

lado, o *micropúblico* do CONAR, formado pelos membros do Conselho de Ética encarregados do julgamento dos processos éticos; de outro lado, o *público abstrato* formado pela imprensa brasileira, quando esta decide abordar as publicidades denunciadas por discriminação racial. Em outros termos, tratar-se-á de examinar os efeitos que os debates mediatizados geraram sobre o juízo emitido sobre a publicidade junto à instituição à qual foi atribuída a responsabilidade pelo julgamento das infrações éticas na publicidade: o CONAR.

CINCO PROCESSOS ÉTICOS QUE SUSCITARAM POLÊMICA NA MÍDIA

Processo n. 025-82: o ônus da alegria

O processo em questão, envolvendo a publicidade de TV *Bônus da alegria*, de autoria da empresa Datamark, possui a particularidade de ter sido motivado por uma representação de ofício do então presidente do CONAR, com base em uma nota publicada em 2 de março de 1982, no *Jornal do Brasil*.² Nesta, o leitor Elias Alexandre dos Santos se insurge contra a imagem de “negra e burra”³ atribuída à empregada doméstica Graciette.

A defesa foi assinada pelo diretor operacional da empresa Datamark, responsável pelo produto *Bônus da alegria*. Organizada em torno de 11 pontos, a defesa assume logo de partida “total responsabilidade” pelo conteúdo da publi-

dade denunciada, além do completo desconhecimento não somente de qualquer infração na qual poderia ter incorrido, como também da própria existência do Código Brasileiro de Autorregulamentação Publicitária (CBARP). Ao se valer de “tipos comuns ao bônus”, o publicitário justifica a justeza de sua escolha em função dos comentários que a publicidade suscitou junto aos meios de comunicação. Em suma, sua estratégia de defesa consistiu na recusa da intenção de discriminação racial, alegando que tão somente se buscou representar um aspecto da realidade brasileira.⁴

Esses argumentos foram mal recebidos pelo relator do processo, que neles viu, entre outras coisas, uma verdadeira afronta à autoridade do CONAR. Ao elencar pelo menos 13 infrações ao CBARP, o relator considera que o responsável pelo anúncio feriu, entre várias outras disposições, o espírito da Lei Afonso Arinos, única legislação nacional antirracista em vigor naquele momento.⁵ Esta lei visava punir as práticas de obstrução do acesso a lugares públicos (estabelecimento comercial, de ensino ou de outra natureza) com base em preconceitos de raça ou de cor. Ora, é interessante notar que a percepção da discriminação racial citada tanto pelo relator passava amplamente os limites morais do quadro jurídico em vigor, dado que a Lei Afonso Arinos concebia o problema da discriminação estritamente em termos do acesso a espaços físicos, serviços ou pro-

duzidos. Ou seja, a Lei Afonso Arinos dificilmente poderia ser aplicada no contexto do tratamento conferido a alguém em uma dada publicidade, a menos que se fizesse um esforço adicional de abstração.⁶ Fato é que, no seu parecer, o relator recomenda não somente a sustação do comercial em questão, como também a publicação da decisão na mídia impressa eletrônica.

Finalmente, um recurso impetrado pela defesa solicita a não publicação da decisão, pedido que acaba sendo acatado na decisão final emitida em 5 de agosto de 1982. Curiosamente, apesar do termo discriminação racial constar tanto da nota que deu origem à denúncia, como do parecer do relator, o artigo que tipifica esta infração acabou não sendo citado na decisão final como um dos fundamentos que motivaram a sanção imposta ao anúncio.

Processo n. 118-88: vestuário infantil Smuggler

A denúncia que originou o processo n. 118-88 foi encaminhada cinco dias após a promulgação da Constituição de 1988 e apresenta reflexos claros deste contexto. Ela consistiu tipicamente naquilo que se convencionou chamar a partir de então de ação pública de responsabilidade civil, preconfigurando assim a emergência de um sujeito de direito coletivo, associado a um grupo étnico ou racial particular.⁷ O processo tem início no dia seguinte da veiculação de uma publicidade de página inteira, publicada na revista do *Jornal do Brasil*, como consequência de um telegra-

ma enviado por João Marcos Aurore Romão, coordenador do Programa de Direitos Humanos e Cíveis / SOS Racismo do Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN), no Rio de Janeiro. Nele, o autor da denúncia reclama do tratamento dispensado às “pessoas negras empregadas como domésticas” na publicidade, questionando a pertinência da representação veiculada tanto para o público ao qual ela se dirige – o público infantil – quanto ao padrão de relações raciais e sociais que ela preconiza.⁸ Uma segunda carta, assinada por Thereza Santos, assessora de cultura afro-brasileira junto à Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo, alega que a publicidade em questão fere a “dignidade da comunidade negra” e exige do CONAR as medidas aplicáveis. Registra-se, pela primeira vez, uma demanda feita em nome de uma comunidade específica, a comuni-

dade negra, por meio de um pedido de retratação e de prestação de contas perante esta comunidade.⁹

Uma defesa de uma página e meia é apresentada ao comitê e coassinada pelo anunciante, a empresa Network Ltda. e a agência Claroscuro. A argumentação é organizada, de maneira sucinta, em torno de três pontos principais: o anúncio foi confeccionado em observância aos padrões éticos do CBARP, não sendo, portanto, discriminatório; a discriminação releva do espírito daqueles que interpretaram a publicidade sob este parâmetro (um exemplo clássico da famosa estratégia de inversão da culpa)¹⁰; e, finalmente, a publicidade não é discriminatória porque tem o mérito de ter nela incluída uma protagonista negra, selecionada justamente em função da sua cor.¹¹



Protesto contra o racismo

Indignado com o tom da defesa, o relator recomenda em seu parecer a sustação do comercial, tendo em vista as seguintes razões: o anúncio não respeita a dignidade humana, nem as diferenças sociais decorrentes do maior ou do menor poder de compra, além de descreditar de maneira desleal “toda a atividade publicitária”. Apesar da decisão final recomendar a sustação da publicidade, sabe-se que seu impacto concreto é bastante limitado, dado que a publicidade estava associada a um evento pontual – o Dia das Crianças – e, portanto, não voltaria de qualquer forma a ser veiculada naquele ano. E ainda que o artigo 20 do CBARP, que proíbe toda forma de discriminação, tenha sido citado como fundamento da decisão final, nenhuma alusão explícita foi feita à existência da discriminação racial propriamente dita, nem no parecer do relator, nem no texto da decisão final.

Exatamente como o processo anterior, cuja cobertura midiática resume-se à nota que originou a denúncia, o processo n. 118-88 apresenta também uma cobertura midiática pouco extensa, limitada à publicação de uma nota e de carta. Sob o título sugestivo de “Censura”, a nota em questão relata, de um lado, o término oficial da censura formal e, de outro, a ação civil pública movida pelo IPCN, sugerindo implicitamente uma certa equivalência entre as duas ações. O outro documento que fora publicado na mídia de massa consiste na carta assina-

da por Januário Garcia Filho, presidente do IPCN. Nela, o autor ataca em cheio o padrão eurocêntrico da publicidade brasileira, padrão este que pouco tem a ver com a maioria da população brasileira. No que refere especificamente à publicidade em questão, o texto acusa a publicidade Smuggler de sugerir que os negros devem se acomodar com situações de humilhação, tortura e discriminação.¹²

Vale registrar, contudo, que a mídia agiu de maneira bastante restritiva quanto ao seu poder de mobilização e de compartilhamento de determinadas opiniões. Ou seja, até aqui, os argumentos não foram tratados discursivamente sob a forma de um embate de pontos de vista por e contra determinada questão. Essa prerrogativa, como veremos a seguir, só se tornará realidade com o advento das grandes polêmicas dos anos de 1990.

Processo n. 076-90: a “ama de leite” da Benetton

O presente processo começa com a publicação de uma carta no *Jornal da Tarde*, seção “São Paulo pergunta”, no dia 4 de junho de 1990, e assinada por Antônio Benedito de Sousa. Esta carta fora destinada ao grupo Benetton por intermédio de Sérgio Amaglio (cuja profissão é ignorada), com cópia para o CONAR. O autor da carta dá início à sua explanação parabenizando o grupo Benetton pela iniciativa de “misturar todas as raças em suas publicidades”, o que ele vê como “uma contribuição, intencional ou não, à

minimização do racismo”.¹³ O mesmo não acontece, segundo o denunciante, com a publicidade em que uma mulher negra amamenta uma criança branca. Ele explica em seguida que a publicidade em questão fora publicada na revista *Veja* e que ela precedia um artigo intitulado “As cores do Brasil”, que, por sua vez, relatava as diferenças de qualidade de vida verificadas entre os grupos de cores re-censeados no Brasil. A publicidade, acredita, confirma o papel subalterno conferido à população negra que aparece descrito em detalhes pelo artigo.¹⁴ Finalmente, indaga o autor da carta, dever-se-ia questionar o porquê do grupo Benetton veicular no Brasil, país que viveu de forma tão dramática a experiência da escravidão, uma publicidade que já havia levantado tantos protestos na Europa.

O texto de defesa, assinado pelos advogados do anunciante, apresenta em suas 19 páginas 44 pontos principais, em torno dos quais tentou-se provar a ausência de infração ao artigo 20 do CBARP. É interessante mencionar, contudo, que antes mesmo de entrar no mérito da questão – a discriminação racial – os advogados reclamam a perda do objeto da representação, dado que o anunciante não possui mais a intenção de veicular a publicidade no país. Em seguida, admitindo a hipótese de julgamento do mérito, os advogados de defesa lançam mão de sua primeira estratégia de defesa: as campanhas precedentes do grupo Benetton denotam o respeito à dignidade humana

e o compromisso com a representação da diversidade etnoracial da população mundial.¹⁵ Como prova da boa fé do anunciante, um *assortimento* de vinte peças publicitárias é anexado ao texto de defesa. A segunda estratégia de defesa, que já é uma velha conhecida dos processos de discriminação racial – a inversão da culpa –, aparece aqui com uma sutileza diferente: são os denunciante da discriminação no país que agem de maneira etnocêntrica.¹⁶ A culpa recai, dessa forma, sobre os ombros da cultura nacional, uma cultura “que, preconceitualmente, estabeleceu, como seus valores, o servilismo e a submissão do negro”.¹⁷ A terceira estratégia de defesa constitui, por sua vez, o procedimento de defesa mais inovador utilizado até agora no quadro das denúncias por discriminação racial na publicidade: a citação de depoimentos de personalidades negras que haviam sido veiculados na mídia naquele período.¹⁸

O parecer da relatora não poderia ter sido mais favorável aos acusados. Após um breve resumo dos argumentos avançados pelas partes citadas no processo, a relatora vai direto ao ponto: a defesa demonstrou, ao longo das 45 “citações fartamente consubstanciadas em leis nos próprios artigos do CONAR”,¹⁹ que a acusação não tem nenhum fundamento. Recomendando o arquivamento da denúncia, a relatora conclui seu breve parecer descredenciando a parte denunciada: “o reclamante ao entrar no mérito

da propaganda em questão, comete, no mínimo, uma injustiça para com a Benetton cujos valores e princípios éticos foram minuciosamente explicados”.²⁰ A decisão final, emitida no dia 9 de agosto de 1990, só vem a confirmar a adoção, por unanimidade, da recomendação da relatora.

No que se refere à cobertura midiática do caso em questão, as opiniões nela explicitadas foram muito menos unânimes do que as dos membros do Comitê de Ética do CONAR. Trata-se, com efeito, da primeira campanha denunciada por

discriminação racial junto ao CONAR a ser enquadrada pelos jornais sob a forma de um autêntico debate, no qual opiniões pró e contra a publicidade são examinadas a fundo, com a devida exposição de argumentos e justificativas. Além disso, esta é a primeira vez em que os debates ganham uma dimensão autenticamente nacional, isto é, na medida em que a controvérsia deixa o eixo Rio-São Paulo para ganhar as páginas de periódicos em outras capitais no Sudeste (Belo Horizonte), no Norte (Belém) e no Centro-Oeste (Brasília).²¹ Finalmente, é a primeira vez que a cobertura dos meios de



Festival de Música Popular do Comércio

comunicação torna-se ela mesma um motor das reações coordenadas dos militantes dos movimentos negros no país.

É importante ressaltar que apesar do maior número de opiniões veiculadas naquele momento pela mídia serem predominantemente favoráveis à publicidade da Benetton, as ações empreendidas pelos movimentos negros não deixam de receber sua devida atenção. Por exemplo, o artigo de Rosana Dias, que aparece citado no próprio documento de defesa, começa justamente noticiando a preparação de uma monção de protesto à publicidade pelo Movimento Negro Unificado (MNU).²² No esteio da *Folha de São Paulo*, diversos outros veículos passaram também a noticiar as iniciativas dos movimentos negros em nível regional, num efeito bola de neve sobre a própria cobertura midiática. Nesse contexto, a mídia torna-se um instrumento de imenso valor para os atores dos diversos movimentos negros, mais ou menos dispersos geograficamente em um país de dimensões continentais como o Brasil. Prova disso é que as ações adotadas pelos movimentos negros nos dias que se seguiram à reportagem da *Folha de São Paulo* inspiraram-se amplamente das ações empreendidas na primeira reportagem (redação de monção de protesto, pressão junto às autoridades competentes etc.). Nesse aspecto, especialmente rica de sentido e de consequências para a organização de reações descentralizadas no país foi a iniciativa, tomada por

militantes negras de São Paulo, de pichar nos *outdoors* da cidade os seguintes termos: “Mucama nunca mais”.²³

É claro que todas essas ações e opiniões contrárias à publicidade da Benetton passaram despercebidas tanto pelo texto da defesa, quanto pelo parecer emitido pela relatora. O que o CONAR não sabia naquele momento é que o arquivamento do processo n. 076-90 provocaria reações ainda mais viscerais, com consequências diretas sobre o processo que analisarei a seguir.

Processo n. 229-91: “o anjo e o diabo” da Benetton

O processo n. 229-91 constitui o caso mais complexo dentre todos os processos por discriminação racial depositados no CONAR. Com mais de trezentas páginas, organizadas em dois tomos, o processo demonstra com riqueza de detalhes como a deliberação sobre a discriminação racial pode chegar ao centro do sistema político central e converter-se, então, em um tema de pertinência nacional. Desta vez, não é somente a reputação do anunciante e da agência que são colocados em xeque, mas a própria legitimidade do CONAR.

O processo tem início com a recepção de duas monções de protesto emitidas, respectivamente, pela Câmara Municipal de São José dos Campos e pela Câmara Municipal de São Paulo.²⁴ A cobrança de medidas cabíveis é imediatamente solicitada não somente ao CONAR,²⁵ como

também ao mais novo aliado no cenário nacional: o Ministério Público.²⁶

Isso só foi tornado possível, obviamente, graças a importantes inovações no enquadramento legal do crime de discriminação racial, trazidas com a promulgação da lei federal n. 8.081.²⁷ Mas, ainda que esta lei já estivesse em vigor na ocasião em que o Comitê de Ética do CONAR emitiu a decisão final do processo n. 076-90, uma modificação importante foi efetuada posteriormente a essa decisão: a prática, indução ou incitação da discriminação de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional via meios de comunicação social.²⁸ Essa especificação legal permitiu, por exemplo, que a Câmara Municipal de São Paulo reivindicasse que fossem “apuradas as responsabilidades legais dessa empresa e, se constatada atitude racista, seja feito o recolhimento imediato ou a busca e a apreensão do material respectivo, conforme lei federal n. 8.081”.²⁹

Não vou me estender aqui na descrição de estratégia adotada pelos advogados de defesa que é, em suma, bastante similar àquela utilizada no processo n. 076-90, isto é: a insistência na perda do objeto da denúncia, a adesão a valores de respeito à dignidade e à diversidade etnorracial, a inversão da culpa e a apropriação de argumentos favoráveis à publicidade veiculados pela mídia. Duas inovações podem ser, contudo, percebidas: o fato de que a defesa pode agora lançar mão das decisões emitidas em litígios

anteriores como maneira de evidenciar a jurisprudência que o CONAR vinha constituindo em torno dos casos de discriminação racial; 2) a minimização e a particularização de opiniões contrárias à publicidade do “anjo e do diabo”.³⁰

No entanto, somente com a leitura do parecer do relator é que se tem mais detalhes sobre as vias judiciais paralelas percorridas pelo processo ético em questão, permitindo compreender como os fluxos de comunicação conseguiram passar das associações de defesa da sociedade civil até os canais mais complexos do aparato executivo estadual e, mais tarde, federal. O parecer do relator nos ensina, por exemplo, que um terceiro ator político veio somar-se às câmaras municipais supracitadas, na figura do secretário de Justiça do Estado de São Paulo. Este enviou ao CONAR a cópia de um processo instaurado por ele mesmo contra a publicidade em questão, solicitando que o órgão tome conhecimento do documento. Poucos dias mais tarde, o então presidente do CONAR comunica ao secretário de Justiça que o conselho já havia decidido por bem abrir um processo ético contra a publicidade em questão. Esta carta constitui, na verdade, uma peça-chave para se tentar compreender a mudança de orientação do CONAR neste processo. A troca de correspondências oficiais entre as duas instâncias – CONAR e Secretariado de Justiça – revela uma predisposição à cooperação, por meio da troca de documen-

tos que fazem parte de seus processos respectivos.³¹

Com efeito, o parecer do relator toca em cheio nos principais argumentos que constam do processo instaurado pelo secretário de Justiça, a saber: 1) não se pode aceitar que o propósito desta publicidade seja simplesmente o de misturar raças, cores e crenças; existindo nela a intenção deliberada de chocar; 2) seu conteúdo é abertamente discriminatório. De maneira inédita até aqui, o parecer do relator recusa os principais argumentos avançados pelos advogados do grupo Benetton. Ele se nega, por exemplo, a analisar a publicidade individualmente (como pedia a defesa) e passa a associá-la a outras publicidades chocantes que já haviam sido veiculadas pelo anunciante. Ele cita igualmente um depoimento do publicitário Oliviero Toscani que havia sido publicado no jornal *New York Times*, e no qual este confirma a intenção de fazer anúncios com o objetivo de chocar. Finalmente, o relator se insurge contra o princípio de inversão da culpa utilizado pelos advogados, ironizando a sugestão implícita de que o secretário de Justiça seria ele mesmo portador de preconceitos raciais. Em suma – e valendo-se ele próprio de um bom quinhão de ironia ao associar agência e anunciante a figuras da estirpe de Hitler e de Jean-Marie Le Pen –, o relator termina seu parecer recomendando a sustação do anúncio (medida esta que, da mesma forma que no processo anterior, não possui nenhum

efeito prático, já que a publicidade em questão já havia sido tirada de circulação), com direito a uma moção de advertência à agência J. W. Thompson (cujo papel, aliás, resumia-se tão somente a executar o plano de mídia traçado pelo anunciante, uma vez que as publicidades foram elas mesmas confeccionadas na Itália pela agência do publicitário Oliviero Toscani).

Diante dessa surpreendente reviravolta na jurisprudência que até então vinha sendo aplicada aos casos da Benetton (conforme decisões emitidas nos processos n. 076/90 e n. 177/91), a reação de ambos, anunciante e agência, não poderia ser outra senão a de interpor um recurso em segunda instância. É neste exato momento que a legitimidade do CONAR passa a ser questionada em sua íntegra.³² A estratégia adotada nesse contexto é a de desqualificar não somente a decisão do CONAR – descrito como um órgão politicamente fraco e mais suscetível às pressões externas do que aos interesses corporativos que ele deveria supostamente defender –, como também os próprios avanços legais e jurídicos conquistados pelas minorias.³³

Quanto ao relator da Câmara de Recursos, apesar deste ter se mostrado menos sagaz que seu predecessor diante dos argumentos avançados pela defesa, ele opta por manter a mesma linha de raciocínio adotada pela decisão tomada em primeira instância. Mantém-se, portanto, a decisão de sustação do anúncio, reti-

rando-se, em contrapartida, a advertência à agência de publicidade J. W. Thompson.

No que se refere à cobertura da mídia, esta alcança, finalmente, um volume jamais verificado numa denúncia de discriminação racial, mobilizando diversos gêneros de intervenção jornalística, sob a forma de notas, artigos, reportagens e editoriais de jornais. Este material, que fora coletado junto à mídia pelo próprio CONAR e pela Secretaria de Justiça de São Paulo, relata em detalhes as diversas ações movidas no Poder Judiciário pelas entidades do movimento negro, no período que vai de 21 de novembro a 12 de dezembro de 1991. Resumidamente, essas reportagens e notas nos permitem avaliar o quanto a ação punitiva do CONAR é tardia quando comparada com a onda de protestos que se alastrou por diversas regiões do país.

Como no processo anterior, a polêmica começa em São Paulo para, em seguida, ganhar outras capitais do país. Diversas reportagens passam a citar testemunhos de artistas negros contra a campanha da Benetton. Artigos de opinião pipocam aqui e acolá. Porém, contrariamente ao caso anterior, em que os jornalistas preferiram omitir, pelo menos explicitamente, suas visões pessoais sobre a publicidade, estes passam agora a se pronunciar abertamente contra a publicidade e a condenar cada vez mais abertamente a estratégia publicitária do grupo Benetton. Além disso, nas ocasiões em que a dis-

cussão é enquadrada sob a forma de uma polêmica, a balança passa a pesar ligeiramente para o lado descontente com a publicidade.

Concomitantemente, diversas ações são impetradas junto ao Judiciário em diversas partes no país – São Paulo, Curitiba, Recife – tendo em vista a sustação da veiculação da publicidade em questão.³⁴ Tudo nos leva a crer que, dessa vez, a opinião pública decidiu pesar para o lado mais fraco, ainda que parem suspeitas de que esta opinião estivesse sendo mobilizada por um determinado senso de nacionalismo atávico: “só mesmo uma multinacional iria colocar um negro como diabo e um branco como anjo”, acreditavam alguns.³⁵

O próximo caso, o único a receber atenção da mídia nessa terceira e última fase dos processos de discriminação racial, revelará o que um anunciante e uma agência tipicamente nacionais são capazes em termos de discriminação racial.

Processo n. 068-05: “A palha de aço Assolan”

O lapso de tempo que separa o processo anterior do presente é de 14 anos, tempo suficiente para que múltiplas transformações tomem forma tanto na sociedade brasileira, quanto no contexto internacional da luta contra o racismo.³⁶ Curiosamente, 45,16% de todas as denúncias de discriminação racial depositadas junto ao CONAR estão concentradas entre 2000 e 2005.³⁷ Apesar disso, as po-

lêmicas em torno das publicidades citadas por discriminação racial parecem ter deixado a cena midiática.³⁸

Uma das primeiras características que saltam aos olhos nessa nova fase dos processos de discriminação racial é o grande número de cidadãos ordinários, isto é, cidadãos que intervêm junto ao CONAR na qualidade de indivíduos e não como membros de uma ONG ou de uma entidade política qualquer.³⁹ A segunda característica seria a mudança na forma de enquadramento do próprio processo de discriminação com relação aos processos éticos anteriores. Aqui, não é mais a diferença no tratamento acordado às crianças brancas e negras que conta (como no processo n. 229-91); é a tematização de uma situação em princípio igualitária – todas as crianças na publicidade da palha de aço Assolan portam a mesma peruca estilizada de palha de aço –, mas que fere a integridade e a dignidade de um grupo específico: as crianças afro-brasileiras.⁴⁰

É bom lembrar que a desconstrução de modelos estéticos hegemônicos, lesivos à diversidade racial brasileira, torna-se, no contexto pós-Durban, uma das tarefas prementes dos movimentos sociais, principalmente aqueles engajados na democratização dos meios. Tal tarefa se insere, nos dizeres de Stuart Hall, em um programa mais amplo de “reidentificação política imaginária”, em que os sujeitos lutam “pela transformação da consciência, pela transformação do autorreconhecimento,

pela emergência de um novo sujeito no espaço de visibilidade”.⁴¹ Ora, a reidentificação, no contexto brasileiro, passa pelo estímulo à autoestima e à criação de uma imagem positiva para a população brasileira.

A terceira característica marcante seria a noção de reparação que informa as denúncias neste momento.⁴² Ainda que a ideia de reparação esteja solidamente inserida na agenda de Durban – talvez ela seja até mesmo sua pedra angular –, não se deve deixar de mencionar que a ideia de reparação por “danos patrimoniais e morais, individuais, coletivos ou difusos” também já estava inscrita na própria legislação brasileira (ver Código de Defesa do Consumidor, art. 6º, parag. VII).

Diante desses argumentos, os advogados de defesa que representam a agência África adotam três estratégias distintas. Primeiramente, tenta-se justificar a justiça da estratégia publicitária adotada por meio da citação de trechos publicados em revistas especializadas do meio publicitário, ressaltando a eficácia publicitária do anúncio. Em segundo lugar, insiste-se na igualdade de tratamento acordada aos diferentes bebês que participam da publicidade, cada qual representando um grupo etnoracial brasileiro distinto.⁴³ Finalmente, a defesa coloca em destaque um grande número de comentários enviados por consumidores que parabenzam o anunciante pela publicidade em questão, repercutindo diversas si-

tuações em que a utilização da peruca estilo “Assolan” é investida de um sentido até mesmo positivo.⁴⁴

De qualquer forma, e apesar de todos os esforços utilizados pela defesa, é com a parte denunciante que a relatora do processo se identifica ou, mais precisamente, com o argumento avançado por uma das denunciantes, segundo o qual as crianças negras estariam sendo especialmente visadas pelos efeitos negativos da associação entre o cabelo de palha de aço e o cabelo crespo.⁴⁵ De posse desse argumento, a relatora não hesita em recomendar a sustação do comercial.

Exatamente como no caso anterior, os processos impetrados no Judiciário vão desempenhar um papel-chave no direcionamento da decisão tomada pela Câmara de Recursos do CONAR, só que, desta vez, no sentido oposto ao desejado pela parte denunciante. Na verdade, a argumentação da defesa é desenvolvida exatamente como na primeira instância, contando com apenas dois recursos retóricos adicionais: um parecer emitido pelo procurador-geral da República em uma representação movida junto ao Ministério Público Federal pelo Centro de Estudos do Negro do Pará e o relato de uma sessão de conciliação promovida pelo Tribunal Especial Cível de São Paulo. No que se refere ao parecer do procurador-geral da República, transcrito na sua quase integralidade no texto de defesa, ele foi organizado de maneira a provar a inexistência de mérito na acu-

sação de discriminação racial, isto é, a ausência de intenção discriminatória na apropriação dos “cabelos de Assolan” pela publicidade em questão.⁴⁶ A razão oferecida é simples e releva, de acordo com o relator, um problema de autoestima da parte de determinados membros da população afro-brasileira: “há pessoas que se ressentem da cor da própria pele e com as demais características físicas, pressionadas pela opinião dominante”, explica o procurador.⁴⁷ Ele solicita, desta maneira, o arquivamento da ação civil pública, atribuindo as denúncias aos “problemas pessoais” e ao “perfil psicológico” dos denunciantes. No que se refere particularmente à sessão de conciliação movida pelo Tribunal Especial Cível de São Paulo, esta é tão somente relatada de forma indireta pelo texto de defesa.⁴⁸ Vale registrar que a parte denunciante envolvida nesta causa também havia feito um pedido de reparação em nome da comunidade negra e que o termo de conciliação estava sendo citado como prova da sua pouca transparência e má-fé. Ao apresentar essas novas “evidências jurídicas”, a defesa reclama o arquivamento da denúncia, decisão que é aclamada por unanimidade pela Câmara Especial de Recursos.⁴⁹

Com exceção das reportagens publicadas nos meios especializados nacionais e internacionais, a mídia primou pela sua ausência, sem participar nem promover um debate que, ao que parece, acontecia quase que exclusivamente via Internet

e entre militantes do movimento negro. A única exceção foi uma pequena nota publicada na coluna de Ancelmo Gois, a qual dá a conhecer não somente a existência de um protesto em vias de preparação pelo MNU, como também o fato de que o debate parece correr pela Internet.⁵⁰

Fica claro que os inúmeros pedidos de reparação encaminhados às instâncias jurídicas foram bastante mal recebidos pelas demais partes, sendo no mais das vezes associados ao ganho egoísta de particulares. Dessa forma, diante das decisões emitidas pelos tribunais nacionais e a ausência do debate nos grandes meios de massa, a solidariedade dos membros do Comitê de ética, responsáveis pelo julgamento em primeira instância, permaneceu simplesmente um fato isolado, totalmente fora da normalidade.

CONCLUSÃO

A análise do debate público em torno das publicidades denunciadas por discriminação racial fornece provas concretas de que o próprio ato de denunciar uma publicidade pode constituir um ato politicamente orientado, se bem que pontual, dentro do quadro mais amplo de políticas da identidade. Ora, tanto o consumo da publicidade como o ato de protestar contra ela constituem espaços de formação da subjetividade. Nesse sentido, as queixas registradas por discriminação racial jun-

to ao CONAR constituem tão somente um item em meio a uma multiplicidade de espaços concretos para a expressão e o reforço da consciência racial negra.

Isto nos leva a refletir sobre o fenômeno da publicidade enquanto fonte de debate social. Pode-se indagar, por exemplo, se as publicidades do grupo Benetton não teriam eventualmente ultrapassado os limites mais restritos da publicidade-anúncio, isto é, enquanto simples instância de mediação entre o domínio da produção e da recepção, para se tornar um verdadeiro vetor de mobilização de um debate público em torno das representações raciais na publicidade. O que equivaleria a dizer que os anúncios da “ama de leite” e do “anjo e diabo” ultrapassaram em muito as exigências mais imediatas da publicidade-anúncio para incorporar aquelas da publicidade-visibilidade.⁵¹

No meu entender, esse argumento otimista a favor de uma publicidade que coloca o dedo na ferida aberta dos tabus sociais em proveito de um debate autêntico merece ser analisado com muita prudência. Logo de partida, a análise do processo n. 068-05 – o processo do anúncio da palha de aço Assolan – me leva a crer que os meios de comunicação de massa se mostram atualmente mais refratários às opiniões e aos pontos de vista críticos, isto é, aqueles que denunciam a discriminação na publicidade, do que há vinte anos. Nesse sentido, haveria razão de se inquietar com o impacto de uma publicidade “provocadora” em determinadas

circunstâncias em que os meios demonstram um nível elevado de opacidade diante dos fluxos comunicativos provenientes do mundo da vida – mais particularmente dos espaços públicos episódicos, formados pelas camadas negras da população brasileira. Diante das atuais circunstâncias, seria realmente possível formar verdadeiros espaços públicos abstratos a partir deste tipo de publicidade? Não estou muito certa disso, mas prefiro deixar a questão em aberto.

Por outro lado, não se deve esquecer que a veiculação de uma publicidade tida como discriminatória – do ponto de vista racial ou de qualquer outro – possui efeitos diretos sobre a dignidade e a autoestima dos públicos discriminados. Existe, dessa forma, um preço coletivo e individual a pagar pela geração do debate público em torno da publicidade discriminatória – um custo que, a meu ver, não pode ser avaliado sem que se leve em consideração a perspectiva daqueles que sofrem diretamente seus efeitos perversos. Em outros termos, parece-me demasiadamente fácil e bastante confortável defender a livre expressão publicitária – mesmo se ela age em proveito do debate público – quando não se é diretamente visado pela publicidade em questão.

Finalmente, gostaria de terminar minha explanação chamando a atenção para a fragilidade e a volatilidade dos espaços públicos abstratos que se formam em torno das publicidades racialmente

discriminatórias. Ainda que as problemáticas sociais se aproveitem, de maneira qualitativa e cumulativa, dos argumentos intercambiados no espaço público, a permanência mesma desses espaços está longe de ser tida como definitiva. No entanto, apesar do baixo índice de condenação das agências e anunciantes responsáveis pela publicidade discriminatória e da ausência de debates midiáticos no momento atual, penso que ainda existe uma lição positiva a tirar das ações de mobilização tomadas nos anos de 1990, como, por exemplo, a monção de protesto do MNU e as pichações que as militantes do movimento negro deixaram nos *outdoors* do grupo Benetton. Conforme constatado na análise de processos desta fase, elas conseguiram se fazer inserir diversas vezes na agenda midiática nacional com vistas a intervir, com variados graus de sucesso, na formulação do problema da discriminação racial. Graças às suas ações e mobilizações, e com a colaboração de determinados fatores na cena internacional, os movimentos negros souberam colocar o tema da discriminação racial na ordem do dia das instâncias centrais do sistema político, justamente em uma época em que o mito da democracia racial assombrava não somente a opinião pública, como também os discursos oficiais do Estado brasileiro. É para estes militantes, sujeitos da transformação social que se operou no decorrer dos debates públicos em torno da discriminação racial na publicidade, que dedico este artigo.

N O T A S

1. Este artigo oferece uma síntese de alguns pontos discutidos na minha tese de doutoramento. Ver BOTELHO, Juliana Santos. *Le débat public autour de la représentation raciale et ethnique dans la publicité brésilienne: discours, stratégies et reconstructions identitaires*. 2008. Tese (Doutoramento em Comunicação), Université du Québec à Montréal.
2. SANTOS, Elias Alexandre dos. Comercial na TV. *Jornal do Brasil*. Rio de Janeiro, 2 de março de 1982.
3. “A empregada de nome Graciete representa a mediocridade de que vem sendo alvo o negro no Brasil, principalmente em matéria de comercial de TV. O negro não compra nada, a não ser henê; o negro não presenteia, não tem família, não bebe, não fuma, não vai à praia, não come margarina e uma infinidade de outras coisas, segundo os técnicos em televisão.” SANTOS, Elias Alexandre dos, op. cit., p. 10.
4. Em termos mais precisos, o autor da defesa se vangloria do fato de que sua publicidade tenha tido o mérito “de abordar senão uma das facetas da realidade brasileira, destacando uma ‘doméstica’ negra (o que é uma constante) e possuidora de nenhuma cultura gramatical (culpa que nós mesmos, brasileiros, devemos acatar)”. Processo n. 025-82.
5. A Lei Afonso Arinos, sancionada no dia 3 de julho de 1951, previa sanção ao preconceito de cor e de raça sob os termos de uma contravenção penal, à qual é imputada menor gravidade do que a um ato criminal propriamente dito. Thomas Skidmore revela um detalhe inusitado com relação à origem desta lei, considerada supérflua pelos políticos desde o ato de sua criação. Ela teria sido criada após a reclamação da dançarina negra americana Katherine Dunham, a quem foi recusado o acesso a um hotel em São Paulo, durante sua turnê nacional. SKIDMORE, Thomas E. *Black into White*. Durham & London: Duke University Press, 1993, p. 211-212.
6. A Lei Afonso Arinos estipula claramente: “Será considerado agente da contravenção o diretor, gerente ou responsável pelo estabelecimento” (decreto n. 29.713, de 26 de junho de 1951). A lei visava, portanto, os proprietários e responsáveis por instituições privadas e públicas, na medida em que o acesso de outrem era impedido não somente a um determinado espaço, mas também a um produto, serviço ou tratamento que deveria, em princípio, ser acessível a todos, independentemente de sua raça ou cor. O que significa, em outros termos, que o relator esteve perfeitamente apto a transcender as limitações desta lei e enxergar o problema da discriminação racial de forma mais ampliada. Esta operação não é em si totalmente ilegítima; ao contrário, ela pode indicar uma maior sensibilidade ao princípio moral de igualdade de tratamento do que à tecnicidade da aplicação do princípio ou, ainda, uma maior preocupação com a coerência da decisão do que com o aspecto formal da norma jurídica.
7. Aqui, refiro-me mais precisamente ao fato de que a Constituição de 1988 tenha formalizado o aspecto multicultural da nação brasileira, ao reconhecer os grupos indígenas e negros como sujeitos de direitos especiais, capazes de garantir a salvaguarda de seus bens culturais.
8. “Uma mulher negra amarrada pelo pescoço a uma cadeira, com seis crianças brancas brincando a sua volta, em nada contribuem, nem para o Dia das Crianças, nem para o futuro das relações sociais e raciais no Brasil.” Processo n. 118-88.
9. “Tendo em vista a responsabilidade e o papel deste órgão com a propaganda veiculada nos meios de comunicação de massa, exigimos as providências deste órgão no sentido de que seja retirada de veiculação a referida propaganda, assim como seja dada uma satisfação à comunidade afro-brasileira e sejam tomadas providências para que futuros anúncios racistas como este não venham a ser veiculados.” Processo n. 118-88.
10. “Só a tendenciosidade de um juízo sectário e perverso levaria os seus críticos a identificarem na composição gráfica que ilustra o anúncio questionado, conteúdo racista (...)” Processo n. 118-88.
11. “Racismo seria não admiti-la no anúncio por ser negra, embora com a qualificação para o desempenho objetivado.” Processo n. 118-88.
12. “O anúncio da Smuggler estigmatiza o estigmatizado, ou seja, discrimina dentro da discriminação. A ‘sugestiva’ propaganda (...) sugere a nós negros que devemos nos acomodar ou nos conformar com a humilhação, a tortura e a discriminação.” Processo n. 118-88. Essa posição traz algumas inovações com relação àquela defendida pelo relator do

processo. Na sua interpretação da publicidade em questão, o relator se preocupa, sobretudo, com o comportamento moralmente condenável das crianças brancas. O autor da carta, por sua vez, denuncia o tipo de mensagem que esta publicidade envia de maneira bastante clara à população negra, qual seja, a resignação e a obediência servil. Esta última traz à tona não só a dimensão subjetiva da discriminação racial, como também uma percepção acurada das implicações políticas que o ato de violência simbólica presente nesta publicidade inflige a toda coletividade por ela concernida.

13. Processo n. 076-90.
14. "Você sabe melhor do que eu que os meios de comunicação/publicidade são formadores de opinião. No caso existe um reforço de opinião, qual seja a de que o negro é servil, submisso, etc. A veiculação em referência está precedendo o artigo 'As cores do Brasil' que aborda a questão racial no Brasil, onde o negro é o mais prejudicado. Penso que estejam próximos, dada a associação *United Colors* (...) com *as cores* (...). Contrariamente, acabou ficando pior do que se tivesse aparecido isoladamente." (grifo no original). Processo n. 076-90.
15. A filosofia de mercado do grupo Benetton, de acordo com os advogados de defesa, é pautada pela adesão aos "valores da alegria, da liberdade, da igualdade, da fraternidade, da solidariedade e da não discriminação racial, política, religiosa ou etária". Processo n. 076-90.
16. "Lamentavelmente, porém, há sempre a perspectiva etnocêntrica, isto é, a tendência de julgar as outras culturas a partir dos próprios valores. E esta perspectiva invariavelmente conduz aos preconceitos, que não nascem com o homem." Processo n. 076-90.
17. Processo n. 076-90.
18. A defesa cita nada mais, nada menos que o depoimento do historiador e sociólogo Clóvis Moura – o qual não acredita na intencionalidade do ato discriminatório, mas reconhece que "nas análises dos brasileiros sem dúvida haverá essa conotação escravagista" – e do ator negro Milton Gonçalves, para o qual a publicidade não ofende e, ao contrário, "desperta a sensibilidade, não a raiva". DIAS, Rosana. Grupo negro faz protesto contra anúncio. *Folha de São Paulo*. São Paulo, semana do dia 30 de maio de 1990, p. 13.
19. Processo n. 076-90.
20. Processo n. 076-90.
21. É interessante, contudo, ressaltar que as várias reportagens não só antecipam como alimentam a expectativa de continuidade das ações de protesto: "A reação contrária à campanha mundial das lojas de departamento Benetton (*sic*), em que uma mulher negra aparece em revistas e outdoors amamentando uma criança branca, também já chegou ao Pará". Reação. *O Liberal*, Belém, 14 de junho de 1990, p. 10.
22. "O MNU de São Paulo finaliza hoje um documento de repúdio contra a campanha e estuda como vai encaminhá-lo, informa a pedagoga Sueli Chan Ferreira, 35." DIAS, Rosana, op. cit., p. 13.
23. A iniciativa de pichar os *outdoors* foi, inclusive, amplamente noticiada nos dias que se seguiram, a exemplo do trecho seguinte: "Um grupo de 30 mulheres do Gelepes - Instituto da Mulher Negra (*sic*) pichou ontem, no centro de São Paulo, outdoors da Benetton que mostram uma mulher negra com uma criança branca no colo, por considerá-los racistas". Movimento negro picha outdoors da Benetton. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 de junho de 1990, p. 12.
24. A Câmara Municipal de São José dos Campos descreve a publicidade nos seguintes termos: "A empresa de confecções Benetton está veiculando em outdoor uma imagem de claro racismo (*sic*), onde se vê uma criança loira com rosto angelical e outra criança negra, com penteado em forma de chifre. Se o objetivo era chamar a atenção, chamou. Até porque chocou, agrediu, humilhou". Processo n. 229-91.
25. A Câmara Municipal de São Paulo solicita medidas imediatas das instâncias superiores nos seguintes termos: "Nós, vereadores à Câmara Municipal de São Paulo, manifestamos nosso veemente repúdio à empresa Benetton e à agência J. W. Thompson, pela veiculação do anúncio racista, ao mesmo tempo em que solicitamos as devidas providências no sentido de apurar responsabilidades legais dessas empresas ao CONAR, ao Ministério Público do Estado e à Prefeita do Município, Luíza Erundina de Sousa". Processo n. 229-91.
26. Gomes descreve a nova orientação dada ao Ministério Público a partir de 1988 nos seguintes termos: "a Constituição de 1988 transformou o Ministério Público em verda-

deiro 'promotor da cidadania'. Colocou-o como ponte entre a sociedade e o Estado, dando-lhe poderes para muitas vezes contrariar e impedir a realização de ações pelo próprio Estado, quando ilegais ou lesivas ao interesse da coletividade. Para isso, dotou-o de autonomia administrativa e financeira, concedeu aos seus membros garantias funcionais idênticas às da Magistratura. Em suma, retirou-o da esfera de influência do Poder Executivo". Gomes, op. cit., p. 11.

27. Por um lado, a Constituição Federal de 1988 já havia definido o racismo como crime inafiançável e imprescritível. Quanto à lei federal n. 7.716, promulgada em 5 de janeiro de 1989, ela já havia definido os crimes resultantes de preconceito de raça e de cor, dentre os quais o de "praticar, induzir ou incitar a discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional". SZKLAROWSKY, Leon Frejda. Crimes de racismo: crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. *Jus Navigandi*, n. 1, 1997. Disponível em: <http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=169>. Acesso em 10 de mar. 2008.
28. "A lei 8.081 modificou o artigo 20, para definir, no caput, uma nova figura criminosa: praticar, induzir ou incitar, pelos meios de comunicação social ou por publicação de qualquer natureza, a discriminação ou preconceito de raça, cor, religião, etnia ou procedência nacional." SZKLAROWSKY, Leon Frejda, op. cit., p. 18.
29. Processo n. 229-91.
30. "Nada indica que essa indignação seja maior do que uma manifestação isolada, restrita e individual dessas pessoas, ainda que somem dez, vinte ou cem pessoas." Processo n. 229-91.
31. Apesar de recíproca, esta cooperação é respeitosa das atribuições de cada um. Foi, inclusive, o presidente do CONAR quem, consciencioso do nível hierárquico do seu interlocutor, ressalta sua própria determinação de fazer valer as observações deste último na análise do processo ético do CONAR: "Não obstante, transmito a V. Exa. que determinei a juntada do material encaminhado aos autos que aqui tramitam, a fim de que as bem lançadas observações constantes daquele expediente possam subsidiar os membros do Conselho que terão ao seu encargo o deslinde, sob o ponto de vista da ética publicitária, do caso em exame." Processo n. 229-91.
32. A defesa se pronunciou nos seguintes termos: "É nesse contexto que deve ser destacado o limite da atuação do CONAR. Sua função, como órgão de regulamentação da publicidade, não é a de impor limites à criatividade e à arte publicitária. Impor a censura não é, de forma alguma, a finalidade do CONAR, seja porque não é órgão judicante, seja também, e principalmente, porque esse tipo de limitação esbarra nas garantias constitucionais do país." Processo n. 229-91.
33. No texto do recurso em segunda instância, os advogados da agência Thompson dividem os participantes do debate público em torno da publicidade do anjo e do diabo em três grupos distintos. No primeiro, estariam o grupo Benetton e a agência J. W. Thompson, responsável por campanhas que sempre celebraram o congreamento das raças. De outro lado, estariam os membros da comunidade negra, os quais "por sua própria história de discriminação e segregação, atribuem ao anúncio um conteúdo racista" (processo n. 229-91). Finalmente, numa terceira posição, encontram-se os oportunistas que, por razões variáveis, aderem à moda do politicamente correto.
34. Nesta etapa do debate público em torno das publicidades discriminatórias, são as decisões descentralizadas, tomadas pelo país afora, que passam a ser relatadas no centro do poder econômico e político brasileiro. Por exemplo, a decisão de cobrir oitenta *outdoors* tomada pelo juiz Romildo Vale, da cidade de Recife, foi relatada, respectivamente, pela mídia das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo no dia 12 de dezembro de 1991.
35. Nova campanha da Benetton. E mais uma polêmica com entidades negras. *Diário do Comércio, Indústria & Serviços*. São Paulo, 26 de novembro de 1990, p. 20.
36. Pode-se citar, entre várias outras variáveis, a ampliação de um mercado de produtos destinados especificamente à crescente classe média negra, nos idos dos anos 1990, à organização da III Conferência Mundial contra o Racismo, em Durban, no ano de 2001, e à implantação da Secretaria Especial de Políticas para a Promoção da Igualdade Racial, em 2003.
37. Diversas causas podem explicar esse súbito aumento. Uma das mais evidentes é o lançamento do site do CONAR, um instrumento bastante eficaz de captação da opinião dos consumidores, mas, igualmente, uma preciosa arma de mobilização: é por seu intermédio que militantes fazem circular, por exemplo, petições contra publicidades sexistas,

racialmente discriminatórias ou inapropriadas para o público infantil. Evidentemente, o fato de que o envio de uma denúncia seja gratuito é também um elemento fundamental na ampliação da participação dos denunciantes. Várias denúncias, por exemplo, apenas citam termos como “reforço do racismo”, “racismo contra negro(a)s” ou “publicidade estimulando a discriminação.” Essa forma de denúncia mais rápida e sintética, na minha opinião, só vem reforçar a tese de que existia todo um esforço de mobilização do público negro por meio da Internet.

38. A última grande polêmica em torno de uma publicidade acusada de discriminação racial concerne ao processo n. 080-95, ou seja, dez anos antes do processo que estamos analisando.
39. No que se refere particularmente ao processo n. 065-05, dos 22 denunciante identificados, 19 interpelaram o CONAR na condição de cidadãos comuns, dois como membros de uma ONG e apenas um como membro de um conselho governamental.
40. “No nosso entendimento, o famigerado comercial de Assolan peca por racismo de duas formas: 1 – De maneira ostensiva ou subliminar, induz ao pensamento de que os cabelos dos negros são comparativamente tão duros como o aço, além de ásperos, contribuindo para a continuidade ou criação de preconceito com relação aos cabelos da etnia negra. A desastrosa comparação se presta a brincadeiras preconceituosas e de mau gosto que atingirão, principalmente, nossas crianças em seus ambientes escolares e sociais; 2 – Ataca de forma sub-reptícia um dos símbolos da beleza negra: os cabelos estilo *black power*, que serviram, desde a década de 1960, para estimular a autoestima e criar uma imagem positiva para a negritude mundial.” Processo n. 065-05.
41. HALL, Stuart. Old and new identities, old and new ethnicities. In: KING, Anthony. *Culture, globalization and the world system: contemporary conditions for the representation of identity*. Basingstoke: Macmillan, 1991, p. 54.
42. “Pelo exposto, solicitamos ao presidente do nobre Conselho, que tome as medidas legais cabíveis, no sentido de retirar o comercial do ar, fazendo com que a agência de publicidade responsável pela criação da propaganda ASSOLAN peça desculpas à comunidade negra e a indenize, doando 50% do valor da produção e da veiculação do comercial da ASSOLAN em benefício da conscientização de crianças e adolescentes negros, no que se refere ao valor histórico de sua etnia e da grande beleza de suas características raciais, que em nada ficam a dever aos outros povos, quanto à harmonia estética.” Processo n. 065-05.
43. “Bebês do nosso povo: brancos, negros, amarelos, porque o povo brasileiro é composto pelas três cores. São três cores e um só povo. São bebês gerados por pessoas que falam a mesma língua, têm costumes e hábitos idênticos, uma história e tradição comuns. Juntas formam a nação brasileira.” Processo n. 065-05.
44. Determinados comentários felicitam, por sua vez, a genialidade da publicidade, pela beleza e pela ternura dos bebês que nela aparecem. Vários pais chegam mesmo a oferecer suas crianças para um futuro comercial do produto, o que é devidamente evidenciado com fotos e cópias de diversos correios eletrônicos recebidos.
45. “O tom das queixas dos consumidores revela, por si, um grau de ressentimento agudo, decorrente de uso das imagens descritas (bebês com perucas Assolan). O ponto mais destacado nas inúmeras queixas refere-se ao impacto negativo sobre as crianças e o reforço de imagem antiga de discriminação pejorativa (cabelo de aço, cabelo ruim, cabelo bombрил).” Processo n. 065-05.
46. “Entendemos não ter havido violação dos valores da comunidade negra.” Processo n. 065-05.
47. Processo n. 065-05.
48. “Em audiência de conciliação realizada em 27/04/05, depois do dr. Décio Seiji Fujita assistir ao comercial e fazer diversas perguntas à sra. Ana Maria Domiciano, buscando entender o motivo que a levava ao pleito, visto não ter apurado razão suficiente, a mencionada sra. manifestou-se no sentido de desistir do pleito.” Processo n. 065-05.
49. O relator conclui seu parecer ensejando o voto de que as mães negras “saibam aproveitar essas oportunidades para se orgulharem de seus filhos e transmitir a eles o orgulho e a altivez, e a noção do belo – que está flagrante neste anúncio da agência África”. Processo n. 065-05.
50. “A propaganda de palha de aço Assolan, das criancinhas de peruca, é um sucesso com direito à matéria no ‘Financial Times’. Mas o Movimento Negro Unificado (MNU) protes-

ta. Alega que o anúncio motivou a criação de um apelido para espezinhar crianças negras: 'cabelo de Assolan'. É uma versão do antigo 'cabelo de Bombril'. O assunto corre na Internet." GOIS, Ancelmo. Cabelo de Assolan. *O Globo*, Rio de Janeiro, 1º de abr. 2005, p. 16.

51. No seu clássico *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas confere ao termo *publicidade* um certo grau de ambiguidade, sugerindo uma permanente oscilação entre duas possibilidades distintas: de um lado, encontra-se o princípio político da *publicidade como visibilidade pública*, e, de outro, o *anúncio publicitário* enquanto tal, o que tornou possível a passagem de uma imprensa de opinião a uma imprensa comercial. Tal ambivalência, já presente no significante alemão original *Publizität*, faz com que este oscile ora entre um público de pessoas privadas, ora entre um mercado de consumidores. Para os fins desta reflexão, não se pretende em momento algum eliminar a ambiguidade do termo *publicidade*, de forma a preferir uma versão à outra. Ao contrário, esta ambivalência parece-me útil e até mesmo essencial para a compreensão do caráter multidimensional do objeto em questão. Trata-se, aqui, de auscultar a publicidade-anúncio na sua relação com esta outra forma de publicidade, que é a da visibilidade dos processos de comunicação pública em torno de um tema de interesse coletivo. Ver HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. 397 p.

Recebido em 27/2/2009

Aprovado em 29/4/2009

Eduardo de Assis Duarte

Professor de Literatura da UFMG. É autor de *Literatura, política, identidades* e de *Jorge Amado: romance em tempo de utopia*. Coordena o projeto de pesquisa "Afro-descendências" e o site Literafro.

Literatura Afro-Brasileira

Elementos para uma conceituação

A partir de uma articulação crítica de textos publicados nos séculos XIX e XX, por autores descendentes de africanos, pretende-se refletir sobre a existência de um *veio afro* atuando como suplemento questionador do cânone. Essa linhagem se constitui com base em uma *autoria* e *temática* negro-brasileiras, pela presença de um *ponto de vista* identificado à afro-brasilidade, e por formulações distintas em termos de *linguagem*, aliadas à proposta de constituição de um *público receptor*.

Palavras-chave: afro-descendência; literatura afro-brasileira.



From a critical articulation of works published during the XIX and XX centuries, by African descendents authors, it is intended to ponder about the existence of an "african side" acting as a questioning supplement of the canon. This lineage is constituted from an *authorship* and a Brazilian black *subject*, by the presence of a *point of view* identified to the "african-brazilian way of life" and through distinct formulations concerning *language*, attached to a *reader's* constitution proposal.

Keywords: african descent; african-brazilian literature.

A literatura negra é um imaginário que se forma, articula e transforma no curso do tempo. Não surge de um momento para outro, nem é autônoma desde o

primeiro instante. Sua história está assinalada por autores, obras, temas, invenções literárias. É um imaginário que se articula aqui e ali, conforme o

diálogo de autores, obras, temas e invenções literárias. É um movimento, um devir, no sentido de que se forma e transforma. Aos poucos, por *dentro* e por *fora* da literatura brasileira, surge a literatura negra, como um todo com perfil próprio, um sistema significativo.

Octavio Ianni

No alvorecer do século XXI, a literatura afro-brasileira passa por um momento extremamente rico em realizações e descobertas que propiciam a ampliação de seu *corpus*, tanto na prosa quanto na poesia, paralelamente ao debate em prol de sua consolidação acadêmica enquanto campo específico de produção literária – distinto, porém em permanente diálogo com a literatura brasileira *tout court*. Enquanto muitos na academia ainda indagam se a literatura afro-brasileira realmente existe – e assinalemos aqui até mesmo a perversidade de uma pergunta que às vezes não deseja ouvir resposta –, a cada dia a pesquisa nos aponta para o vigor dessa escrita: ela tanto é contemporânea, quanto se estende a Domingos Caldas Barbosa, em pleno século XVIII; tanto é realizada nos grandes centros, com dezenas de poetas e ficcionistas, quanto se espalha pelas literaturas regionais, a nos revelar, por exemplo, uma Maria Firmina dos Reis escrevendo, em São Luís do

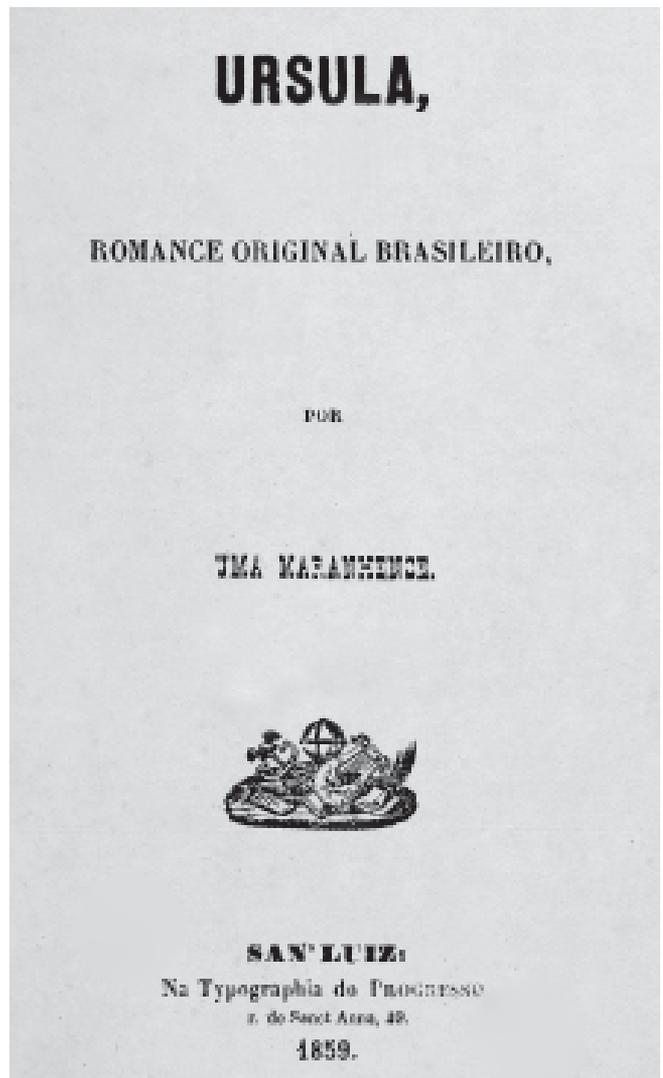
Maranhão, o primeiro romance afro-descendente da língua portuguesa – *Úrsula* – no mesmo ano de 1859 em que Luís Gama publica suas *Trovas burlescas*... Enfim, essa literatura não só existe como se faz presente nos tempos e espaços históricos de nossa constituição enquanto povo; não só existe como é múltipla e diversa.

De imediato, impõe-se indagar: o que torna a escrita afro-brasileira distinta do conjunto das letras nacionais? Que elementos diferenciam e conferem especificidade à produção literária dos brasileiros descendentes de africanos? Descartados os fatores extraliterários, algumas constantes discursivas se destacam e têm sido utilizadas como critérios de configuração dessa literatura.

Em primeiro lugar, a *temática*: “o negro é o tema principal da literatura negra”, afirma Octavio Ianni, que vê o sujeito afro-descendente não apenas no plano do indivíduo, mas como “universo humano, social, cultural e artístico de que se nutre essa literatura”.¹ Em segundo lugar, a *autoria*. Ou seja, uma escrita proveniente de autor afro-brasileiro, e, neste caso, há que se atentar para a abertura implícita ao sentido da expressão, a fim de abarcar as individualidades muitas vezes fraturadas oriundas do processo miscigenador. Complementando esse segundo elemento, logo se impõe um terceiro, qual seja, o *ponto de vista*. Com efeito, não basta ser afro-descendente ou simplesmente utilizar-se do tema. É ne-

cessária a assunção de uma perspectiva e, mesmo, de uma visão de mundo identificada à história, à cultura, logo a toda problemática inerente à vida desse importante segmento da população. Nas palavras de Zilá Bernd,² essa literatura apresenta um sujeito de enunciação que se afirma e se quer negro. Um quarto componente situa-se no âmbito da *linguagem*, fundado na constituição de uma discursividade específica, marcada pela expressão de ritmos e significados novos

e, mesmo, de um vocabulário pertencente às práticas linguísticas oriundas da África e inseridas no processo transculturador em curso no Brasil. E um quinto componente aponta para a formação de um *público leitor* afro-descendente como fator de intencionalidade próprio a essa literatura e, portanto, ausente do projeto que nortearia a literatura brasileira em geral. Impõe-se destacar, todavia, que nenhum desses elementos isolados propicia o pertencimento à literatura



afro-brasileira, mas sim à sua interação. Isoladamente, tanto o tema, como a linguagem e, mesmo, a autoria, o ponto de vista, e até o direcionamento recepcional são insuficientes.

Lembramos aqui as reflexões de Edimilson de Almeida Pereira, que aponta o risco dos critérios étnico e temático funcionarem até como “censura prévia” aos autores negros e não negros. Em seguida, o ensaísta defende a adoção de um “critério pluralista”, a partir de uma “orientação dialética”, que “possa demonstrar a literatura afro-brasileira como uma das faces da literatura brasileira – esta mesma sendo percebida como uma unidade constituída de diversidades”.³ O crítico inverte a conhecida postulação de Afrânio Coutinho e considera a literatura brasileira como constituinte de uma “tradição fraturada” típica de países que passaram pelo processo de colonização. É, portanto, no contexto dessa expressão historicamente múltipla que se abre o espaço para a configuração do discurso literário afro-descendente em seus diversos matizes.

A TEMÁTICA

Um dos fatores que ajuda a configurar o pertencimento de um texto à literatura afro-brasileira situa-se na temática. Esta pode contemplar o resgate da história do povo negro na diáspora brasileira, passando pela denúncia da escravidão e de suas consequências, ou ir até à glorificação

de heróis como Zumbi e Ganga Zumba. A denúncia da escravidão já está no citado *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. Já os feitos gloriosos dos quilombolas estão presentes tanto no *Canto dos Palmares*, de Solano Trindade (1961), quanto no *Dionísio esfacelado* (1984) de Domício Proença Filho, e em diversos outros autores empenhados em reconstituir a memória de lutas dos que não se submeteram ao cativo. Tais textos polemizam com o discurso colonial que, conforme salienta Fanon,⁴ trabalha pelo apagamento de toda história, cultura e civilização existentes para aquém ou além dos limites da sociedade branca dominante.

A temática negra abarca ainda as tradições culturais ou religiosas transplantadas para o Brasil, destacando a riqueza dos mitos, lendas e de todo um imaginário circunscrito muitas vezes à oralidade. Autores como Mestre Didi, com seus *Contos crioulos da Bahia*, ou Mãe Beata de Yemonjá, com as narrativas presentes em *Caroço de dendê* e no recém-publicado *Histórias que minha avó contava*, figuram nessa linha de recuperação de uma multifacetada memória ancestral. Além disso, elementos rituais e religiosos são presença constante em inúmeros autores. Exus e pombajiras povoam *Cidade de Deus*, de Paulo Lins, enquanto os *Orikis* transportados pelo Atlântico negro fazem-se presentes na poesia de Abdias do Nascimento, Hermógenes de Almeida e tantos mais.

Outra vertente dessa diversidade temática situa-se na história contemporânea e busca trazer ao leitor os dramas vividos na modernidade brasileira, com suas ilhas de prosperidade cercadas de miséria e exclusão. De Lima Barreto a Carolina Maria de Jesus; de Oswald de Camargo a Conceição Evaristo, passando pelos poetas e ficcionistas reunidos na série *Cadernos Negros*, muitos são os que debruçam sobre o estigma do 14 de maio de 1888, o longo *day after* da abolição, que se prolonga pelas décadas seguintes e chega ao século XXI. E logo surgem o subúrbio, a favela, a crítica ao preconceito e ao branqueamento, a marginalidade, a prisão.

No entanto, o tema negro não é único ou obrigatório, nem se transforma numa camisa de força para o autor afro-descendente, o que redundaria em visível empobrecimento. Por outro lado, nada obriga que a matéria ou o assunto negro estejam ausentes da escrita dos brancos, atraídos desde cedo pela busca do exótico e da cor local. Nas primeiras décadas do modernismo – auge da moda primitivista e negrista na literatura e nas artes de vanguarda – ocorrem inúmeras apropriações, incorporadas a textos hoje clássicos, apesar da advertência de Oswald de Andrade contra a “macumba para turistas”. Por isso mesmo, é preciso enfatizar que a adoção da temática afro não deve ser considerada isoladamente e, sim, em sua interação com outros fatores como autoria e o ponto de vista.

À AUTORIA

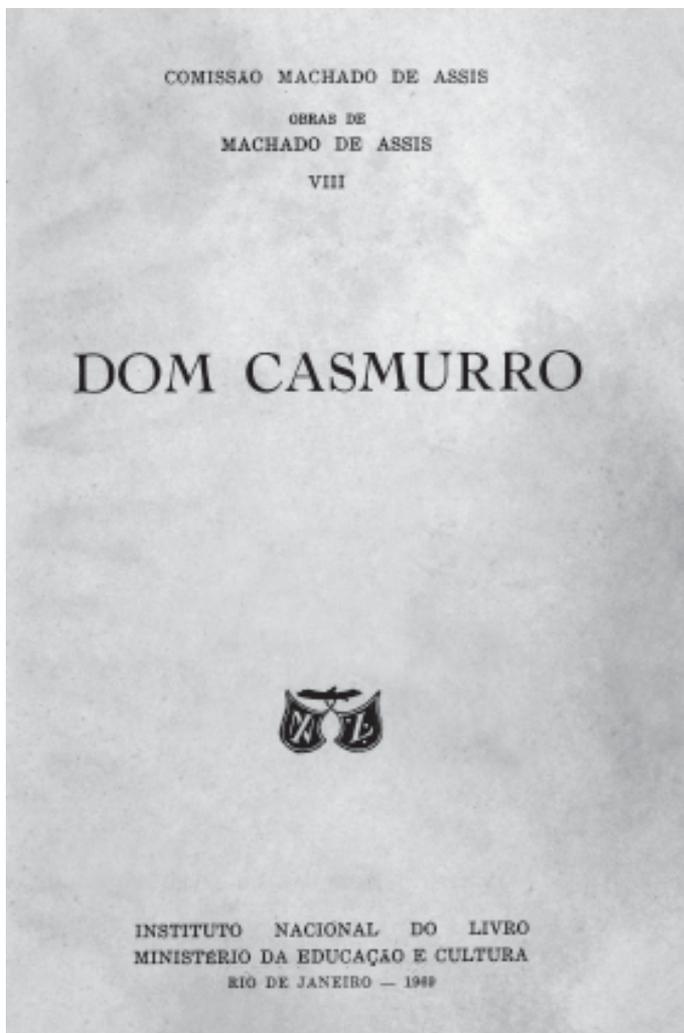
O tópico da autoria é dos mais controversos, pois não apenas implica a consideração de fatores propriamente biográficos e fenotípicos, com todas as dificuldades inerentes à definição do que é ser negro no Brasil, mas também em função da defesa de uma “literatura negra de autoria branca”, feita por alguns estudiosos, como Benedita Gouveia Damasceno.⁵ Nesse caso, corre-se o risco de redução da literatura afro-brasileira ao *negrismo*,⁶ entendido enquanto mera utilização da temática, como no caso dos *Poemas negros*, de Jorge de Lima. Superando-se o reducionismo temático e vendo-se a questão numa perspectiva oposta à de Damasceno, pode-se, por exemplo, reler Castro Alves e concluir que, apesar do epíteto de “poeta dos escravos”, sua obra não se enquadra na literatura afro-brasileira.

No extremo oposto ao *negrismo* dos brancos, existem autores que, apesar de afro-descendentes, não reivindicam para si essa condição, nem a incluem em seu projeto literário, a exemplo de Marilene Felinto e tantos outros. Tal prática nos aponta para a necessidade de evitar também a redução sociológica, que nos levaria a interpretar o texto a partir de fatores externos a ele, como a cor da pele ou a condição social do escritor. No caso presente, é preciso compreender a autoria não apenas como um dado exterior, mas na condição de traduzida em *cons-*

tante discursiva integrada à materialidade da construção literária. Por essa via se descobrem ângulos novos tanto na poesia de Cruz e Sousa quanto na obra de Machado de Assis.

O caso de Machado é emblemático. Menino pobre, nascido no morro do Livramento, filho de um pintor de paredes e de uma lavadeira, ainda jovem ganha destaque no mundo das letras. Cronista, crítico literário, poeta e ficcionista, em nenhuma página de sua vasta obra

encontramos qualquer referência a favor da escravidão ou da pretensa inferioridade de negros ou mestiços. Muito pelo contrário. E, mesmo descartando a retórica panfletária, a ironia, o sarcasmo, e a verve carnavalizadora com que trata a classe senhorial dão bem a medida de sua visão de mundo. O lugar de onde fala é o dos subalternos e este é um fator decisivo para incluir ao menos parte de sua obra no âmbito da afro-brasilidade. Apesar de canonizado como escritor branco (veja-se, a propósito, seu



atestado de óbito ou a famosa carta de Joaquim Nabuco em que este o considera um “grego”), Machado escapa ao papel de defensor das ideias hegemônicas, provenientes das elites senhoriais. Conforme demonstra Chalhoub,⁷ ao contrário da leitura de Schwarz,⁸ a crítica machadiana não visa apenas ao “aprimoramento” dessa ideologia, mas à sua denúncia. Desse modo, a autoria há que estar conjugada intimamente ao ponto de vista. Literatura é discursividade e a cor da pele ganhará importância enquanto tradução *textual* de uma história coletiva e/ou individual.

O PONTO DE VISTA

Como é sabido, o ponto de vista adotado configura-se em indicador preciso não apenas da visão de mundo autoral, mas também do universo axiológico vigente no texto, ou seja, do conjunto de valores morais e ideológicos que fundamentam as opções até mesmo vocabulares presentes na representação. Em suas *Trovas burlescas* publicadas em 1859, Luís Gama, autoproclamado “Orfeu de Carapinha”, explicita a afro-descendência de seus textos ao apelar à “musa da Guiné” e à “musa de azeviche” para, em seguida, promover uma impiedosa carnavalização das elites. Já em seu romance *Úrsula*, também de 1859, Maria Firmina dos Reis adota a mesma perspectiva ao colocar o escravo Túlio como referência moral do texto, chegando a afirmar, pela voz do narrador, que Tancredo, um dos brancos

mais destacados na trama, possuía “sentimentos tão nobres e generosos como os que animavam a alma do jovem negro”.⁹ Mais adiante, faz seu texto falar pela voz de Mãe Suzana, velha cativa que detalha a vida livre na África, a captura pelos “bárbaros” traficantes europeus e o “cemitério” cotidiano do porão do navio negreiro. Numa época em que muitos sequer concediam aos negros a condição de seres humanos, o romance e a assumida afro-descendência da escritora soam como gestos revolucionários que a distinguem do restante da literatura brasileira da época.

Já Machado de Assis, que, como funcionário do governo imperial, ostenta uma postura irrepreensível ao propiciar a libertação de inúmeros cativos, adota em seus textos um ponto de vista coerente com seu procedimento de cidadão.¹⁰ E a acusação de omissão que muitos tentaram lhe impingir cai por terra diante das centenas de matérias abolicionistas publicadas pela *Gazeta de Notícias*, órgão do qual era um dos sócios. E mais: em suas crônicas, sempre que aborda o cativo, acrescenta elementos judicativos, que ora lamentam a condição dos escravos, ora louvam a filantropia dos que os libertam, ora criticam os que apóiam ou se beneficiam do sistema, conforme podemos ler em Raimundo Magalhães Júnior.¹¹ No terreno da poesia, encontramos obras como *Sabina* ou os versos satíricos publicados nos jornais, onde obtinham repercussão

mais ampla. E seguem-se contos como *Virginius*, *Mariana*, *O espelho*, *O caso da vara* ou o contundente *Pai contra mãe*, calcados numa postura nitidamente afro-brasileira. Já nos romances, o olhar que organiza as ações e comanda a pintura das figuras nunca é o olhar do branco explorador, menos ainda escravista.

Entrando no século XX, damos como exemplo inicial o poeta Lino Guedes. Em 1938, ele publica *Dictinha*, um volume inteiro dedicado a exaltar a mulher afro-descendente e, ao mesmo tempo, estabelece um confronto praticamente inédito com a estereotipia vigente na sociedade em torno dessa camada feminina vitimada tanto pelo racismo quanto pelo sexismo. Vejamos uma estrofe de *Dictinha*:

Penso que talvez ignores,

Singela e meiga Dictinha,

Que desta localidade

És a mais bela pretinha:

Se não fosse profanar-te,

Chamar-te-ia... francesinha!¹²

A elevação da afro-brasileira faz-se presente ainda em outros poetas do período, como Solano Trindade ou Aloísio Resende. Eles publicam em pleno apogeu modernista e fazem um interessante contraponto com a *Nega Fulô*, de Jorge de Lima. No caso de Guedes, destaca-se a opção do poeta de inverter o sentido do discurso moralista do bran-

co, utilizando-se para tanto das próprias armas deste, ou seja, do estereótipo sexual com que ingleses e alemães, sobretudo, estigmatizavam as francesas. Diante da “francesinha”, tomada pelo viés do sentido pejorativo, a “pretinha” surge valorizada e engrandecida. É o recurso da apropriação paródica, que utiliza a linguagem do preconceito contra o preconceito. Corre-se, no caso, os riscos já sabidos, pois se vai estar sempre na esfera da exclusão, própria ao pensamento segregacionista. Mas a paródia do discurso colonial já é em si um avanço frente à assimilação pura e simples que marca o trabalho de outros afro-brasileiros dotados de alma e estética brancas.

A assunção de um ponto de vista afro-brasileiro atinge seu apogeu com a série *Cadernos Negros*, do grupo paulista Quilombhoje, que, desde 1978, publica volumes anuais de prosa ou poesia. A apresentação do número 1 soa como manifesto e ilustra bem o que afirmamos:

Estamos no limiar de um novo tempo. Tempo de África, vida nova, mais justa e mais livre e, inspirados por ela, renascemos arrancando as máscaras brancas, pondo fim à imitação. Descobrimos a lavagem cerebral que nos poluía e estamos assumindo nossa negrura bela e forte. Estamos limpando nosso espírito das ideias que nos enfraquecem e que só servem aos que querem nos dominar e explorar.¹³

Assim, compreendemos a adoção de uma visão de mundo própria e distinta da do branco, sobretudo do branco racista, como superação de modelos europeus e de toda a assimilação cultural imposta como única via de expressão. Ao superar o discurso do colonizador em seus matizes passados e presentes, tal perspectiva configura-se enquanto *discurso da diferença* e atua como elo importante dessa cadeia discursiva que irá configurar a afro-descendência na literatura brasileira.

À LINGUAGEM

Literatura é, antes de tudo, linguagem, construção discursiva marcada pela finalidade estética. Mesmo fazendo-se a crítica do formalismo implícito ao preceito kantiano da “finalidade sem fim” da obra de arte, e mesmo compreendendo na literatura outras finalidades para além da fruição estética, há que se ressaltar a prevalência do trabalho com a linguagem sobre os valores éticos, culturais, políti-



Conceição Evaristo. Uma das escritoras da série *Cadernos Negros*

cos e ideológicos presentes no texto. De forma quase sempre sutil, especialmente nas grandes obras, o fator de arte prevalece, a fim de estabelecer a comunicação, despertar e cativar a atenção do leitor, espécie de ponto de partida – e de chegada – do circuito que vai da fruição à empatia e que termina por distinguir a literatura do panfleto. A tentação deste último faz-se sempre presente, sobretudo em momentos de conflagração social ou perante injustiças como a do cativo, mas com certeza não será a retórica imediatista que fará perdurar a obra para além do seu tempo.

E a linguagem é, sem dúvida, um dos fatores instituintes da diferença cultural no texto literário. Assim, a afro-brasilidade tornar-se-á visível já a partir de uma discursividade que ressalta ritmos, entonações, opções vocabulares e, mesmo, toda uma semântica própria, empenhada muitas vezes num trabalho de ressignificação que contraria sentidos hegemônicos na língua. Isso porque, bem o sabemos, não há linguagem inocente, nem signo sem ideologia. Termos como negro, negra, crioulo ou mulata, para ficarmos nos exemplos mais evidentes, circulam no Brasil carregados de sentidos pejorativos e tornam-se verdadeiros tabus linguísticos no âmbito da “cordialidade” que caracteriza o racismo à brasileira.

Alguns exemplos: quem não se lembra dos seguintes versos de Manuel Bandeira¹⁴ “Irene preta, Irene boa, Irene sempre de bom humor”? Ou da mulata assa-

nhada, que nunca é mulher diurna, só noturna; nunca é espírito, só carne; nunca é família ou trabalho, só prazer? E bem conhecemos o complemento masculino dessa fantasia branca: o mulato malandro, chegado à festa e aos vícios muitos, fator de degeneração e de desequilíbrio social. Esses e tantos outros fantasmas emergem de nosso passado escravista para ainda hoje habitarem o imaginário social brasileiro, onde fazem companhia a figurações como a do “bom senhor” ou do “bom patrão”; do “escravo contente” ou do seu oposto, o marginal sanguinário e psicopata, naturalmente voltado para o crime. Essas e outras deturpações da identidade afro-brasileira inscrevem-se em nossas letras, tanto quanto no filme, na TV ou nos programas popularescos que se espalham pelas ondas do rádio. São estereótipos sociais largamente difundidos e assumidos inclusive entre suas vítimas, estereótipos que funcionam como poderosos elementos de manutenção da desigualdade e da discriminação.

Nesse contexto, o discurso afro-descendente busca a “ruptura com os contratos de fala e escrita ditados pelo mundo branco”, objetivando a configuração de “uma nova ordem simbólica” que expresse a “reversão de valores”, conforme analisa Zilá Bernd.¹⁵ E o tom carinhoso impresso à linguagem de Henrique Cunha Júnior, no momento em que trata de um dos principais ícones do preconceito racial, dá bem a medida do esforço de

reterritorialização cultural empreendido pela literatura afro-brasileira. Ouçamos o poeta:

Cabelos enroladinhos enroladinhos

Cabelos de caracóis pequeninos

Cabelos que a natureza se deu ao luxo

De trabalhá-los e não simplesmente deixá-los

Esticados ao acaso

Cabelo pixaim

Cabelo de negro.¹⁶

Aqui, o signo cabelo enquanto marca de inferioridade – cabelo “duro”, cabelo “ruim”, “qual é o pente que penteia?”, repete-nos a música ouvida há tantas décadas – é recuperado pelo viés da positividade expressa na linguagem: o diminutivo de “enroladinhos” em conjugação fônica (e semântica) com “pequeninos” remete ao “luxo” dos “caracóis” trabalhados pela natureza, ao contrário do cabelo liso, inscrito como fruto do “acaso”... Nessa linha, há inúmeros exemplos, como “Outra Nega Fulô”, de Oliveira Silveira, ou “Minha cor não é de luto”, de Márcio Barbosa, em que se evidencia a reversão paródica da discursividade hegemônica.

E no tocante às particularidades de ritmo e de entonação, são inúmeros os casos em que o texto expressa sonoridades outras, marcadas pelo rico imaginário afro-brasileiro. Entre tantos, podemos lembrar os sons guerreiros do poeta Bélsiva¹⁷ – “Irmão, bate os atabaques / Bate, bate, bate forte / Bate que a arte

é nossa” – em que o desdobramento anagramático do instrumento musical africano faz com que a poesia afro-descendente assuma o sentido de ritual coletivo e libertador.

O PÚBLICO

A formação de um público específico, marcado pela diferença cultural e pelo anseio de afirmação identitária, compõe a faceta algo utópica do projeto literário afro-brasileiro, sobretudo a partir do Teatro Experimental do Negro, de Abdias do Nascimento, de Solano Trindade, de Oswald de Camargo e dos autores contemporâneos. Esse impulso à ação e ao gesto político leva à criação de outros espaços mediadores entre o texto e o público: os saraus literários na periferia, a encenação teatral, as rodas de poesia e *rap*, as manifestações políticas, alusivas ao 13 de maio ou ao 20 de novembro, entre outros. No caso, o sujeito que escreve o faz não apenas com vistas a atingir um determinado segmento da população, mas o faz também a partir de uma compreensão do papel do escritor como porta-voz de uma determinada coletividade. Isso explica a reversão de valores e o combate aos estereótipos, que enfatizam o papel social da literatura na construção da autoestima dos afro-descendentes.

A tarefa a que se propõem é ambiciosa e nada desprezível. Trata-se de intervir num processo complexo e num campo adver-

so, dada a dificuldade de se implantar o *gosto* e o *hábito* de leitura, sobretudo entre crianças e jovens, em sua maioria pobres, num cenário marcado pela hegemonia dos meios eletrônicos de comunicação. Para ilustrar, recorro a uma reflexão de Ezequiel Teodoro da Silva, datada dos anos de 1980, a respeito do que então se denominava “crise de leitura”. Segundo o autor, essa crise é alimentada por uma “lei-dura”, que seria um conjunto de restrições que impede a fruição da leitura e que a coloca numa situação de crise. Para ele, o primeiro parágrafo da “lei-dura” é aquele que diz que somente a elite dirigente deve ler; o povo deve ser mantido longe dos livros. Porque livros bem selecionados e lidos estimulam a crítica, a contestação e a transformação – elementos estes que, segundo ele, colocam em risco a estrutura social vigente.¹⁸

Num contexto tão adverso, duas tarefas se impõem: primeiro, a de levar ao público a literatura afro-brasileira, fazendo com que o leitor tome contato não apenas com a diversidade dessa produção, mas também com novos modelos identitários propostos para a população afro-descendente; e, segundo, o desafio de dialogar com o horizonte de expectativas do leitor, combatendo o preconceito e inibindo a discriminação sem cair no simplismo muitas vezes maniqueísta do panfleto.

A busca do público leva à postura do grupo Quilombhoje, de São Paulo, de ir “onde o povo negro está”, vendendo os

livros em eventos e outros circuitos alternativos ao mercado editorial. E explica a multiplicação de sites e portais na Internet, nos quais o receptor encontra formas menos dispendiosas de fruir o prazer da leitura. Resta, então, trabalhar por uma crescente inclusão digital para que se concretize nessa estratégia a saída frente às dificuldades existentes tanto no âmbito da produção editorial, quanto na rarefação de um mercado consumidor de reduzido poder aquisitivo.

CONCLUSÃO

A partir, portanto, da conjunção dinâmica desses cinco grandes fatores – temática, autoria, ponto de vista, linguagem e público –, pode-se constatar a existência da literatura afro-brasileira em sua plenitude. Esses fatores atuam como pressupostos teóricos e críticos a operacionalizar uma produção que se distingue da literatura brasileira *tout court*, conforme enfatiza Luiza Lobo: “Para arrancar a literatura negra do reduto reducionista da literatura em geral que a trata como tema folclórico, exótico, ou como estereótipo, é preciso que ela seja, necessariamente, uma literatura afro-brasileira”.¹⁹

Assim, temos uma produção que está *dentro* da literatura brasileira, porque se utiliza da mesma língua e, praticamente, das mesmas formas, gêneros, processos e procedimentos de expressão. Mas que está *fora* porque, entre outros fatores, não se enquadra na “missão” romântica,

tão bem detectada por Antonio Candido, de instituir o advento do espírito nacional. Uma literatura empenhada, sim, mas num projeto suplementar (no sentido derridiano) ao da literatura brasileira canônica: o de edificar, no âmbito da cultura letrada produzida pelos afro-descendentes, uma escritura que seja não ape-

nas a sua expressão enquanto sujeitos 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 fundado na *diferença* que questiona e abala a trajetória progressiva e linear da historiografia literária canônica.

N O T A S

1. IANNI, Octavio. Literatura e consciência. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Edição comemorativa do centenário da abolição da escravatura. São Paulo, USP, n. 28, p. 54, 1988.
2. BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
3. PEREIRA, Edimilson de Almeida. Panorama da literatura afro-brasileira. *Callaloo*, John Hopkins University Press, v. 18, n. 4, p. 1.035-1.036, 1995.
4. FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Livraria Fator, 1983.
5. DAMASCENO, Benedita Gouveia. *Poesia negra no modernismo brasileiro*. Campinas: Pontes Editores, 1988.
6. A propósito do negrismo e de suas manifestações tanto na literatura brasileira, quanto nas literaturas latino-americanas, ver SCHWARTZ, Jorge. Negrismo e negritude. In: _____. *Vanguardas latino-americanas: polêmicas, manifestos e textos críticos*. São Paulo: Edusp/Iluminuras/FAPESP, 1995.
7. CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
8. SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

9. REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. 4. ed. Atualização do texto e posfácio de Eduardo de Assis Duarte. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, p. 25, 2004.
10. CHALHOUB, Sidney, op. cit.
11. MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. *Machado de Assis desconhecido*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957.
12. GUEDES, Lino. *Dictinha*, separata de *O canto do cisne negro*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1938. Coleção Hendi.
13. *Cadernos Negros*, n. 1. São Paulo: Edição dos Autores, 1978.
14. BANDEIRA, Manuel. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1990.
15. BERND, Zilá, op. cit., p. 22, 85 e 89.
16. *Cadernos Negros*, n. 1. São Paulo: Edição dos Autores, 1978.
17. Idem.
18. SILVA, Ezequiel Theodoro da. *Leitura e realidade brasileira*. 5. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.
19. LOBO, Luiza. *Crítica sem juízo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

Recebido em 27/2/2009

Aprovado em 15/3/2009

Ronaldo Senra Pedagogo, Mestre em Educação pelo PPGE/IE/UFMT. Pesquisador do GPEA/UFMT. **Samuel Borges de Oliveira Júnior** Biólogo, Mestre em Educação pelo PPGE/IE/UFMT. Doutorando pela UFSCAR. Pesquisador do GPEA/UFMT. **Herman Hudson de Oliveira** Músico, Secretário-Executivo da REMTEA. Pesquisador do GPEA/UFMT. **Michèle Sato** Doutora em Ciências. Docente do IE/UFMT. Coordenadora do GPEA/UFMT.

Racismo Ambiental na Comunidade Quilombola de Mata Cavalo

As comunidades quilombolas representam biorregiões que são lócus de resistência da etnia negra. Este trabalho integra a pesquisa *Por uma contrapedagogia libertadora no Quilombo de Mata Cavalo*, que aborda questões sobre os processos educativos com base em justiça ambiental e racismo ambiental.

Palavras-chaves: educação ambiental, Quilombo Mata Cavalo, racismo ambiental.



The slave descendent communities (*quilombolas*) represent bioregions that are black ethnic resistance locus. This paper integrates the study *For a liberator contrapedagogy in the Mata Cavalo slave descendent Community* that broaches questions about education processes based on the environmental justice and racism concepts.

Keywords: environmental education; environmental racism; Mata Cavalo Community.

INTRODUÇÃO

As comunidades quilombolas no processo histórico brasileiro representam biorregiões que são lócus de resistência da etnia negra. Os aspectos culturais e ambientais se entrelaçam nas percepções e lutas coti-

dianas nas relações destas comunidades, e uma dessas lutas quilombolas é o reconhecimento e regularização da terra onde vivem seus habitantes. A educação ambiental na perspectiva de uma educação política, por meio do Grupo Pesquisador em Educação Ambiental (GPEA/IE/UFMT), se propõe, no diálogo de saberes

da territorialidade da Comunidade Quilombola de Mata Cavallo, a abordar alguns aspectos relevantes quanto à resistência quilombola, à justiça ambiental e ao racismo ambiental.

O conceito de justiça ambiental torna-se fundamental para se trabalhar com quilombolas, já que a luta pela posse da terra e também os impactos ambientais irão atingir de forma mais acentuada os menos favorecidos economicamente. Assim, temos o conceito de racismo ambiental:

A constituição do movimento de justiça ambiental afirmou-se a partir de experiência concreta de luta na Carolina do Norte, em 1982. Ao tomarem conhecimento da iminente contaminação da rede de abastecimento de água da cidade caso fosse nela instalado um depósito de policloro-rinato de bifenil, os habitantes do condado organizaram protestos maciços, deitando-se diante dos caminhões que para lá traziam a perigosa carga. A população local era composta de 84% de negros; face a tais evidências, estreitaram-se as convergências entre o movimento dos direitos civis e dos direitos ambientais. Cunhando-se assim o termo racismo ambiental.¹

A educação ambiental pode ser uma alternativa para se pesquisar a educação quilombola e as relações étnico-raciais, já que muitas vezes as duas caminham lado a lado, no favorecimento das populações excluídas, no enfrentamento das

injustiças socioambientais, e nos aspectos educacionais.

Este trabalho é parte da pesquisa de mestrado intitulada *Por uma contrapedagogia libertadora no Quilombo de Mata Cavallo* que aborda algumas questões sobre os processos educativos e suas interfaces da educação ambiental e da educação quilombola. Contudo, os conceitos de justiça ambiental e racismo ambiental serviram de base para todo o processo de pesquisa, por isso os elementos de resistência quilombola são fundamentais para uma educação libertadora como é a educação ambiental que preconizamos.

Era uma vez um quilombo em Nossa Senhora do Livramento, estado de Mato Grosso (...). Houve um tempo quando a cavalaria local, atravessando o riacho, foi pega por uma tromba d'água (...) chovia torrencialmente e todos os cavalos ali morreram.²

A Comunidade Sesmaria Boa Vida Quilombo Mata Cavallo pertence ao município de Nossa Senhora do Livramento (MT) e localiza-se a aproximadamente 45 km de Cuiabá. A comunidade é de remanescentes de escravos, onde moram aproximadamente quinhentas famílias divididas em seis locais diferentes: Mata Cavallo de Cima, Mata Cavallo de Baixo, Estiva/Ourinhos, Mutuca, Aguaçú de Cima, Capim Verde.

Podemos destacar algumas características da região em seus aspectos ambientais, econômicos, culturais e his-

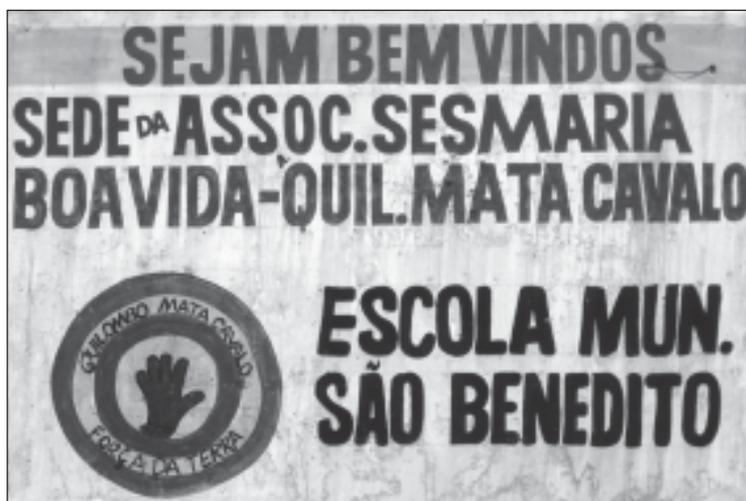
tóricos, para que possamos contextualizar a comunidade. Nos aspectos ambientais podemos destacar que sua paisagem é:

Intermediária entre floresta e campo limpo, apresenta, ao lado de uma vegetação rala, árvores retorcidas do cerrado e matas de galeria. Nas manchas mais ricas do solo têm-se árvores altas e de copas densas, como a aroeira, o angico vermelho, o carandá, dentre outras. Tucanos, araras, tuiuiús, jandaias, dentre outras aves, alegrem os espaços de vida dos livramentenses, onde destacam igualmente jacarés, lagartos, veados, caititus, macacos e capivaras.³

A pecuária (sistema de cria e corte), a agricultura de subsistência, a ênfase na produção de banana, farinha, rapadura de cana-de-açúcar, abacaxi, são algumas atividades econômicas realizadas na comunidade de Mata Cavallo. O garimpo de ouro também foi uma atividade bastante

explorada, e ainda representa uma ameaça para os quilombolas e um risco de degradação ambiental.

Nos aspectos culturais da comunidade destacam-se: as festas de santo (São Benedito é o padroeiro de Mata Cavallo de Baixo); a festa do dia 20 de novembro (Zumbi); o Siriri e o Cururu, danças típicas de Mato Grosso (o Siriri é dançado entre homens e mulheres e o Cururu é dançado só por homens). Estas manifestações são presentes nas festas de santo e nos "muxirum"⁴ de antigamente. A viola de cocho, o ganzá e um tamborete de couro são os instrumentos utilizados na musicalidade do local. Vale lembrar que os aspectos ambientais e culturais estão presentes em todo momento nas letras das músicas de Siriri e Cururu. Outra manifestação cultural é o culto aos mortos, que reforça as evidências no relatório antropológico para o reconhecimento da comunidade, de que os moradores da comunidade são quilombolas.



Sede da Associação da Comunidade Mata Cavallo de Baixo

As comunidades ou grupos locais mantêm entre si uma rede de relações sociais que são tecidas, sobretudo, através do intercâmbio de mulheres por casamentos, por mutirões, por “festas de santo” e ritos funerários, quando da perda de um dos quilombolas. Estão unidos, é claro, na luta pela terra, o que envolve os quilombolas dispersos.⁵

Segundo relatos dos moradores de Mata Cavallo, a doação da terra foi realizada pela dona da sesmaria, ainda quando escravos e negros libertos. Podemos ler o trecho dessa doação, na pesquisa de Rosa, Canova e Sousa,⁶ que descrevem a referência da escritura de doação (Livramento, 15-9-1883, mss.; Livro de registro 1833-1884; Cartório de Livramento), no qual esta é formalizada, o que corrobora com a história dos descendentes dos negros quilombolas em Mata Cavallo. Em outra pesquisa podemos, também, constatar que a doação das terras foi realizada pela dona da sesmaria:

Mata-Cavalos, uma dessas comunidades (rurais negras tradicionais), sur-

ge ainda à época da escravidão (1883), quando em vida, a meeira de Ricardo Tavares faz a doação de uma área da Sesmaria Boa Vida a escravos seus (...). A doação registrada em cartório refere-se às terras dos ribeirões de Mata-Cavalos e Mutuca, tributários do ribeirão Santana, nas proximidades da sede do município. Negros tornam-se dessa forma, proprietários legítimos da terra.⁷

Abordando historicamente a questão fundiária de Mata Cavallo, Rosa, Canova e Sousa referem-se a todo o momento ao contexto da doação daquela terra, buscando referendar o ato através de documentos públicos, citando também que “33 anos antes da doação das terras de Mata Cavalos, a área já estava ocupada”⁸ e muito provavelmente um acordo entre a dona da sesmaria e os escravos e negros libertos já ocorria para uso da terra coletivamente: “resultado de um acordo, por meio do qual escravos e libertos com ligações de parentesco e/ou laços grupais desenvolvidos no estar juntos, por anos, em uma



Viola de cocho da festa de São Benedito

mesma unidade produtiva, passaram a ter, em comum, a propriedade da terra em Mata Cavalos”.⁹

A área sempre teve conflito por terra e inúmeras vezes houve tentativas de tomada da terra dos quilombolas, por fazendeiros e pela elite local. Segundo os mesmos autores, em 1890 houve uma tentativa, a qual não se realizou, de se “expropriar o grupo negro de Mata Cavalos, que sobreviveu íntegro pelo menos até a década de 1930”.¹⁰

A questão do pertencimento e da identidade é muito forte em uma comunidade quilombola, e “ser negro de Mata Cavalos significava, portanto, uma inserção na sociedade de classe mediada pela formação social particular e específica de comunidade negra”.¹¹

A violência e a expulsão de suas terras por parte de fazendeiros foram e ainda são muito fortes, fazendo com que muitas famílias deixassem as suas casas e fugissem da comunidade quilombola; o que não mudou muita coisa até os dias de hoje, pois constatamos casos de expulsão dos moradores do quilombo em uma viagem de campo realizada. À beira da estrada, marginalizados e oprimidos pelas forças legais e do poder da região, impedidos de terem acesso à terra, o sentimento que se destaca é de completa indignação por parte dos injustiçados quilombolas.

Os moradores quilombolas fazem muitas denúncias, revelando que o documento da doação da terra foi queimado por fazendeiros que os expulsam do local e



Mastro da festa de São Benedito

destróem roças e toda criação que possam servir de subsistência. Mesmo a comunidade tendo sido “reconhecida como remanescente de quilombo em 1999, recebendo o título de domínio de 11.722 hectares de terra em julho de 2000 da Fundação Cultural Palmares, que faz parte do Ministério da Cultura”,¹² os conflitos ainda existem evidenciando uma injustiça socioambiental.

A educação ambiental mesmo não podendo mudar o mundo, não pode negar o seu papel transformador e ficar na omissão; pelo contrário, deve contribuir para que comunidades quilombolas, como a de Mata Cavalo, possam ter um meio ambiente sustentável, justiça social, bem como a audiência de suas lutas e valores que fazem parte da nossa própria formação enquanto brasileiros.

OBJETIVOS E METODOLOGIA

A proposta de um curso de formação baseado em princípios de uma educação diferenciada se justifica pela percepção de que uma comunidade sujeita a situações de racismo e injustiça ambiental, entre elas a privação à titularidade da terra e, por extensão, aos direitos daí advindos (educação, crédito, transporte, assistência técnica), deve ousar a construção coletiva de “círculos de aprendizagens socioambientais”, articulando sujeito e processo, e horizontalizando as relações.

Justamente por perceber que aspectos da resistência do quilombola se eviden-

ciam em suas manifestações artístico-culturais, no ambiente e na educação, é que pretendemos, na vivência empírica em Mata Cavalo, descrever alguns elementos essenciais como resultados de um curso de formação e, também, da construção de um grupo pesquisador, de aspectos da militância e dos aprendizados dessa vivência em círculos socioambientais. Na medida em que evidenciamos os sujeitos e suas vivências, emergem das discussões toda uma série de problemas tangentes à comunidade em concomitância com aprendizados e táticas¹³ que acenam alternativas e possibilidades.

O curso de formação em Mata Cavalo parte sempre dos pressupostos da educação ambiental popular, ou seja, um processo educativo em construção com os sujeitos envolvidos em que, dialogicamente, tanto pesquisadores, professores da comunidade, lideranças, quanto jovens, idosos e crianças, se tornam educadores-educandos. O método, ou melhor, o “não método”, ou os “não objetivos da educação”¹⁴ são oferecidos nos “cardápios de aprendizagem”, em que o aprendizado com grandes possibilidades ocorre, de acordo com os princípios da sociopoética, com o corpo todo.

Assumindo os princípios da sociopoética, que segundo Sandra Haydée Petit¹⁵ “é um novo método de construção coletiva do conhecimento que tem como pressupostos básicos que todos os saberes são iguais em direito e que é possível fazer

da pesquisa um acontecimento poético”, o Grupo Pesquisador em Educação Ambiental (GPEA) não quer somente a junção de indivíduos pesquisadores, mas a construção coletiva da investigação. Por isso, ao invés de grupo de pesquisa, alicerça seu próprio nome como Grupo Pesquisador.

Segundo Marilena Chauí, perceber é uma relação do sujeito com o mundo exterior, e estando o mundo percebido qualitativamente e significativamente, o sujeito, sendo ativo neste mundo, dá às coisas percebidas novos sentidos e novos valores.¹⁶

O processo formativo na Comunidade de Mata Cavalo possui três vivências dialógicas ancoradas nos princípios da sociopoética. No primeiro momento foram levantados alguns temas de interesse dentro da própria comunidade, em seguida foi elaborada a Vivência dialógica I com a pretensão de se trabalhar com a percepção ambiental, e posterior construção de um mapa ambiental do complexo de Mata Cavalo. Ao se trabalhar com aspectos da percepção ambiental, não pretendemos classificar “bom ou ruim”, “certo ou errado”, mas compreender qual o olhar dos quilombolas sobre o seu ambiente e sobre sua territorialidade.

Na Vivência dialógica II o processo de formação fica a cargo das oficinas pedagógicas/cardápios de aprendizagem, que conciliam os temas surgidos do prognóstico participativo dentro da comunidade e das inúmeras temáticas originadas de

acordo com os projetos de pesquisa. Além das temáticas sugeridas pela comunidade, os conceitos de justiça ambiental e de racismo ambiental aparecem como pano de fundo.

* * *

Apresentando as descrições perceptivas e ações do processo formativo na comunidade é que podemos abrir algumas discussões e interpretações que interligam os conceitos de racismo ambiental e de resistência quilombola. Já destacamos aqui o caráter político e ideológico que a educação ambiental possui, por isso o presente trabalho opta pela construção de sociedades sustentáveis, que, sem negligenciar os aspectos de sobrevivência diária, possam ter no seu território uma sustentabilidade com cuidados socioambientais.

Em Mata Cavalo, as lideranças têm a plena clareza de seus direitos e reclamam que muitos destes direitos ainda não são exercidos de fato. É o caso do reconhecimento do território quilombola que deve ser feito pela própria comunidade, no levantamento da cadeia dominial (que apresenta os aspectos antropológicos, sociais e ambientais que demonstram a área quilombola).

A educação ambiental está, assim, ancorada na perspectiva de uma rede, em que as dimensões de: conhecimento (diálogo de saberes); militância (inclusão social e justiça ambiental) e políticas públicas (democracia) estão interligadas para a

possibilidade da sustentabilidade que defendemos.

Na vivência dialógica em Mata Cavalo, houve uma oficina de justiça ambiental e racismo ambiental com a intenção, sobretudo, de fomentar o debate sobre possíveis conflitos e questões entorno do conceito de justiça e racismo ambiental. Esta atividade foi essencial para compreendermos algumas dimensões da comunidade, e seus conflitos, pelo fato das inúmeras percepções revelarem aspectos socioambientais.

A opressão sofrida em Mata Cavalo está presente não somente no cotidiano, mas essencialmente nas “raízes” históricas da vida de cada quilombola. Da época da abolição da escravatura até pouco tempo atrás, sempre se tentou impedir que os negros manifestassem sua cultura.

Pela própria característica dinâmica dessa cultura, não houve só impedimentos, mas também resistências e afirmações da cultura negra.

Ao se dizer que a opressão está na “raiz” histórica da vida quilombola, não se está de maneira alguma concordando com o discurso universal conformista e determinista de que “a realidade é assim mesmo”.¹⁷ Ao contrário, por saber que o ser humano é histórico, sabemos que mudar é possível e necessário, pois “o mundo não é. O mundo está sendo”.¹⁸

Os conflitos de terra em Mata Cavalo existem até os dias de hoje; em uma viagem de campo tivemos a oportunidade de visitar uma família que tinha sido expulsa de suas terras, o que os forçou a se abrigarem em barracos à beira da



Poema *Rainhas negras*, de Michèle Sato

estrada e a ficarem sem suas crias e suas plantações, ou seja, sem meios de subsistência.

Durante uma oficina de percepção ambiental, um dos locais que mais era percebido como meio ambiente, para os moradores, era justamente a casa, ou seja: o quintal, a roça, o lar onde cada família se constituía.

Essa é a casa onde eu moro, mas ela não é bonita foi feita rápido porque eu não tinha onde morar. (...)

Eu já tenho minha morada, quero uma morada boa, porque na minha morada eu posso construir e produzir tudo o que quero.¹⁹

Estas falas revelam que o processo histórico de opressão é marcante na vida de toda comunidade. Dona Estivina, membro da comunidade, afirma que “a história dos escravos foi toda destruída, tacaram tudo no fogo”. Mas, pela tradição da oralidade, a história da resistência quilombola permanece viva e não cala as atrocidades vividas. Ao falar dos fazendeiros, os moradores revelam o não comprometimento dos mesmos com o processo histórico dos quilombolas: “eles não têm história” diz d. Maria. Paulo Freire afirmou que “a opressão, que é um controle esmagador, é necrófila. Nutre-se do amor a morte e não do amor à vida”.²⁰

A todo o momento é relatada uma experiência de opressão vivida pelos quilombolas. Freire declara que “qual-

quer que seja a situação em que alguns homens proibam aos outros que sejam sujeitos de sua busca, se instaura como uma situação violenta”.²¹ Fazendeiros expulsam os moradores do local e a relação opressor-oprimido se instaura como uma das interferencialidades existentes em Mata Cavallo. “É só os fazendeiros saírem, para a gente poder plantar e trabalhar mais”, fala uma moradora do quilombo. Em uma das viagens de campo constatamos que “grande parte dos danos ecológicos existente na área da antiga terra de sesmaria foi causada pelos fazendeiros da localidade (...). A opressão é um fenômeno pulsante em Mata Cavallo, e a história e as narrativas pessoais revelam que a dor racial é somada ao processo de injustiça socioambiental”.²²

O vínculo das comunidades quilombolas com sua historicidade, baseado em resistência e luta, é um aspecto fundante do universo simbólico e da consciência coletiva dessas comunidades.²³ A historicidade em Mata Cavallo é descrita também nas festividades e lutas do local, pois muitos afirmam que voltaram para a comunidade “para buscar o direito do meu bisavô”, remetendo a suas ancestralidades.

A luta pela liberdade do escravo remete aos seus antepassados e sua existência incorpora a magia das gerações. Em Mata Cavallo, os ancestrais estão vivos também. No depoimento de dona Estivina, a re-

cuperação do filme latente na minha esperança humana se expressa pelo seu compromisso firmado com seu pai. Tão logo suas terras sejam reconhecidas, sairá de sua existência territorial. A cartografia é sucumbida pela força que enlaça seus familiares – sua luta é pela memória de seu pai, não pelas terras. De fato, não haverá território geográfico, ou biologicamente definido, não fossem as manifestações de memórias e sangues da vida humana. No biorregionalismo, a cartografia solicita a cultura humana – a Terra solicita sujeitos historicamente políticos.²⁴

Mesmo com muitos sacrifícios e medo de ser despejada, a família de dona Estivina até os dias de hoje realiza a festa de São Sebastião. Logo após um despejo ocorrido na comunidade, outro morador, seu Norberto, relatou que “até no despejo nós comemoramos as festas”. Segundo reportagem de João Guató, os conflitos de terra em Mata Cavalo já duram mais de trinta anos:

A omissão do Estado brasileiro e do governo estadual vem de longe e a situação dos quilombolas fica cada vez mais grave. Já houve despejos, queima de barracos, pessoas presas e até conflitos armados (...) com 495 famílias aguardando



Morador quilombola despejado

a demarcação da terra, a comunidade vive hoje em uma área reduzida e a todo o momento são impedidos de cultivar até suas roças para sua subsistência.²⁵

No despejo ocorrido no dia 4 de junho de 2008, algumas ações de militância política se entrelaçaram com as dimensões éticas e de práxis das pesquisas desenvolvidas pelo GPEA.

Na véspera do Dia Mundial do Meio Ambiente comemorado no dia 5 de junho deste ano – oito famílias quilombolas – cerca de 30 pessoas – foram despejadas da propriedade rural conhecida como fazenda Estiva (...). Oficiais de Justiça, com apoio da Polícia Federal, cumpriram um mandado de reintegração de posse expedida pelo juiz federal substituto da 2ª Vara, Mar-

celo Aguiar Machado. A ação foi impetrada pelo fazendeiro Miguel Santana da Costa, 64. Ele alega que a propriedade é familiar, foi passada para ele por seu pai e fora invadida por desconhecidos. Os quilombolas acusam os policiais federais de terem agido com arbitrariedade. Três pessoas foram detidas acusadas de desacato a autoridade e obstrução de trabalho da Justiça. Foram presos Gonçalina Eva de Almeida e Silva, uma das principais lideranças do Quilombo de Mata Cavallo, Adelino Alves e Emiliano Venâncio e Santos.²⁶

Diante de um despejo abusivo e de todo empecilho burocrático, o GPEA e a Comunidade Quilombola de Mata Cavallo, juntamente com outros movimentos e instituições, resolveram realizar um ma-



Casas de moradores despejados

nifesto em defesa de Mata Cavalo, para que nossas vozes ressoem até as autoridades e que um enfrentamento contra esta situação de injustiça ambiental aconteça.

O reconhecimento do território é apenas uma das inúmeras ações para que políticas públicas se efetivem e os quilombolas possam garantir uma vida digna e com cidadania. Este não reconhecimento impede uma série de possibilidades de políticas voltadas para a área de saúde, agricultura familiar, economia solidária e educação.

Uma educação que não passa pela libertação dos sujeitos, jamais será uma educação libertadora como tanto preconizava Paulo Freire. Gonçalves, em entrevista à *Revista Sina*, em maio/junho de 2008, afirmou que:

A gente sabe que existem políticas públicas destinadas para a comunidade quilombola, só que pela falta de regularização fundiária estamos perdendo esses benefícios (...). Eles destinam as políticas públicas para os quilombolas, mas não conhecem a realidade que vivemos. Assim, acaba ficando difícil para nós sermos beneficiado com as políticas públicas. Como a maioria das comunidades quilombolas não tem o documento, sofrem todo tipo de despejos. Com isto, temos o projeto, existe o dinheiro, mas não podemos obter o benefício. Ou seja, não chega onde tem que chegar.

Reunidos na praça pública, com vozes, corpos, e presenças de pesquisadores, militantes, quilombolas, e outros movimentos sociais, um processo educativo surgia, não mais dependendo da vontade de outros e não mais na espera que as coisas aconteçam. No momento do ato público, no instante que todos e todas se tornaram sujeitos em um coletivo educador, a fenomenologia e a sociopoética puderam ser percebidas enquanto possibilidade de uma pesquisa. Desse modo, muito além de construções teóricas e desconectadas de uma realidade educativa, nossas pesquisas se tornam também, de forma política e conceitual, uma práxis educativa coletiva e transformadora.

Podemos descrever que, de imediato, o ato público fez com que a relação do poder público com as lideranças quilombolas, se tornasse pelo menos uma relação de respeito e de mais atenção. Logo após o ato público, a professora Gonçalves esteve em Brasília para um encontro para debater políticas públicas para os quilombolas, tendo relatado que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) se prontificou a “agilizar” o processo de Mata Cavalo.

O ato público, para além de resultados pontuais, que são importantes, representou um processo político-educativo permanente. Somente com uma concepção de educação abrangente é que podemos, sim, contrapor Gadotti, que pondera que “esse tempo em que a escola ousa-

damente vai as ruas não é nosso tempo”,²⁷ e referendar que o tempo da educação é este sim, e é nas ruas! Portanto, tendo como referências movimentos, contestações, atitudes, revoluções que con-

trapõem uma cultura dominante, hegemônica, individualista. Uma educação que se torne contracultural, contrapedagógica, pelos chãos de terra da educação ambiental.

N O T A S

1. SATO, Michèle et al. Territórios quilombolas e justiça ambiental. *Fascículo de Educação Ambiental*, Cuiabá, GPEA/PPGE/UFMT, n. 4, 2008.
2. SATO, Michèle. Mata Cavalos. *Fascículo de Educação Ambiental*. GPEA/PPGE/UFMT, n. 1, 2008.
3. Laudo pericial histórico-antropológico: Comunidade Negra de Mata Cavalos. Dr^a Edir Pina de Barros (antropóloga/perita). Processo nº 2002.36.00.00.6620-8/ da 2^a Vara da JFMT.
4. Muxirum eram os mutirões que os moradores da comunidade faziam para cultivar as roças, cada dia em uma roça e sempre com as tarefas bem divididas e em conjunto.
5. Laudo pericial histórico-antropológico: Comunidade Negra de Mata Cavalos, op. cit.
6. ROSA, Carlos; CANOVA, Loiva; SOUSA, Nelma de. Escravo e terra em Mato Grosso: o caso de Livramento (1727-1883). *Cadernos do Neru*. Escravidão Ponto e Contraponto. Cuiabá, EdUFMT, n. 2, dez. 1993, p. 34.
7. BANDEIRA, Maria de Lourdes; SODRÉ, Triana de Veneza. O Estado Novo, a reorganização espacial de Mato Grosso e a expropriação de terras de negros (o caso de Mata Cavalos). *Cadernos do Neru*. Escravidão Ponto e Contraponto. Cuiabá, EdUFMT, n. 2, dez. 1993, p. 97.
8. ROSA, Carlos; CANOVA, Loiva; SOUSA, Nelma de, op. cit., p. 43.
9. Idem, ibidem, p. 48.
10. Idem, ibidem, p. 51.
11. BANDEIRA, Maria de Lourdes; SODRÉ, Triana de Veneza, op. cit., p. 99.
12. Reportagem: Resistência se chama Mata Cavalos. Por Leonardo Gregianin em 24/5/2003. Disponível em: www.midiaindependente.org.br
13. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2005.
14. Acessado em: <http://www.cpcd.org.br/>
15. PETIT, Sandra Haydée. *Sociopoética: potencializando a dimensão poética da pesquisa*. Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação. Arquivo em pdf.

16. CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 8. ed. São Paulo: Ática, 1997.
17. FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, p. 78.
18. Idem, *ibidem*, p. 79.
19. Falas de moradores quilombolas.
20. FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 74.
21. Idem, *ibidem*, p. 86.
22. SATO, Michèle et al., *op. cit.*
23. OLIVEIRA, Bárbara. Saberes tradicionais de saúde. *Educação Quilombola*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação, Secretaria de Educação a Distância, TV Escola: Salto para o Futuro, Boletim n. 10, jun. 2007, p. 16.
24. SATO, Michèle. *Impressões de uma viagem de campo em Mata Cavallo*. Cuiabá: GPEA-UFMT, 2008 (mimeo).
25. GUATÓ, João. A luta das mulheres pelas terras de Mata Cavallo: esses passos vêm de longe... *Revista Sina*, ano 2, n. 16, Mato Grosso, mai./jun. 2008.
26. Idem.
27. GADOTTI, Moacir. *Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1980, p. 73. (Coleção Educação Contemporânea).

Recebido em 26/2/2009
Aprovado em 16/3/2009

Cláudia Regina de Paula

Doutoranda em Educação pela UERJ. Mestre em Política Social pela UFF. Pesquisadora associada ao Laboratório de Estudos Afro-Brasileiros da UFRRJ e professora do curso de pós-graduação "Diversidade Étnica e Educação Brasileira" na UFRRJ.

O Protagonismo Negro

O movimento negro na luta por uma educação antirracista

O artigo analisa o movimento negro no Brasil no cenário político e em suas estratégias de promover uma educação antirracista. Narrativas historiográficas omitiram lutas de emancipação e mobilização política da população afro-brasileira. Uma revisão dessa historiografia registrou iniciativas na luta contra o racismo e por políticas de igualdade racial. A análise vai da fundação da Frente Negra Brasileira até a lei n. 10.639/03, que incluiu no currículo oficial a história e a cultura afro-brasileira.

Palavras-chave: educação antirracista; lei n. 10.639/03; movimento negro.



This article analyses the Black Movement in Brazil under the political contexts and its strategies for an anti-racist education. Historiographic narratives omitted

Afro-Brazilian population's emancipation struggles. Some review of such historiography has recorded initiatives in the struggle against racism and for racial equality policies. The analysis comprises the Frente Negra Brasileira foundation until Law n. 10.639/03, which inserted Afro-Brazilian history and culture in the official curriculum.

Key words: anti-racist education; Black Movement; lei n. 10.639/03.

(...) Estamos dispersos pelos quatro cantos do mundo, segundo os ditames da hegemonia ocidental (...) O efeito de uma presença africana no mundo será o

de aumentar a riqueza da consciência humana e (...) alimentar a sensibilidade do homem com valores, ritmos e temas mais ricos e mais humanos.¹

 Brasil é um país culturalmente heterogêneo, uma vez que se formou em meio a negociações e conflitos, hibridismos culturais, interesses econômicos, colonialismos, fusões sincréticas (quase sempre violentas), perdas e reconstruções identitárias, e processos de aculturação. E ainda vigora uma modalidade de preconceito entendido como de marca, em que a questão da origem racial de um indivíduo seria pouco relevante. O preconceito e as formas correlatas de discriminação estão vinculados aos fenótipos: a tonalidade da cor da pele, o tipo de cabelo e o formato do nariz, boca etc. Portanto, na inexistência de uma linha rígida de cor no Brasil, quanto mais próximas forem as características pessoais de um indivíduo em relação a um tipo negroíde, maior será a probabilidade de que essa pessoa venha a ser discriminada ao longo da vida. Assim, o modelo brasileiro de relações raciais afeta especialmente as probabilidades de mobilidade social ascendente dos indivíduos dos distintos grupos de raça/cor da população.² Outras variáveis também influenciam na classificação racial, como sexo, moradia, nível de escolaridade e relações sociais, conforme indica Sansone,³ e esses elementos podem ser aguçados no mercado de trabalho, por exemplo, ou atenuados nas relações interracialis e entre a mesma classe social.

No imaginário social, a leitura que decorre do paradigma romântico de encon-

tro e convivência harmônica entre os diferentes grupos raciais silencia o quanto esses sujeitos históricos estão assimetricamente posicionados. Entretanto, ainda prevalece, entre nós, um dogma de que ao discutir o racismo, o estimulamos. Para Taguieff, não basta a tentativa de eliminar do vocabulário o termo raça, numa ação antirracista, o que seria, para ele, “uma eugenia lexical negativa que crê matar o racismo eliminando a palavra”.⁴ Para o senso comum, o silêncio é a saída antirracista, conforme afirma Nascimento:

No Brasil a discussão do racismo leva de forma quase inexorável à alegação do perigo iminente de constituir-se um racismo às avessas. Esse tabu costuma travar a discussão antes que ela consiga realmente começar. É o contraponto de um fenômeno que caracteriza de forma singular o racismo brasileiro: o recalque ou o silêncio. Na acepção popular, racista é quem fala do racismo ou enuncia a identidade do discriminado; a atitude não racista é o silêncio. Contudo, verifica-se que tal noção representa não apenas um equívoco como um dos pilares que sustentam a dominação, pois o silêncio configura uma das formas mais eficazes de operação do racismo no Brasil.⁵

Cada grupo de interesse utiliza narrativas e dinâmicas próprias para articular, influenciar e conduzir o jogo político. Embora persistam conflitos, resistências,

acordos e negociações, a mobilização social contribuiu para a construção de novos significados e práticas. Os diversos movimentos sociais de cunho racial serão aqui reunidos no conceito de movimento negro e sua militância, protagonista na luta contra o racismo e por políticas de promoção de igualdade racial, abordada conforme classificação adotada pelo IBGE e pelo próprio movimento negro, que agrega pretos e pardos na noção de negros.

O panorama político brasileiro está profundamente marcado pela ação coletiva de militantes afro-brasileiros na denúncia contra o racismo. Embora negligenciadas e/ou silenciadas, muitas dessas ações contribuíram para pôr em pauta a questão da desigualdade racial no país. O movimento negro brasileiro agrega uma série de organizações de diferentes campos políticos e ideológicos, que lutaram em suas esferas por políticas de reconhecimento, de identidade racial e pelos direitos civis da população afro-descendente. Sua militância movida pelo anseio de constituir uma consciência negra entendeu ser a educação e, mais designadamente, o currículo, um campo de luta por reconhecimento e promoção da igualdade racial.

Embora distintos, são frequentes as análises comparativas da questão racial entre os Estados Unidos e o Brasil. Nosso país chama a atenção em razão do mito da democracia racial, tendo sido considerado um “paraíso racial” no passado.

Mas, enquanto nos Estados Unidos a segregação racial foi institucionalizada através de um sistema formal de classificação, leis antimiscigenação e práticas de discriminação residencial que separavam a vida de negros e brancos até meados dos anos de 1960 (combatidas pelo movimento dos direitos civis), no Brasil evitou-se a segregação, não coibindo uniões inter-raciais, baseadas na ideologia da democracia racial.

O Movimento dos Direitos Civis nos Estados Unidos foi um dos primeiros movimentos de revitalização étnica que ocorreu em uma nação ocidental. Teve eco em todo mundo e foi liderado pelos negros, que constituíam cerca de 10% da população dos EUA. Reivindicou a quebra da instituição legal da segregação e discriminação em todos os aspectos da vida americana, incluindo moradia, albergues públicos, escolas e universidades. A reforma da escola que proporcionou aos estudantes negros a igualdade educacional foi uma grande meta do Movimento dos Direitos Civis. Os negros exigiram que sua história e sua cultura fossem inseridas nos currículos e que negros fossem contratados como professores e administradores, para que tivessem modelos de comportamento dentro da escola.⁶

Assim como Banks ressaltou a inclusão da história dos negros nos currículos escolares nos Estados Unidos, no Brasil

ocorreu algo semelhante e com certa regularidade histórica, pois a escola passou a ser definida como possibilidade de ascender socialmente e os movimentos de resistência e consciência negra também passaram a postular a educação da população afro-brasileira e, mais adiante, a inclusão de sua história nos currículos escolares.

EDUCAR PELA CONSCIÊNCIA E PELA CULTURA: A INCLUSÃO POLÍTICA E SOCIAL DOS AFRO-BRASILEIROS

Os sociólogos e cientistas políticos demarcam, geralmente, a modernidade com a Revolução de 1930, que pôs fim à Primeira República (1889-1929). Foi apenas a partir de 1930, principalmente com o Estado Novo (1937-1945) e a Segunda República (1945-1964), que o Brasil ganhou definitivamente um “povo”, ou seja, inven-

tou para si uma tradição e uma origem. (...) O povo brasileiro, tal como hoje o concebemos, é uma construção modernista.⁷

A Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 16 de setembro de 1931, tornou-se o maior e mais amplo movimento negro do século XX, de caráter nacional. A fim de garantir visibilidade para suas ações, criou diversos símbolos (carteira de identidade dos filiados, bandeira e hino), além de uma “Milícia Frentenegrina”. Segundo Guimarães, esse ainda não seria um movimento de afirmação da identidade racial, mas de caráter nacionalista:

A FNB buscava justamente afirmar o negro como “brasileiro”, renegando as tradições culturais afro-brasileiras, responsabilizadas pelos estereótipos que marcavam os negros, e



Representantes de entidades estudantis em reunião com Abdias Nascimento

denunciando o preconceito de cor que alijava os brasileiros negros do mercado de trabalho em favor dos estrangeiros.⁸

Devido à sua projeção e ao descaso dos partidos políticos tradicionais em relação à “questão racial”, a Frente Negra transformou-se em partido político em 1936. Do ponto de vista ideológico, a entidade defendia um projeto autoritário e nacionalista. Apesar de conter algumas dissidências socialistas, a FNB era majoritariamente de direita, de corte fascista, incluindo um grupamento paramilitar (a Milícia Frentenegrina).⁹ Extinta no ano seguinte, com a ditadura do Estado Novo, juntamente com os demais partidos políticos, a entidade ainda sobreviveu por aproximadamente um ano sob o nome de União Negra Brasileira.

Entre suas ações de caráter formativo, destaca-se a criação de uma escola e cursos noturnos de alfabetização de jovens e adultos negros e a publicação de um jornal. Desde a pós-abolição, os jornais alternativos da nascente “imprensa negra” se tornam veículos de denúncia, resistência e afirmação da população afro-brasileira e *A voz da raça* foi o veículo de comunicação e aglutinação da Frente Negra Brasileira.

Ainda na década de 1930, realizaram-se o I Congresso Afro-Brasileiro no Recife (1933) e o II Congresso Afro-Brasileiro na Bahia (1937), eventos de importância política para a época e que contribuíram para a articulação em torno da ques-

tão racial no país. A crítica de Siqueira aos trabalhos apresentados no I Congresso revela que esses mantiveram estereótipos e distorceram processos sociais relevantes: “padeceram, em esmagadora maioria, dos vícios do etnocentrismo ‘branco’, deformante, eivado pelo viés evolucionista da inferioridade atávica e linear, muito pouco explicativo”.¹⁰ O II Congresso se destaca pela formação de entidades de preservação das religiões de base afro-brasileira, como ressalta a fundação da União das Seitas Afro-Brasileiras, em 1937, e o estímulo à produção acadêmica nesse campo. Para Siqueira, no entanto, com exceção dos cientistas sociais de carreira (Artur Ramos, Édison Carneiro), os trabalhos apresentados no congresso da Bahia se caracterizam por “alto grau de insipiência acadêmica”.¹¹ Ambos os eventos tiveram o mérito de reunir intelectuais, jornalistas, escritores, pais e mães de santo, artistas e a imprensa, e promover novas articulações e organizações em torno da questão racial.

Em 1944, Abdias Nascimento, Aguinaldo Camargo e Sebastião Rodrigues Alves fundaram o Teatro Experimental do Negro (TEN) em protesto contra a falta de artistas negros nos palcos brasileiros. Além de criar escolas de atores, o TEN também publicou o jornal *Quilombo*, ofereceu aulas de alfabetização e de iniciação cultural, estratégias organizativas e formativas da população afro-brasileira. Organizaram ainda a Conferência Nacio-

nal do Negro, em São Paulo e no Rio de Janeiro, e a Convenção Nacional do Negro, também no Rio de Janeiro. Em 1949, ocorreu uma dissidência no TEN. Alguns de seus integrantes, insatisfeitos com a orientação artística do grupo, resolveram criar uma nova companhia teatral, denominada primeiramente Grupo dos Novos, em seguida Teatro Folclórico Brasileiro.¹²

Um “Renascimento negro”, registrado por Moura,¹³ ocorre em razão da crise do Estado Novo e do fim da ditadura Vargas. No entanto, embora no Estado Novo a Frente Negra tenha sido extinta, o movimento social através dos clubes e associações cívicas continuou a se organizar. A Associação José do Patrocínio, em São Paulo, por exemplo, teria solicitado, em 1941, ao presidente Getúlio Vargas, a proibição dos anúncios discriminatórios contra os trabalhadores negros. Ancoradas na esteira da democratização por que passava o país, aquelas novas organizações negras promoviam campanhas educacionais, a fim de integrar o negro na sociedade brasileira. Havia um sentimento de euforia e realização coletiva expandido pelo território nacional.¹⁴

Em 1950, a Organização das Nações Unidas, por intermédio da Unesco, apóia vasto estudo sobre relações raciais, com destaque para o caso Brasil. Desse estudo, resultam várias publicações nos anos seguintes e um salto de qualidade nas produções sobre o mito da democracia racial brasileira. Em termos jurídicos, a Lei Afonso Arinos, de 1952, reconheceu

a existência de preconceito racial no país, punindo-o como contravenção legal, ainda que a sua prática continuasse disseminada e sem coibição.¹⁵

Depois de inúmeras montagens teatrais com artistas negros e da realização dos congressos, o TEN fundou o Museu do Negro em 26 de janeiro de 1950, na Associação Brasileira de Imprensa (ABI). Através de sua mais expoente liderança, Abdias do Nascimento, organizou em 1955 o concurso de artes plásticas para a escolha do Cristo de Cor e a Semana de Estudos sobre Relações de Raça, também na ABI. Entre outubro e novembro de 1964, Abdias Nascimento promoveu o Curso de Introdução ao Teatro e às Artes Negras no Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro. O movimento prosseguia na perspectiva da conscientização política e da educação, naquele momento entrelaçadas com a arte. O Teatro Experimental do Negro realizou na ABI, no Rio de Janeiro, de 9 a 13 de maio de 1950, o I Congresso Nacional do Negro, que pretendia superar o de Recife e o da Bahia em seu caráter descritivo, para inaugurar nova perspectiva para os estudos raciais no Brasil, além de produzir um fórum de discussão política.

O TEN contribuiu também para a organização das mulheres, através da Associação das Empregadas Domésticas e do Conselho Nacional das Mulheres Negras. Esta última desenvolvia um trabalho educacional (com cursos infantis de dança,

canto, música e teatro de bonecos, jardim de infância, cursos de alfabetização, curso de corte e costura, tricô, bordado e datilografia) e assistencialista, “ajudando a comunidade negra na solução de problemas básicos, como a obtenção de certidões de nascimento, carteiras de trabalho e serviços jurídicos”.¹⁶

Nos anos de 1960 e 1970, vários países africanos lutaram contra a opressão colonial. Processos de resistência e mobilização foram observados em Angola, Cabo Verde, Moçambique, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe. Concomitantemente, ampliaram-se os movimentos pacifistas pelos direitos civis e movimentos radicais como Panteras Negras, Mulçumanos Negros e a luta contra o *apartheid*, que projetaram para o mundo lideranças como Luther King, Malcom X, Steve Biko e Nelson Mandela. A conjuntura internacional demonstrou que os movimentos sociais acenderam o debate sobre as desigualdades raciais que vitimavam afro-descendentes em todo o mundo, enquanto no Brasil, no período da ditadura militar, o mito da democracia racial foi reavivado. Em 1968, Abdias Nascimento é obrigado a exilar-se. Com isso, encerra-se o Teatro Experimental do Negro. Conforme salienta Hasenbalg:

O período que vai aproximadamente de 1965 até o final da década de 1970 não foi dos mais estimulados para pesquisar e escrever sobre as relações raciais no Brasil: o tema ra-

cial passou a ser definido como questão de ‘segurança nacional’. Em 1969, as aposentadorias compulsórias atingiram os mais destacados representantes da escola paulista de relações raciais. Além disso, houve falta de dados: por ‘motivos técnicos’ a pergunta sobre a cor foi eliminada do Censo Demográfico de 1970.¹⁷

Em 20 de novembro de 1971, o Grupo Palmares comemorou a data da morte do líder Zumbi e o significado de Palmares, no Clube Náutico Marcílio Dias, sociedade negra de Porto Alegre. Ao longo dos anos, a proposta de deslocar as comemorações de 13 de maio para 20 de novembro continuou a receber adesões e, em 1978, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em seu manifesto, proclamou o 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra.¹⁸

Ao final da década de 1970, com o processo de abertura democrática no Brasil, houve uma reorganização de movimentos silenciados. As demandas sociais reprimidas violentamente emergem com intensidade no início dos anos de 1980. Entretanto, no país, as posições políticas e partidárias estavam vinculadas à desigualdade de classe e ao mundo polarizado pela Guerra Fria. Os anos de 1980 vão marcar uma fase antinacionalista do movimento negro, denunciando os efeitos perversos da ideologia do branqueamento, influenciados

pela luta e conquistas dos negros na América e pelos processos de emancipação colonial na África. O movimento negro buscou criar uma comunidade de interesses em torno da origem africana, ressignificando os símbolos da cultura afro-brasileira (como marca de um dos slogans da época: “Negro é lindo”). A consciência negra dos afro-descendentes era uma das metas do movimento negro, e persistiu, portanto, o ativismo de seus militantes.

Em 1978, quando diversas organizações políticas e culturais negras reuniram-se, em São Paulo, para fundar o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial, as suas bandeiras de luta já não eram as mesmas herdadas da tradição das organizações negras paulistas, que remontam aos anos 20. Naqueles anos, as organizações negras nutriam o diagnóstico de que, mesmo que o “preconceito de cor” fosse um empecilho para o desenvolvimento e a integração social do povo negro brasileiro, o principal problema estava nos próprios negros, principalmente na carência de condições para competir no mercado de trabalho, dada a precariedade de educação formal, a ausência de boas maneiras e a falta de união entre os negros, ou seja, dada a fraqueza das organizações negras, vistas como incapazes de promover o avanço social dos membros da “raça”.¹⁹

O MOVIMENTO NEGRO TOMA LUGAR NO PARLAMENTO: CRÍTICA E FORMULAÇÃO DE PROPOSTAS

O povo negro tem um projeto coletivo: a edificação de uma sociedade fundada sobre a justiça, a igualdade e o respeito por todos os seres humanos; uma sociedade cuja natureza intrínseca torne impossível a exploração econômica ou racial. Uma democracia autêntica, fundada pelos destituídos e deserdados da terra. Não temos interesse na simples restauração de tipos e formas obsoletas de instituições econômicas, políticas e sociais; isto serviria apenas para procrastinar o advento de nossa emancipação total e definitiva, a qual virá apenas com a transformação radical das estruturas socioeconômicas e políticas existentes. Não temos interesse em propor uma adaptação ou reforma dos modelos da sociedade capitalista.²⁰

Ao retornar do exílio em 1981, Abdias Nascimento, que participou ativamente do movimento pan-africanista internacional, elegeu-se deputado federal (1983-1987) e dedicou seu mandato à luta contra o racismo.²¹ Em 1983, apresentou o projeto de lei n. 1.332, que versava sobre uma educação antirracista. Destaco nessa legislação um sistema de valores que buscava eliminar referenciais racistas dos currículos ao mesmo tempo em que pretendia incorporar ao currículo

estudos relativos à história e cultura africana e afro-brasileira. Ressalto as analogias (grifo meu) entre o que viria se conformar no texto da lei nº 10. 639, em 2003:

Art. 8º. O Ministério da Educação e Cultura, bem como as Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, conjuntamente com representantes das entidades negras e com intelectuais negros comprovadamente engajados na matéria, estudarão e implementarão *modificações nos currículos escolares e acadêmicos, em todos os níveis (primário, secundário, superior e de pós-graduação), no sentido de:*

I – Incorporar ao conteúdo dos cursos de história brasileira o ensino das contribuições positivas dos africanos e seus descendentes à civilização brasileira, sua resistência contra a escravidão, sua organização e ação (a nível social, econômica e política) através dos quilombos, sua luta contra o racismo no período pós-abolição;

II – Incorporar ao conteúdo dos cursos sobre história geral o ensino das contribuições positivas das civilizações africanas, particularmente seus avanços tecnológicos e culturais antes da invasão europeia do continente africano;

III – Incorporar ao conteúdo dos cursos optativos de estudos religiosos o ensino dos conceitos espiritu-

ais, filosóficos e epistemológicos das religiões de origem africana (candomblé, umbanda, macumba, xangô, tambor de minas, batuque, etc.);

IV – Eliminar de todos os currículos referências ao africano como “um povo apto para a escravidão”, “submisso” e outras qualificações pejorativas;

V – Eliminar a utilização de cartilhas ou livros escolares que apresentem o negro de forma preconceituosa ou estereotipada;

VI – Incorporar ao material de ensino primário e secundário a apresentação gráfica da família negra de maneira que a criança negra venha a se ver, a si mesma e a sua família, retratada de maneira igualmente positiva àquela que se vê retratada a criança branca;

VII – Agregar ao ensino das línguas estrangeiras europeias, em todos os níveis em que é ensinado, o ensino de línguas africanas (yoruba ou kiswahili) em regime opcional;

VIII – Incentivar e apoiar a criação de Departamentos, Centros ou Institutos de Estudos e/ou Pesquisas Africanos e Afro/Brasileiros, como parte integral e normal da estrutura universitária, particularmente nas universidades federais e estaduais.²²

Em 1987, quando o país elaborava uma nova Constituição, por meio da Assembleia Constituinte, Carlos

Hasenbalg publicou uma agenda de reivindicações das entidades negras, com destaque (grifo meu) para aquelas voltadas para o campo educacional:

- Contra a discriminação racial e a veiculação de ideias racistas nas escolas.
- Por melhores condições de acesso ao ensino à comunidade negra.
- *Reformulação dos currículos escolares visando à valorização do papel do negro na história do Brasil e à introdução de matérias como história da África e línguas africanas.*
- *Pela participação dos negros na elaboração dos currículos em todos os níveis e órgãos escolares.*²³

Na trajetória da redemocratização que vivíamos no Brasil, a Assembleia Nacional Constituinte de 1987 reunia líderes do campo da esquerda engajados em movimentos sociais que tinham a missão de escrever uma Constituição Cidadã que legitimasse a democracia. A mobilização popular e a pressão da opinião pública contribuíram para que parlamentares reconhecessem a diversidade étnica, racial e cultural brasileira. Também ganhou visibilidade a luta dos remanescentes de quilombos pelo direito à terra. Os representantes das entidades do movimento negro do país, na Constituinte, apresentaram as seguintes reivindicações vinculadas à educação:

- O processo educacional respeitará todos os aspectos da cultura brasi-

leira. *É obrigatória a inclusão nos currículos escolares de I, II e III graus, o ensino da história da África e da história do negro no Brasil;*

- Que seja alterada a redação do § 8º do artigo 153 da Constituição Federal, ficando com a seguinte redação: “A publicação de livros, jornais e periódicos não dependem de licença da autoridade. Fica proibida a propaganda de guerra, de subversão da ordem ou de preconceitos de religião, de raça, de cor ou de classe, e as publicações e exteriorizações contrárias à moral e aos bons costumes”.²⁴

A Constituição brasileira promulgada em 3 de outubro de 1988, um marco no processo democrático para a população afro-brasileira, tornou os “preconceitos de raça ou de cor” crime inafiançável e imprescritível. No que tange à cultura, ressalvase a valorização e difusão das manifestações culturais dos grupos indígenas e afro-brasileiros. Em relação ao direito à educação, a garantia da igualdade de condições para o acesso e permanência na escola expressou um processo de universalização do ensino. Entretanto, reconhecemos que permaneceram as desvantagens educacionais entre brancos e não brancos. No plano político, o voto do analfabeto representou a incorporação de milhões de negros aos processos decisórios e democráticos. O movimento negro retomou o debate pela inclusão da temática afro-brasileira e africana na sala de aula, uma vez que essa reivindicação

não tinha sido contemplada na nova Constituição. Mesmo com os avanços promovidos pela nova Carta, nosso modelo educativo permaneceu excludente, reprodutor de desigualdades e constante depreciação e/ou ausência dos saberes e manifestações culturais dos afro-brasileiros e dos africanos. O movimento ambicionava promover mudanças curriculares que revertessem essa perspectiva.

No processo de redemocratização, o movimento social negro manteve a luta contra o racismo com críticas, atos de protesto relativos ao Centenário da Abolição, em 1988, a realização da “Marcha Zumbi dos Palmares pela vida e contra todas as formas de discriminação”, em Brasília, em 20 de novembro de 1995. Também nos anos de 1990 surge o movimento voluntário denominado PVNC (Pré-vestibular para negros e carentes) que elaborou uma

estratégia de intervenção contra a dificuldade de acesso de negros e pobres ao ensino superior. Ao final dessa década, ocorreram conferências preparatórias para a formação da delegação brasileira à Conferência Mundial da ONU contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Formas Correlatas de Intolerância, em Durban, África do Sul, em 2001.

Como vimos, a agenda política do movimento negro se manteve coerente e pautou a questão educacional, elegendo a inclusão nos currículos escolares da história da África e do negro no Brasil, como uma meta. Enquanto as questões estavam no plano da reivindicação, propostas e projetos, com a promulgação da Constituição de 1988 esse debate se expande para as casas legislativas municipais e estaduais e passa a vigorar em seus âmbitos.²⁵ Tomamos como exemplos o município de Belo



Estudantes do Projeto Minerva em sala de aula

Horizonte e o estado da Bahia na promulgação de legislações dirigidas aos afro-brasileiros: a lei orgânica do município de Belo Horizonte, promulgada em 21 de março de 1990, destina o capítulo X às populações afro-brasileiras (grifo meu):

Art. 182 – Cabe ao Poder Público, na área de sua competência, coibir a prática do racismo, crime inafiançável e imprescritível, sujeito à pena de reclusão, nos termos da Constituição da República.

Parágrafo único – O dever do Poder Público compreende, entre outras medidas: (...)

VI – a inclusão de conteúdo programático sobre a história da África e da cultura afro-brasileira no currículo das escolas públicas municipais; (...)

Art. 183 – É considerado data cívica e incluído no calendário oficial do município o Dia da Consciência Negra, celebrado anualmente em vinte de novembro.

Constituições estaduais também fazem referência à educação antirracista. A da Bahia, por exemplo, promulgada em 5 de outubro de 1989, preconiza uma educação que preserve o respeito aos valores da religião afro-brasileira, assim como a adequação dos programas de ensino nos estabelecimentos estaduais à realidade histórica afro-brasileira (grifo meu).

Art. 275. É dever do Estado preservar e garantir a integridade, a respei-

tabilidade e permanência dos valores da religião afro-brasileira e especialmente: (...)

IV – promover a adequação dos programas de ensino das disciplinas de geografia, história, comunicação e expressão, estudos sociais e educação artística à realidade histórica afro-brasileira, nos estabelecimentos estaduais de 1º, 2º e 3º graus. (...)

Art. 288. A rede estadual de ensino e os cursos de formação e aperfeiçoamento do servidor público civil e militar incluirão em seus programas disciplina que valorize a participação do negro na formação histórica da sociedade brasileira.²⁶

Portanto, anos antes, iniciativas locais pautavam o que a iniciativa federal viria a concretizar para todo o país em 9 de janeiro de 2003, ao promulgar a lei n. 10.639. A sanção da lei foi um dos primeiros atos do governo Lula e do ministro da Educação na época, Cristovam Buarque. O projeto de lei n. 259/99 apresentado pelos deputados federais Ester Grossi (educadora do Rio Grande do Sul) e Bem-Hur Ferreira (oriundo do movimento negro de Mato Grosso do Sul), ambos do PT, foi incisivo e após receber dois vetos à proposta original²⁷ foi transformado na lei n. 10.639.

Com a lei n. 10.639, de 2003, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996) passou a incluir no currículo ofici-

al da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “história e cultura afro-brasileira”. Essa política pública atendeu à reivindicação do movimento negro, ao promover uma revisão curricular que contemplasse os estudos da história da África e da cultura afro-brasileira, agora incluída na lei n. 9.394/96, que passou a vigorar acrescida dos seguintes artigos:

Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre história e cultura afro-brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o *caput* deste artigo incluirá o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à história do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras. (...)

Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

Também se constitui um marco nas leis educacionais referentes à questão racial, a aprovação unânime em 10 de março de 2004, pelo Conselho Nacional da Educa-

ção, do parecer n. CNE/CP 003/2004, que institui as diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana.

No campo institucional, a partir de 2003, tivemos a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), da Secad (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade), além das Coordenadorias de Promoção da Igualdade Racial que também atuam no campo político-organizacional e no apoio às causas raciais. Esse momento fecundo resultou da participação e influência do movimento negro na conjuntura política nacional, uma vez que muitos de seus militantes passaram a ocupar lugares no Parlamento e no governo.

O processo político é tanto mais amplo, quanto mais atores sociais dele fizerem parte, sejam institucionalizados ou não, estejam ou não representados em grupos formais de interesse. Mesmo sob as mais variadas formas organizacionais, com interesses os mais diversos e, portanto, com diferentes graus de poder, o processo político engloba tanto atores sociais quantos dele quiserem fazer parte, ao menos onde existirem canais democráticos de manifestação de demandas. Das relações estabelecidas entre esses atores resultará a política em si, sendo esta apenas uma das etapas de todo o processo.²⁸

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

A relevância do estudo de temas decorrentes da história e cultura afro-brasileira e africana não se restringe à população negra. Ao contrário, diz respeito a todos os brasileiros, uma vez que devem educar-se enquanto cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural e pluriétnica, capazes de construir uma nação democrática. Metade da sociedade brasileira é composta de afro-descendentes, e nem essa, nem a outra metade, tiveram acesso ao estudo da história da África e dos africanos, à luta dos negros no Brasil, à sua cultura e à formação da sociedade nacional, temas que integram o conteúdo programático das diretrizes curriculares de 2004.

O advento da lei n. 10.639 é uma resposta às reivindicações do movimento negro vindas a público há mais de meio século. Entretanto, assim como sabemos que há leis que não vingam, são letras mortas, esvaziadas de sentido prático, as legislações que incluíram a questão racial nos municípios brasileiros também não deram conta de praticar uma educação antirracista. Esse desafio aponta para a nossa realidade, pós-janeiro de 2003, quando a lei foi promulgada. São anos de debates intensos, recursos jurídicos e tentativas de viabilizá-la.

Os profissionais que atuam no contexto da prática (escolas, por exemplo,) não enfrentam os textos políticos como leitores ingênuos, eles vêm

com suas histórias, experiências, valores e propósitos (...). Políticas serão interpretadas diferentemente uma vez que histórias, experiências, valores, propósitos e interesses são diversos. A questão é que os autores dos textos políticos não podem controlar os significados de seus textos. Partes podem ser rejeitadas, selecionadas, ignoradas, deliberadamente mal entendidas, réplicas podem ser superficiais etc. Além disso, interpretação é uma questão de disputa. Interpretações diferentes serão contestadas, uma vez que se relacionam com interesses diversos, uma ou outra interpretação predominará embora desvios ou interpretações minoritárias possam ser importantes.²⁹

Há diferentes leituras e interpretações sobre a história e cultura da população afro-descendente, e, infelizmente, ainda caminham pelo estereótipo, o folclórico e o exótico. A fim de evitar que se veiculem distorções e naturalizações essencializadas, entendemos serem fundamentais a formação docente continuada nas licenciaturas e os intercâmbios interdisciplinares, pois a formação e prática docente, marcadas e influenciadas por sistemas de valores dominantes, agigantam a tarefa de desconstruir para reconstruir alternativas que produzam novos sentidos. Essas conquistas requerem ainda uma permanente pressão política do movimento social e do movimento negro, os protagonistas desse proces-

so, a fim de influenciar na promoção da igualdade racial no Brasil.

À historiografia cabe um papel fundamental de resgate e visibilidade histórica da população afro-brasileira, de sua permanente luta e protagonismo político no cenário nacional, que valorize seus saberes construídos e crie alternativas às perspectivas eurocêntrica, capitalista, patriarcal e cristã dominantes. Também será necessário renovar as forças para

garantir a autonomia e representatividade das instituições da sociedade civil, fortalecer redes de proteção social, a família e a comunidade e avançar em direção a outras possibilidades, que, no meu entendimento, incluem ouvir as vozes silenciadas dos sujeitos históricos e suplantat olhares cristalizados que corroboram para demarcar lugares sociais. Essas e outras ações objetivam promover a equidade e o respeito e romper o ciclo de naturalização da desigualdade.

N O T A S

1. DIOP, Alioune. Fragmento do discurso do senegalês Alioune Diop na sessão de abertura do II Congresso dos Escritores e Artistas Negros, realizado em Roma, em 1959. *Présence Africaine*, n. 24-25, fev.-maio 1959, apud Gilroy, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo; Rio de Janeiro: Ed. 34; Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001, p. 366.
2. PAIXÃO, Marcelo. Desigualdade nas questões racial e social. In: BRANDÃO, Ana Paula (coord.). *Saberes e fazeres: modos de ver*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, v. 1, 2006. 116 p.
3. SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil*. Salvador; Rio de Janeiro: Edufba; Pallas, 2004.
4. TAGUIEFF, Pierre-André. *Le fins de l'antiracisme*. Paris: Editions Michalon, 1995, p. 329-356 apud D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 46.
5. NASCIMENTO, Elisa L. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003, p. 23.
6. BANKS, James A. Reformando escolas para implementar igualdade para diferentes grupos raciais e étnicos. *Cadernos Penesb. População negra e educação escolar*. Rio de Janeiro; Niterói: Quartet; EdUFF, n. 7, nov. 2006, p. 19.
7. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 13, n. 2, nov. 2001, p. 123.
8. Idem, *ibidem*, p. 131.
9. DOMINGUES, Petrônio. Os descendentes de africanos vão a luta em Terra Brasilis: Frente Negra Brasileira (1931-37) e Teatro Experimental do Negro (1944-68). *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 131-158, dez. 2006; GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, *op. cit.*
10. SIQUEIRA, José Jorge. *Entre Orfeu e Xangô: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944-1968)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p. 48.
11. Idem, *ibidem*, p. 57.
12. DOMINGUES, Petrônio, *op. cit.*
13. MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

14. SILVA, J. A união dos homens de cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 25, n. 2, 2003, p. 215-235.
15. GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, op. cit.
16. NASCIMENTO, Abdias do. Teatro negro no Brasil: uma experiência sociorracial. *Revista Civilização Brasileira*, caderno especial, Rio de Janeiro, 1968, p. 263 apud GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo, op. cit., p. 12.
17. HASENBALG, Carlos A. *Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. Dados*, Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, 1995, p. 360.
18. SILVEIRA, Oliveira. Vinte de Novembro: história e conteúdo. In: GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz e SILVÉRIO, Valter Roberto. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003, p. 22-42.
19. GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo. O acesso de negros às universidades públicas. In: GONÇALVES E SILVA, Petronilha Beatriz e SILVÉRIO, Valter Roberto. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*, op. cit., p. 188.
20. NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: an Afro Brazilian political alternative. *Journal of Black Studies*, v. 11, n. 2, p. 141-178, december 1980 apud GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira, op. cit., p. 138.
21. Abdias Nascimento amplia sua atuação no Parlamento ao eleger-se senador (1991-1999) pelo PDT e apresenta projetos definindo o racismo como crime e mecanismos de ação compensatória para construir a igualdade racial no país. NASCIMENTO, Elisa L. (org.). *Abdias Nascimento 90 anos: memória viva*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2004.
22. NASCIMENTO, Abdias. Projeto de Lei n. 1.332 de 1983. *Diário do Congresso Nacional*. Brasília: Câmara dos Deputados, 15 de junho de 1983, p. 5.162-5.165.
23. HASENBALG, Carlos A. O negro nas vésperas do centenário. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 13, p. 79-86, 1987, apud SANTOS, Sales Augusto dos. A lei n. 10.639/03 como fruto da luta antirracista do movimento negro. In: _____ (org.). *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei federal n. 10.639/03*. Brasília: MEC/SECAD, p. 24, 2005.
24. CONVENÇÃO nacional do negro pela Constituinte. Brasília: mimeo, ago. 1986 apud SANTOS, Sales Augusto dos, op. cit., p. 25-26.
25. Ver o estudo realizado por SILVA JUNIOR, Hédio. *Antirracismo: coletânea de leis brasileiras – federais, estaduais e municipais*. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998. Vários municípios contemplam a legislação antirracismo como Aracaju, Belém, Porto Alegre, São Paulo, além do Distrito Federal.
26. Constituição do Estado da Bahia apud SILVA JUNIOR, Hédio, op. cit., p. 106-107.
27. Foram vetados no projeto de lei n. 17, de 2002, n. 259/99 na Câmara dos Deputados, que "Altera a Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira, e dá outras providências", o parágrafo terceiro do artigo 26A e o artigo 79-A, conforme mensagem n. 7, de 9 de janeiro de 2003:

Art. 26A § 3º As disciplinas história do Brasil e educação artística, no ensino médio, deverão dedicar, pelo menos, dez por cento de seu conteúdo programático anual ou semestral à temática referida nesta Lei.

Art. 79-A. Os cursos de capacitação para professores deverão contar com a participação de entidades do movimento afro-brasileiro, das universidades e de outras instituições de pesquisa pertinentes à matéria.
28. LOBATO, Lenaura. Algumas considerações sobre a representação de interesses no processo de formulação de políticas públicas. *Revista de Administração Pública*, Fundação Getúlio Vargas, v. 31, n. 1, jan./fev. 1996, p. 40.
29. BOWE, R.; BALL, S.; GOLD, A. *Reforming education & changing schools: case studies in policy sociology*. London: Rutledge, 1992 apud MAINARDES, Jefferson. Abordagem do ciclo de políticas: uma contribuição para a análise de políticas educacionais. *Educação & Sociedade*, v. 27, n. 94, jan./abr. 2006, p. 53.

Recebido em 22/2/2009

Aprovado em 30/5/2009

José Flávio Pessoa de Barros

Doutor em Antropologia pela USP. Pós-doutor em Antropologia pela Universidade de Paris V. Professor Adjunto aposentado da UERJ e da UFRJ. Subsecretário de Ciência e Tecnologia do Município de Niterói.

As Comunidades Religiosas Negras do Rio de Janeiro

De suas origens à atualidade

Trata o presente artigo das diferentes religiões negras que chegaram ao Rio de Janeiro, através da diáspora africana. Esta cidade, além de sede política, foi também um porto importante do tráfico negreiro, possibilitando que nela se desenvolvesse uma diversidade étnica e cultural. No início do período republicano, recebeu um contingente expressivo de imigrantes nordestinos negros, que deixaram na cidade marcas de suas especificidades culturais e religiosas.

Palavras-chaves: religiões negras; diáspora; origens; migrações.



This article introduces the different African religions which arrived in Rio de Janeiro through the African diaspora. Besides being the political capital, this city was also an important harbor for illicit trading of African people. In the beginning of the Republican period, a great mob of African-Brazilian immigrants from the Northeast of the country came to Rio and, since then, their cultural and religious heritage remained in the city.

Keywords: African religions; diáspora; migrations; origins.

AS ORIGENS JEJE-NAGÔ

As etnias que deram origem ao chamado complexo cultural jeje-nagô foram introduzidas maciçamente no Nordeste brasileiro, no final do século XVIII e início do XIX, es-

pecialmente nos estados do Maranhão, Pernambuco e Bahia.

Os nagôs – denominação geral dos iorubas – suplantaram numericamente os jejes, em razão da destruição consecutiva de dois reinos iorubafones: o de Ketu,

atualmente no Benin, e o de Oyó, na Nigéria.

A introdução contínua de africanos de uma mesma procedência étnica no meio urbano foi fator relevante para a viabilização de uma resistência maior ao colonizador e possibilitou a agregação e formação de núcleos ligados à preservação de sua cultura.

Nina Rodrigues¹ indicava o candomblé como um foco de resistência cultural e como centro de fermentação para sublevações e rebelião social. Relata as várias manifestações ocorridas no século XIX como tendo alguma relação com a fé que professavam os insurretos.

O Estado escravocrata apoiou a Igreja na repressão às práticas não católicas e, segundo Albuquerque,² estimulou a formação de irmandades que incorporavam a população negra, escrava ou livre, aos quadros sociais controlados oficialmente. Esse autor informa, ainda, que essas irmandades procuravam manter as separações baseadas em critérios de cor (negros e mulatos), como também de situação social (livres e escravos) e até mesmo por lugar de origem na África.

Verger³ relata que os negros de Angola formavam a Venerável Ordem Terceira do Rosário de Nossa Senhora das Portas do Carmo, fundada na Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Pelourinho. Os daomeanos ou jejes reuniam-se na Ordem de Nosso Senhor Bom Jesus das

Necessidades e Redenção dos Homens Pretos, na Capela do Corpo Santo (Cidade Baixa). Os nagôs formavam duas irmandades: uma, masculina, denominada Nosso Senhor dos Martírios, e outra, feminina, Nossa Senhora da Boa Morte, na Igreja da Barroquinha, todas elas em Salvador, Bahia.

Dessa última associação, informa o mesmo autor, teriam saído “várias mulheres enérgicas e voluntariosas, originárias de Ketu, antigas escravas libertas (...) fundando um terreiro de candomblé chamado Ia Omi Axé Aira Intilé (...) próximo a essa Igreja”.⁴

De sua fundação na Barroquinha, transferiu-se a casa de candomblé para diversos outros locais, acabando por ser instalada definitivamente na avenida Vasco da Gama, sob o nome de Ilé Ia Naso, sendo também conhecida como Casa Branca do Engenho Velho.

De acordo com Carneiro,⁵ “a data de sua fundação (Engenho Velho) remonta, mais ou menos, a 1830, de acordo com cálculos feitos por mim, embora haja quem lhe dê até duzentos anos de existência”, o que é corroborado por quase todos os autores que se dedicam a esse tipo de estudo. Da mesma forma, a senioridade da Casa Branca é apontada por muitos estudiosos e pelos componentes do que se chama “povo de santo”. Adeptos desse candomblé relatam que a sua Casa teria sido “fundada por três mulheres chamadas Iá Adetá, Iá Kala e Iá Naso, há mais de duzentos anos”. Contam tam-

bém que seriam provenientes de Ketu, sendo a última portadora de um título altamente honorífico na corte do Aláfin de Oiô.

Do axé dessa casa de culto originaram-se outras duas: o Axé do Gantois e o do Opó Afonjá, sendo que essas dispersões ocorreram ao tempo de sucessões na direção da Casa Branca, no início do século XX. A primeira, com o falecimento de Mãe Marcelina: duas de suas filhas de santo disputavam o cargo de Ialorixá, tendo ficado com o título Maria Júlia de Figueiredo. A vencida, Maria Júlia da Conceição, afastou-se e arrendou um terreno no Rio Vermelho, fundando o Iá Omí Axé Iámase (Gantois).

A segunda dispersão ocorreu na época do falecimento de Mãe Ursulina, quando Aninha (Eugênia Anna dos Santos) afastou-se, juntamente com Tio Joaquim e outros, fundando o Centro Cruz Santa do Axé Opó Afonjá, em 1910, em São Gonçalo do Retiro. É famosa a sua frase, transcrita por Carneiro: “O Engenho Velho é a cabeça, o Opó Afonjá é o braço”.⁶

Relato muito interessante nos foi dado por um informante do Gantois, que disse que “antigamente só se iniciavam as festas de Oxóssi (mês de junho) no Gantois e no Opó Afonjá depois que, no Engenho Velho, uma filha de santo da Oxum, Nitinha, repartia os axé, as partes mais sagradas dos animais, levando-os primeiramente ao Gantois e, em seguida, ao Opó Afonjá. Tal fato era o sinal para se

iniciarem os festejos em honra do orixá, rei de Ketu”.

Estas três Casas são consideradas as de maior prestígio em Salvador, juntamente com o terreiro de Alaketu.

Cabe ressaltar que, sendo este da mesma procedência (Ketu), o terreiro de Ilê-Marô Ialají – Alaketu – não possui vínculo com as outras Casas, tendo sido fundado, em 1867, por uma africana originária de Ketu – Otampe Ojaro –, em Matatu de Brotas.⁷ Este candomblé possui tanto prestígio quanto as outras casas mencionadas. Todas essas comunidades, além de se dizerem nagô, se autodenominam como Ketu, isto é, da nação Ketu – este termo aqui entendido como uma categoria cultural e não de caráter étnico.

Como apontado por Trindade-Serra,

autodenominar-se *nagô* (ou *jeje*), haver-se iniciado num candomblé que siga uma liturgia assim designada, conhecer e pôr em prática os ritos em questão, adaptar-se a regras de convívio num grupo estruturado de uma forma que, por suposto, reproduz idealmente certos arranjos característicos de determinadas organizações sociais africanas, perceber-se como conservador de um legado tradicional *Ioruba* são os requisitos necessários para a vivência e a atribuição da identidade referida, na Bahia e em outras partes do Brasil.⁸

RIO DE JANEIRO

As primeiras referências às religiões negras no Rio de Janeiro falam do Calundu, palavra de origem banto, que significa literalmente espírito que se apossa de alguém. Esse termo, entretanto, passa mais tarde a significar (início do século XIX) reuniões de cunho religioso liderados por sacerdotes negros. Vão dar origem a formas mais elaboradas da chamada "macumba carioca". O mais famoso calundusero dessa época foi Juca Rosa, precursor da umbanda e candomblé na cidade do Rio de Janeiro.

As crônicas de João do Rio (1881-1921) traçaram o perfil da sociedade carioca do final do século, suas sutilezas e associações culturais, permitindo, em nuances, captar cada pedacinho de sua complexa engrenagem social. Fala dos negros islamizados que, em suas reuniões dominicais, rezavam em árabe, diagnosticavam males e curavam com preces e amuletos, e nestes últimos geralmente encontravam-se versículos do Corão.

As suas obras oferecem, também, os endereços dos negros vendedores de ervas, das rezadeiras, dos adivinhos, que atendiam a uma clientela diversificada, que incluía além dos moradores locais dos bairros do Centro da cidade, uma elite da sociedade carioca da época composta de desembargadores e funcionários da alta administração da recém-surgida República brasileira. Esses per-

sonagens até hoje são lembrados e seus nomes preservados na história oral dos candomblés.

O contingente negro baiano, que chegou ao Rio de Janeiro através da migração interna, no final do século XIX, atraído pelas condições da cidade, devido à sua modernização como capital da República e à sua fama de tolerância, vai modificar substancialmente a fisionomia da cidade, incrementando traços próprios de sua cultura, como pudemos analisar anteriormente em outro trabalho.⁹

Esses migrantes vão se localizar perto do Cais do Porto, Saúde e Gamboa, onde a moradia era mais barata, não só por já ser local de fixação de outros grupos negros, mas, sobretudo, pela proximidade do porto, onde podiam mais facilmente encontrar trabalho na estiva. Aí formaram uma comunidade conhecida como a Pequena África,¹⁰ onde suas manifestações culturais puderam ser preservadas, legando à cidade um valioso patrimônio cultural, especialmente através da música e da religião.

Trouxeram para o Rio de Janeiro, por meio da migração, o culto dos orixás. Com eles chegaram muitos líderes religiosos e grupos festeiros, responsáveis pelo desenvolvimento dos candomblés e por inúmeras associações carnavalescas.

A área onde se instalou essa comunidade era uma das partes mais antigas da cidade e, por esse motivo, encontrava-

se abandonada pelos setores dominantes. Eram velhos casarões, transformados em casas de cômodo, as conhecidas “cabeças de porco” ou cortiços, que também se estendiam pelas adjacências da praça Onze e adentravam o Centro da cidade.

Esse Rio de Janeiro, eminentemente negro, afrontou a elite dominante carioca, que seguia o modelo europeu. A única forma de branquear a cidade e torná-la compatível com a ideologia positivista foi a de iniciar o processo de modernização,

mandando demolir os prédios antigos, afastando dessa forma seus ocupantes.

O projeto modernizador da cidade, implementado a partir do início do século XX,¹¹ obrigou o traslado de vários grupos para locais então periféricos. Com o Centro da cidade demolido, surgiu a opção para a Cidade Nova. As favelas, construídas com materiais dessas demolições, absorveram grande parte dessa população. Um outro contingente expressivo se encaminhou para os subúrbios cariocas, como Madureira, Coelho da Ro-



Recepção em terreiro

cha e outras localidades da Baixada Fluminense.

Agenor Miranda da Rocha,¹² conhecido como *Oluo* (adivinho), escreve suas memórias, vivenciadas em mais de noventa anos, enumerando e localizando as primeiras casas de santo do Rio: Mãe Aninha de Xangô funda sua Casa no bairro da Saúde em 1886, depois transferida para São Cristóvão, instalando-se definitivamente em Coelho da Rocha; João Alabá (Omolu), na rua Barão de São Félix, Saúde; Cipriano Abedé (Ogum), na rua João Caetano; Benzinho Bamboxé (Ogum), na rua Marquês de Sapucaí.

Uma das comunidades jeje encontradas no Rio de Janeiro à época era a de Rosena de Bessein (Azinossibale), africana natural de Allada, que funda o terreiro Kpódagbá no bairro da Saúde, herdado por sua filha de santo Adelaide do Espírito Santo, também conhecida como Untinha de Olá (Devodê), que se tornou a Mejitó do terreiro e transferiu a casa de santo ou terreiro para o bairro de Coelho da Rocha. Com o falecimento desta Mejitó (sacerdotisa), assumiu Glorinha de Oxum, mas conhecida como Glorinha Tokueno, que herda o terreiro, e atualmente o Kpódagbá está localizado na rua Julieta n. 12, no bairro Abolição.

O baiano Tata Fomotinho veio para o Rio de Janeiro entre 1915 e 1920, e aqui fundou o seu terreiro chamado Kwe Ceja Nassó, dando origem a uma extensa linhagem. A primeira localização do terreiro foi no bairro de Santo Cristo, no

Centro, depois se mudou para Madureira, na estrada do Portela, estabelecendo-se finalmente no município de São João de Meriti, na rua Paraíba. Fomotinho de Oxum, como também era conhecido Antônio Pinto de Oliveira, deixou inúmeros filhos, netos e bisnetos de santo. Dentre esses, Jorge de Yemanjá, que fundou o Kwe Ceja Tessi, Pai Zezinho de Boa Viagem, que fundou o terreiro de Nossa Senhora dos Navegantes, Tia Belinha, que fundou a Colina de Oxóssi, e Amaro de Xangô.

Atualmente, da mesma origem jeje, descendendo, entretanto, de outro ramo iniciático, são as comunidades de Margarida d'Iemanjá, única representante do Bogum de Salvador, e Waldirzinho de Oxumarê, originário da Casa de Enoque, em Cachoeiras de São Félix. A primeira funda seu Axé em Vilar dos Teles, e o último, na localidade de Raiz da Serra.

Na década de 1950, a nação Ijexá também se transfere para o Rio de Janeiro, através de Zezito de Oxum, neto de Eduardo de Ijexá, pai de santo famoso, um dos últimos de sua linhagem em Salvador.

O mais famoso terreiro do início do século XX era o de Tia Ciata¹⁵ (Hilária de Almeida), filha de João Alabá e que possuía a sua Casa na rua Visconde de Itaúna. Seu prestígio facilitava a concessão de permissão policial para a realização de cerimônias religiosas, assim como para os encontros de samba. No entanto, o relacionamento que ela mantinha

com importantes figuras políticas da antiga capital do Brasil não impediu o deslocamento de seu grupo e de outros candomblés.

Uma vez que o processo de constituição e implementação dos terreiros de candomblé supõe, ao mesmo tempo, a urbe (espaço construído) e a floresta (espaço-mato), o deslocamento imposto, se trouxe algumas dificuldades e problemas, também favoreceu o estreito relacionamento dessas duas dimensões tão importantes no imaginário religioso do povo de santo. O espaço-mato, tornando-se mais evidente e próximo, reforçou os laços entre o homem e a natureza, ao mesmo tempo em que circunscrevia o grupo religioso e o protegia da curiosidade dos não adeptos. Acresce o fato de que as perseguições policiais e o agravamento das discriminações socioreligiosas deram ensejo ao fortalecimento do sentimento grupal e à demarcação de espaços distintos.

Os templos, embora inseridos no cenário arquitetônico urbano periférico, podiam ser distinguidos – e ainda o são – através da presença de sinais diacríticos, como a bandeira de tempo (mastro fincado no solo, na entrada do terreno, onde tremula uma bandeira branca) e as quartinhas (potes de barro), colocadas sobre os muros e telhados.

No final da década de 1940, vem para o Rio de Janeiro, Cristóvão d'Efon, isto é, da nação Efon, subgrupo nagô – aqui iniciando várias pessoas e dando origem a

uma linhagem muito profícua. Surgem, então, várias comunidades oriundas dessa casa original de Salvador, como as de Valdimiro de Xangô, Francisco de Iemanjá e muitas outras.

A partir de 1960, nova migração ocorre para o Rio de Janeiro, lá encontrando muitas casas já constituídas, como: Opó-Afonjá, subsidiária da casa com a mesma denominação em Salvador, na localidade de Coelho da Rocha; a casa de Meninazinha d'Oxum, hoje em São Mateus; a comunidade de Regina de Bamboxe, localizada em Raiz da Serra; a casa de santo de Pai Ninô, em Camari, Nova Iguaçu; a de Mãe Dila, filha de Cipriano Abedé, em São João de Meriti; e muitas outras fundadas a partir da tradição dessas comunidades iniciais.

Nessa década também chegaram no Rio de Janeiro, e se estabeleceram, outras comunidades, oriundas das tradicionais casas baianas.

Marina de Ossaim funda o seu terreiro em Belford Roxo; Leticia d'Omolu, em Nova Iguaçu; Almerinda d'Oxóssi, em Quintino; Edeusuíta d'Oguiã, em Jacarepaguá; Lindinha d'Oxum, em Vilar dos Teles, São João de Meriti; Margarida d'Oxum, em Vila Valqueire; Bida de Iemanjá, em Cascadura; Marta d'Oxum e Simone d'Oxóssi, em São Gonçalo; todas pertencentes à mesma linhagem, o Gantois.

Do Alaketu da Bahia vieram Beata de Iemanjá e Delinha d'Ogum, que estabeleceram seus terreiros em Miguel Couto,

Nova Iguaçu; e Janete d'Oxum, na Ilha do Governador.

Da Casa Branca do Engenho Velho se estabelecem: Nitinha d'Oxum, em Miguel Couto, município de Nova Iguaçu; Tete de Oiá, em Guadalupe; Elza de Iemanjá, em Vilar dos Teles, São João de Meriti; e Amanda d'Obaluaiê, em Coelho da Rocha.

Do local chamado Engenho Velho de Cima, à mesma época, chegam Álvaro Pé Grande, fundando seu Axé em Jacarepaguá e, ainda no mesmo bairro, em Salvador, porém da Casa de Oxumarê, Benta de Ogum, que se fixou em Cabuçu, município de Nova Iguaçu; Teodora d'Iemanjá e Tomazinha d'Oxum, que estabelecem residência em Vilar dos Teles.



Babalorixá Joãozinho da Goméia

Vieram da Ilha de Itaparica, ligados ao culto dos ancestrais Babá-Egum, estritamente masculino, os sacerdotes Laércio e Braga, respectivamente para Vilar dos Teles e Caxias. Os sacerdócios, para esse tipo de comunidade, denominados Ojé são poucos, existindo apenas algumas casas na região do Recôncavo Baiano.

Originadas na Bahia e transferidas para o Rio de Janeiro, foram as comunidades pertencentes à nação Angola, de

Bernardino, do Bate-Folha; Ciriaco, do Tumba-Jussara, e o pioneiro dessa religiosidade de origem Bantu, Joãozinho da Goméia, que aqui se estabeleceu na década de 1930.

A maioria dessas casas está localizada no perímetro urbano da cidade do Rio de Janeiro, na região da Baixada Fluminense, que hoje abriga mais de três mil e oitocentas¹⁴ casas de candomblé de diversas origens.

N O T A S

1. RODRIGUES, R. Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, p. 41-48, 1977.
2. ALBUQUERQUE, M. M. *Pequena história da formação social brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, p. 45, 1981.
3. VERGER, P. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, p. 28, 1997.
4. Idem.
5. CARNEIRO, E. S. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 56, 1948.
6. Idem, *ibidem*, p. 58.
7. LIMA, V. C. *A família de santo nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupo*. Salvador: UFBA, p. 26, 1977.
8. TRINDADE-SERRA, O. *Na trilha dos erês: uma contribuição ao estudo do candomblé Angola*. Salvador: UFBA, p. 259, 1978.
9. BARROS, J. F. Pessoa de. *Migrações internas no Brasil: o negro no Rio de Janeiro*. Varsóvia: Atas da Universidade de Varsóvia, tomo 17, p. 275, 1995.

10. O livro de Roberto Moura (*Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1985) retrata esta época de implantação das comunidades-terreiro e do samba. Tanto a história do candomblé como a do samba são marcadas por fatos que ilustram a discriminação e repressão social e policial que sofriam estas associações nos seus primórdios. “Um ponto que diz respeito à autopreservação destas duas manifestações culturais está sempre presente nos relatos que reportam à época: a repressão e a consequente necessidade que tinham de se camuflarem para se preservarem”. GONÇALVES, M. A. R. *A brincadeira no terreiro de Oxossi: um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade de candomblé do Grande Rio*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, p. 25, 1990.
11. CARVALHO, C. D. *História da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: SMC, p. 96-99, 1988.
12. ROCHA, A. M. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, p. 32, 1994.
13. Ney Lopes, citando um depoimento de João da Baiana, famoso sambista do início do século XX, informa que “havia o candomblé e neste vinha o jeje, nagô e angola. O samba era antes. O candomblé era no mesmo dia, mas uma festa separada. A parte do ritual acontecia depois do samba. Primeiro havia a sessão recreativa, depois vinha a parte religiosa... Os sambas na casa de Asseata eram importantíssimos, porque, em geral, quando eles nasciam no alto do morro, na casa dela é que se tornavam conhecidos na roda”. LOPES, Ney. *O samba na realidade: a utopia da ascensão social do sambista*. Rio de Janeiro: Codecri, p. 16-17, 1981.
14. A revista *Isto é*, n. 1.471, de 10 de dezembro de 1997, em uma reportagem sobre a Baixada Fluminense intitulada “Um Rio de atabaques”, afirma que no Rio de Janeiro existiam nessa época mais de três mil e oitocentos terreiros de candomblé, número maior do que o encontrado no estado da Bahia.

Recebido em 10/8/2009

Aprovado em 9/9/2009

Arlison dos Santos Gomes

Mestre em História pelo PPGH/PUCRS.

Coordenador do GT Negros-ANPUH/RS e membro pesquisador vinculado ao Grupo Africanidades, Ideologias e Cotidiano do PPGH/PUCRS.

Oásis e Desertos no Brasil

Da Frente Negra Brasileira aos congressos nacionais sobre a temática afro-brasileira e negra

O artigo investiga a história da Frente Negra Brasileira, fundada em 1931. Pesquisamos a Frente Negra paulista, a pelotense, a baiana e a pernambucana, identificando um movimento *frentenegrino* na República brasileira em busca da inserção social das populações afro-descendentes e questionando se as suas ações iam ao encontro das propostas apresentadas nos encontros nacionais afro-brasileiros e negros.

Palavras-chave: congressos; desertos; Frente Negra Brasileira; movimento frentenegrino; oásis.



This research investigated the history of the Brazilian Black Front. We researched the *paulista, pelotense, baiana* and *pernambucana* Black Fronts and we identified a *Frentenegrino* Movement in the Brazilian Republic that was searching the social insertion of the Afro-brazilian populations. We asked if their actions were similar to those proposals presented during the Afro-Brazilian and Black National meetings achieved in our country.

Keywords: Brazilian Black Front; congresses; deserts; Frentenegrino Movement; oasis.

A Frente Negra Brasileira (FNB) surgiu em São Paulo no dia 16 de setembro de 1931. Em sua trajetória foi presidida por Arlindo Veiga dos Santos, que ocupou o cargo até junho de 1934, e por Justiniano Costa, que ficou na presidência até a extinção da

organização, em 1937. A sua origem pode ser pensada como resultado prático do amadurecimento da imprensa negra paulista e brasileira, bem como do reflexo dos acontecimentos ocorridos nas agitações dos anos de 1930, conhecida por muitos como Revolução de 30,

episódio que tumultuou as estruturas republicanas brasileiras.¹

A produção de periódicos e as comoções políticas foram os ingredientes que possibilitaram aos intelectuais negros paulistas e brasileiros a formação de organizações negras que primavam pela plena integração das populações afro-descendentes à vida nacional, algo necessário para um país que viveu mais de quatro séculos sob a égide da escravidão e que seguia inoperante frente à situação cotidiana enfrentada por este grupo.

Em São Paulo, o cotidiano das populações negras antes da criação da FNB era difícil. Conforme Domingues, foi possível identificar fatores, concomitantes, ocorridos no final do século XIX, que decretaram as mazelas sociais para a população negra, tais como a diminuição “assombrosa” da natalidade, óbitos agravados com a mortalidade infantil e doenças, ausência de políticas públicas, o aumento da imigração europeia e a miscigenação pensada como processo de branqueamento da população negra.²

Nesse período, existiam novas perspectivas para o avanço da qualidade de vida, incluindo as populações afro-descendentes, que no pós-abolição, mesmo com a Proclamação da República, tiveram poucas melhorias em suas condições sociais. Por isso, havia muitos intelectuais negros que ainda simpatizavam com a Monarquia, pois a República trouxera poucas benfeitorias de fato. José Correia Leite,

que foi um dos líderes do grupo, questionou o apoio da organização para com os ideais monárquicos e do centralismo político. Leite acusava os líderes da FNB de monarquistas e integralistas, saindo da diligência da associação e fundando a Frente Socialista.

A Frente Negra inovou com suas estratégias de ação, pois além de manter um jornal, o *A Voz da Raça*, utilizava os cabos distritais para arregimentar simpatizantes e associados pelos bairros da cidade de São Paulo e interior. Cobrava melhorias nas condições dos negros paulistas através da alfabetização e instrução, visando elevar o negro socialmente e lutando por cidadania e equidade em uma sociedade competitiva e moderna.

Em relação à organização conter em seu título a nomenclatura Frente, sabemos que era um nome comum em outras agremiações políticas, como em torno das disputas oligárquicas. Mas por que esta entidade também carregou o adjetivo “Brasileira”?

Segundo Francisco Lucrécio, secretário da organização, a principal preocupação da entidade foi a criação de uma ideologia identificada com a nacionalidade. Lucrécio explica que os referenciais de resistência para o negro no passado do Brasil foram a Guerra do Paraguai, Zumbi, a revolta de João Cândido, a Revolta dos Malês etc. A menção não era a volta à África e sim dar sequência a essas lutas em território brasileiro.³

Em 1934, a direção da Frente paulistana decidiu registrá-la como partido político atuando pela busca de votos para conquistar o eleitorado negro, o que se tornou impossível devido ao encerramento das atividades eleitorais em nosso país, preconizadas pelo Estado Novo, em 1937.

Para analisar a FNB, bem como para mensurar a sua importância para as populações negras brasileiras e para as atividades nacionais sobre estas questões, devemos contextualizar sua existência nas diversas cidades.⁴ Portanto, ao se pesquisar esta organização, devemos entendê-la como um movimento fretenegrino, pois concordamos com Flávio dos Santos Gomes ao dizer que “para se analisar a FNB temos que pensar em seus desdobramentos que foram diversos”.⁵

O MOVIMENTO FRETENEGRINO E OS CABOS DISTRITAIS EM MOVIMENTO

Nossa hipótese quanto ao “movimento das ideias” sobre a temática negra ocorre da seguinte forma: os cabos distritais⁶ arregimentavam filiados para os quadros da Frente Negra nos bairros da cidade de São Paulo. Os delegados em trânsito⁷ fundavam núcleos da organização em cidades portuárias pelo Brasil, e muitas dessas filiais continuaram a produzir periódicos próprios, propiciando a circulação de suas propostas. Essas ideias passam a se movimentar por meio das delegações e de participantes de outros estados brasileiros, que viajaram pelo país

para participar dos congressos nacionais sobre a temática, o que, de certa forma, colocava essas pessoas como cabos distritais dos encontros, as quais levavam seus estudos e pesquisas para apresentar nesses eventos, e traziam informações para os seus estados e cidades de origem, estabelecendo-se assim uma forma de difusão dos pensamentos apresentados nesses locais por todo o território nacional.

Identificamos o deslocamento dos homens vinculados à Frente Negra Brasileira, e a sua difusão de ideias entre as regiões brasileiras, como um movimento fretenegrino e denominamos os locais que estas pessoas se reuniam, bem como os congressos, de “oásis”. Em contrapartida, reconhecemos como “desertos” o racismo, o preconceito e as discriminações sofridas por qualquer ser humano, neste caso, mazelas que atingiam diretamente a população negra.

A FORMAÇÃO DE OÁSIS EM UM LUGAR SOCIAL

A metáfora de oásis e deserto foi pensada a partir da leitura de Arendt, que utiliza esses termos para refletir a condição humana, mantida através desses desafios. Segundo a autora: “o deserto é o mundo sob cujas condições nós nos movemos (...) dependendo da situação, talvez seja necessária a capacidade de sofrer, a virtude de suportar ou a coragem para agir. Em termos genéticos, que a esperança repouse sobre aqueles que vivem apai-

xonadamente sob as condições do deserto e que podem agir com coragem: pois, o que eles fazem, é político”.⁸

A formação das Frentes Negras e a realização dos Congressos afro-brasileiros e negros tiveram como principais objetivos propor a criação de “oásis”, para a sociedade e os negros brasileiros combaterem o racismo, o preconceito e as discriminações.

Estes lugares sociais contribuíram, por meio da produção de teses, debates culturais, políticos e sociais, para a história da comunidade negra na formação da nacionalidade brasileira: um lugar social é criado por uma topografia de interesses, “pois é em função deste lugar que se instauram os métodos, documentos e as propostas se organizam”, como afirma Michel de Certeau em *A escrita da história*.

É importante salientar que nessas reuniões inexistia o caráter separatista ou isolacionista entre grupos étnicos, instâncias políticas, etos religiosos ou coisas do gênero, pelo contrário, eram altamente “integracionistas”, pois preconizavam respeito às Constituições vigentes.⁹

A FRENTE NEGRA EM SALVADOR, RECIFE E PELOTAS E A DIVERSIDADE DO MOVIMENTO

A Frente Negra de Salvador foi criada entre julho e novembro de 1932, por Marcos Rodrigues dos Santos, fiscal de estrada de rodagem, que participara da fundação de um núcleo da organização na cidade de Santos.

Quais as aproximações e os distanciamentos que localizamos entre a Frente Negra Paulista e a sua coirmã baiana? Segundo Bacelar, do ponto de vista do ideário, bem como das ações, existem muitas aproximações entre elas. Porém, levando em consideração as peculiaridades históricas e políticas de Salvador, são identificados distanciamentos.¹⁰

A cidade de Salvador, diferentemente do que ocorreu em São Paulo, era a favor da ordem social, política e econômica estabelecida nos moldes tradicionais.¹¹ A diferença de seus organizadores em relação aos paulistas ocorreu porque na cidade de São Paulo sofreram abertamente discriminação no mercado de trabalho, sendo substituídos pelos imigrantes.¹² Os afro-descendentes paulistas tinham grandes expectativas de superação dessas condições, acenada pelas agitações dos anos de 1930. Em Salvador, os negros baianos continuavam em posições normais, integrados ao trabalho, sobretudo autônomo.

A organização teve vida curta, cerca de cinco meses, porém foi intensa na sociedade soteropolitana, na medida em que o movimento trouxe à tona por meio de seminários, os desertos da questão racial naquela sociedade tradicional, como a desigualdade entre negros e brancos e a união dos negros como caminho para a superação do preconceito e da discriminação, pontos importantes para a formação de oásis. Seu líder e fundador, Marcos Rodrigues dos Santos, continuou

morando em Salvador, onde faleceu na década de 1950.

No Rio Grande do Sul, a Frente Negra Pelotense foi fundada no dia 10 de maio de 1933 por José Aduino Ferreira da Silva, Carlos Torres, José Penny, Humberto de Farias e Miguel Barros, integrantes do periódico *A Alvorada*. Tinha como atividades, em suas dependências, a realização de cursos para a comunidade negra, direcionados para a educação e a união. Dentre os seminários, constavam a “Reabilitação e engrandecimento de todos os elementos da raça” e “A mulher negra e o futuro da raça”.

Destacamos o Rio Grande do Sul no nascimento da denominada imprensa negra brasileira, pelo fato do jornal *O Exemplo* de Porto Alegre ter sido o mais antigo do país, fundado em 1892, e o jornal *A Alvorada* de Pelotas o que mais tempo circulou, de 1907 a 1965.

Pelotas, a “princesa do sul”, teve em sua consolidação urbana e industrial, motivações geradas pela riqueza proporcionada pelo charque. Em função dos estabelecimentos saladeiris, de caráter artesanal, que se iniciaram em 1780, a região foi um dos locais de maior concentração de escravos no Rio Grande do Sul, situação que se manteria até o século XIX, quando as charqueadas transformaram-se em empresas voltadas para o mercado nacional.¹⁵

Devido a essa situação, o município desenvolveu fatores socioeconômicos dife-

renciados de São Paulo. Conforme Loner, como característica peculiar da cidade ressalta-se a utilização da mão de obra negra na industrialização, ao contrário de São Paulo, que utilizou o imigrante.¹⁴

Os operários negros, através de organizações classistas, desenvolveram o que Santos denominou de “dupla militância”,¹⁵ em associações de raça e de classe. Para Loner, “a opção pela organização classista operária era uma das poucas esperanças de melhoria de vida”¹⁶ em meio aos desertos pelotenses.

Destacamos, entre as suas ações, a Campanha de Pró-Educação, realizada pelos intelectuais do jornal *A Alvorada*, com o intuito de aumentar a autoestima do negro naquela cidade.

Identificamos dois motivos que contribuíram para a sua breve existência. Em primeiro lugar, a Constituição brasileira, e em segundo, a causa proletária, porque ambas iam de encontro ou dificultavam a construção de uma identidade exclusivamente negra. Esse movimento social, pelos indícios de que dispomos, perdurou em Pelotas por três anos, até 1936.

Percebemos que devido à Frente Negra Pelotense ter sido fundada pelos donos do jornal *A Alvorada* na década de 1930, essa situação fez com que, na prática, as duas instituições, pelo período de três anos, se tornassem fundidas em um único lugar social, registrando e difundindo os mesmos interesses.

Miguel Barros, conhecido por “Mulato”, era integrante da Frente Negra Pelotense e foi um dos responsáveis diretos pela fundação desse movimento social em Recife. Conforme Santos, “Barros assume a redação do jornal por um breve período em 1934, logo após iria representar a Frente Negra Pelotense no Congresso do Recife”.¹⁷ Fátima Aparecida da Silva entrevistou o filho de Vicente Lima, um dos fundadores do movimento no Recife, em 1934, o senhor Gustavo Lima. Segundo sua versão, “o gaúcho Barros dos Mulatos (sic) veio para Pernambuco e quando ele chega aqui faz contato com Solano Trindade e com Zé Vicente, e criam a Frente Negra Pernambucana”.¹⁸

A Frente Negra em Recife teve curta duração, entre 1936 e 1937, tendo sido fechada devido ao final das atividades eleitorais e associativas, preconizadas pela instauração do Estado Novo de Getúlio Vargas. A partir daí, a entidade se transformou em um Centro de Cultura Afro-Brasileiro, existente até hoje. Conforme a pesquisadora Fátima Aparecida da Silva, “a história da Frente Negra Pernambucana continua (...)”.

OS CONGRESSOS AFRO-BRASILEIROS

Em novembro de 1934, ocorreu no Recife o I Congresso Afro-Brasileiro, organizado e proposto por Gilberto Freyre (1900-1987), contando com o apoio dos integrantes da Frente Negra Pernambucana. Realizado no Teatro Santa Isabel, entre as suas

atividades foram debatidos temas diversos: a história da importação e da escravidão africana, os problemas de aculturação do negro, as variações antropométricas raciais e discussões sobre o livro *Casa-Grande e senzala*.

Miguel Barros, “o Mulato”, representante da Frente Negra Pelotense, participou do congresso apresentando trabalho sobre “a grandeza da raça”.¹⁹ A distância percorrida por ele, tendo como partida a cidade de Pelotas, foi de mais de quatro mil quilômetros. Na época, o principal meio de transporte para viagens deste tipo era o navio, o que denota um imenso movimento de pessoas e de seus pensamentos, por ocasião destes oásis, independente das regiões de suas formações.

Conforme Clilton, o encontro do Recife foi muito importante para a época, por pretender estudar a trajetória do negro e a sua importância para o processo de formação da identidade sociocultural do país.²⁰ Tuna explica que este congresso representou um amplo esforço de sistematização do que havia sido produzido até então sobre a cultura afro-brasileira, num tempo em que a universidade ainda estava em estágio de formação.²¹

Três anos depois do Congresso do Recife ocorreu, entre os dias 11 e 19 de janeiro do ano de 1937, o II Congresso Afro-Brasileiro, nas dependências do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia. Organizado pelo governo do Estado, sob a liderança de Edison Carneiro (1912-1972), Áydano do Couto (1914-1985) e

Reginaldo Guimarães, o encontro teve apresentações de trabalhos e homenagens.²² Depois da realização do conclave, no dia 3 de agosto de 1937, fundava-se, com o apoio dos participantes, a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia.

Vinicius Clay, que pesquisou a sociedade baiana através da imprensa, no trabalho intitulado *O negro em O Estado da Bahia*: de 9 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1938, explica que, embora com propostas diversas, as iniciativas deste lugar social redundaram no atual Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA), criado em 1959.²³

Deve-se ressaltar a presença de dois participantes gaúchos nesse congresso: o prof. dr. Dante Laytano (1908-2000) e o prof. dr. Dario Bittencourt (1901-1974), que colocamos como os cabos distritais sul-rio-grandenses, pois levaram seus estudos para apresentar no evento, e provavelmente trouxeram informações para a sua cidade natal, Porto Alegre.

O sociólogo Guerreiro Ramos (1915-1982), em 1954, analisou da seguinte maneira o I e o II Congresso Afro-Brasileiro: “Ambos estes conclaves foram predominantemente acadêmicos ou descritivos”.²⁴

O “tom” do I e II Congresso Afro-Brasileiro foi importante, porque foram lugares sociais em que os aspectos culturais mais se destacaram.²⁵ A partir dos outros congressos que analisaremos, notaremos que as discussões apontaram para as

necessidades cotidianas da população negra à procura de um “oásis” social nos desertos do Brasil.

MUDANDO O FOCO:

ABDIAS NASCIMENTO E O TEATRO EXPERIMENTAL DO NEGRO

O Teatro Experimental do Negro (TEN) foi fundado na cidade do Rio de Janeiro em 1944, no final da vigência do Estado Novo, pelo intelectual negro Abdias do Nascimento, ex-integrante da Frente Negra Brasileira. Tinha por objetivo, além de produzir peças teatrais, motivar o negro, através da alfabetização, a combater a discriminação e o preconceito racial. Funcionava em sede emprestada pela União Nacional dos Estudantes, na Praia do Flamengo. O responsável teórico do grupo foi Guerreiro Ramos (1915-1982).

O jornal *Quilombo* divulgou trabalhos do TEN em todos os seus campos de ação, entre 1948 e 1951, além de publicar reportagens, entrevistas e matérias sobre assuntos de interesse da comunidade.

Abdias do Nascimento nasceu em Franca, interior paulista, no dia 14 de março de 1914. Sua família era numerosa, somando um total de sete irmãos. Sua mãe era doceira, cozinheira e ama de leite de filhos de fazendeiros de café. O pai era sapateiro e um católico praticante. Com treze anos de idade, Abdias já ensinava no primário e atuava como guarda-livros em fazendas da vizinhança. Aos dezesseis anos, entrou para o Exército, do qual foi

expulso por ter se envolvido em uma briga, depois que seguranças o impediram de entrar em um bar, na companhia de um amigo, pelo fato de serem negros. Desde sua infância envolvia-se com protestos e passeatas de rua contra a discriminação racial e pela integração do negro à sociedade. No entanto, sua primeira experiência de luta orgânica foi como membro da Frente Negra Brasileira. Na época, ele ainda servia no Exército brasileiro, envolvendo-se pouco nas atividades da organização, mas distribuiu panfletos

reivindicando e denunciando o preconceito na época da ditadura de Vargas.²⁶

Querendo agir em duas frentes, Nascimento promoveu uma primeira experiência de denúncias de “equivocos e a alienação dos chamados estudos afro-brasileiros” ocorridos, segundo ele, nos congressos realizados anteriormente, e promoveu, também, um segundo rumo à conscientização do negro, entendido para ele como de fundamental importância para que este tomasse consciência da



Teatro Experimental do Negro. Ensaio da peça *O sortilégio*

situação objetiva em que se achava inserido no seu país.

O TEN realizou, em São Paulo e no Rio de Janeiro, convenções e congressos nos anos de 1945 e 1946.²⁷ De 9 a 13 de maio de 1949, em comemoração ao aniversário da Abolição, na capital fluminense, o grupo organizou a Conferência Nacional que reuniu representantes de várias regiões do país. Identificamos a importante presença de Isaltino Veiga dos Santos, um dos fundadores da extinta Frente Negra Brasileira, que apresentou um trabalho, conforme noticiado no jornal *Quilombo* (1949, p. 7). Esse encontro propunha, segundo Abdias do Nascimento, “a revisão das teorias apresentadas pelos congressos anteriores” e serviria também como preparatório para o I Congresso do Negro Brasileiro.²⁸

Esta reunião foi realizada em 1950, na então capital federal, a cidade do Rio de Janeiro, tendo entre seus temas: a necessidade da regulamentação e organização das empregadas domésticas, campanhas de alfabetização e teses sobre manifestações de racismo. Seus organizadores foram Edison Carneiro, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. O I Congresso do Negro contou com a apresentação de treze trabalhos entre os dias 26 de agosto e 4 de setembro de 1950. Seus cabos distritais foram: Roger Bastide, Gilberto Freyre, Afonso Arinos de Melo Franco, Guiomar Ferreira de Matos, Oraci Nogueira, Mário Barata, Luís Câmara Cascudo e Ironildes Rodrigues, entre outros.²⁹

Conforme Ceva, “correntes divergentes surgiram no interior do Congresso ilustrando a complexidade do tema, entre academia e militância”.³⁰ Nesse contexto, surgiu em 1951 a Lei Afonso Arinos, que tornou crimes comuns passíveis de sanção penal, os atos de discriminação racial no Brasil. A partir disso, passam a existir aspectos concretos nos encontros visando à melhoria social/cidadã da comunidade negra, com o surgimento de leis em prol de uma sociedade mais justa.³¹

Retornando às questões teatrais, entre os anos de 1950 e 1954, surgiu no Rio de Janeiro e em São Paulo o Teatro Popular Brasileiro (TPB), organizado pelo ex-frentenegrino Solano Trindade, um dos fundadores da Frente no Recife. Essa iniciativa visou aprofundar as pesquisas sobre macumba e candomblé, escolas de samba, folias de reis e teatro alegórico, além de manter uma cozinha de pratos típicos afro-brasileiros. O TPB contribuiu para a cultura e o cinema brasileiro apresentando obras afro-brasileiras no exterior, em Portugal, França e Espanha.³²

O I CONGRESSO NACIONAL DO NEGRO DE PORTO ALEGRE

A iniciativa de organizar o encontro coube à Sociedade Beneficente Floresta Aurora, apoiada pelos governos municipal, estadual, federal e empresas privadas. Houve ampla repercussão na imprensa porto-alegrense, entre 14 e 21 de setembro de 1958, e no editorial do periódico *Cor-*

reio da Manhã, que circulou na cidade do Rio de Janeiro no dia 1º de outubro do mesmo ano.³³

De acordo com a historiadora Liane Muller, a Sociedade foi fundada em Porto Alegre no dia 31 de dezembro de 1872, pelo negro forro Polydorio Antônio de Oliveira. O principal objetivo da entidade era zelar pela comunidade afro-gaúcha materialmente e socialmente, auxiliando a realização de enterros dignos para os negros.³⁴ É considerada a associação negra mais antiga do país em atividade.

Esse congresso recebeu delegações dos estados do Paraná, Minas Gerais, Rio de

Janeiro, Santa Catarina, São Paulo, Distrito Federal e interior gaúcho, contando com a presença de estudiosos, pesquisadores, intelectuais brancos e negros, e a comunidade.³⁵

A Sociedade Floresta Aurora tinha muito prestígio no período, por sua antiguidade e influência nacional. Além de enviar representantes para os Congressos e Convenções Nacionais do Negro de São Paulo e do Rio de Janeiro, ainda teve como ex-presidente Heitor Fraga, homem conhecido por sua participação como dirigente em confederações regional e nacional de esportes. A Sociedade foi pioneira na década de 1950 dos famosos bailes de debutantes conhecidos



Abdias Nascimento em cena, no Teatro Experimental do Negro

nacionalmente, apresentando a beleza da mulher negra para a sociedade porto-alegrense.

O I Congresso Nacional do Negro ocorreu nas dependências da Sociedade Floresta Aurora e na Câmara de Vereadores entre os dias 14 e 19 de setembro de 1958, e contou com a presença de Dante Laytano (1908-2000), que versou sobre sua viagem à África, e de Dario Bittencourt (1901-1974); ambos realizaram comunicações nas atividades do II Congresso Afro-Brasileiro de Salvador e nos congressos organizados pelo Teatro Experimental do Negro.

Os cabos distritais delinearam a seguinte situação neste congresso: para os organizadores e participantes o maior

deserto do negro brasileiro era o seu baixo nível intelectual (pouco estudo), sendo necessária uma ampla campanha de alfabetização organizada pelas associações negras com o auxílio dos poderes públicos constituídos.⁵⁶

Como característica diferenciada em relação aos congressos anteriores, este conclave teve a participação em peso de políticos partidários, oriundos principalmente do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB) e de sua ideologia nacionalista, vinculados aos ideais de Leonel de Moura Brizola, então prefeito licenciado de Porto Alegre, que alicerçado no binômio “educação popular e desenvolvimento” conquistou o governo do estado do Rio Grande do Sul, duas semanas após este encontro.⁵⁷



Plenária de uma das sessões do I Congresso Nacional do Negro, em 1958

O I Congresso Nacional do Negro de Porto Alegre foi um evento voltado para as alianças entre os grupos políticos e étnico-sociais, representados pelo PTB e pela Sociedade Beneficente Floresta Aurora, visando à eleição estadual no Rio Grande do Sul. O PTB foi muito favorecido, mas também a comunidade negra, pois, a partir desse momento, ela passou a se beneficiar diretamente com essas alianças, como por ocasião da “Campanha de Alfabetização Intensiva dos Negros Brasileiros” que seria promovida pelas organizações recreativas, culturais e beneficentes que congregavam a comunidade negra em conjunto com o poder público municipal, estadual e federal. Conforme anunciou o jornal *A Hora*, de Porto Alegre, em 18 de setembro, à página 5, a “alfabetização intensiva do homem negro brasileiro é o caminho para a sua total

integração na sociedade. Esta é a principal conclusão que levou o Primeiro Congresso do Negro, que se realiza nesta capital desde o dia 14 do corrente e que hoje chega ao seu final”.

CONCLUSÃO

De 1931, ano de fundação da Frente Negra Brasileira e do movimento frentenegrino, até 1958, ano de realização do I Congresso Nacional do Negro de Porto Alegre, a República brasileira passou pela Revolução de 30, o Estado Novo, os governos populistas, o nacional desenvolvimentismo e a origem do trabalhismo. Em todos esses acontecimentos tivemos o silenciamento³⁸ da trajetória de intelectuais afro-descendentes e de suas lutas pela cidadania e integração na sociedade e na história do Brasil.



Plenária de uma das sessões do I Congresso Nacional do Negro, em 1958

Após a Abolição da escravidão e a Proclamação da República, pouco foi feito por parte do Estado para a inserção das populações negras em uma sociedade competitiva. Pelo contrário, optou-se pela importação de braços imigrantes ao trabalho livre. Além disso, os negros foram relegados materialmente e humanamente, com as justificativas advindas dos discursos de inferioridade construídos pela ciência da época.

Para combater esses desertos, considerados neste artigo como focos de racismo, preconceito e discriminação, era necessária a criação dos oásis. Esses eventos, fossem núcleos da Frente Negra e/ou Congressos, foram acontecimentos realizados com esforços de pessoas que vislumbravam uma sociedade mais justa, onde o negro deveria ser reconhecido e valorizado.

Entendemos que as atividades de caráter nacional sobre a temática afro-brasileira e negra foram fortalecidas pela atuação da Frente Negra de São Paulo e do movimento fretenegrino, por intermédio de seus intelectuais que viajavam Brasil afora denunciando a necessidade de reconhecimento destas questões. Miguel Barros, representante da Frente Negra Pelotense, foi ao Recife e juntamente com Solano Trindade (1908-1974) fundaram em 1934 a Frente Negra. Ambos participaram do I Congresso Afro-Brasileiro, organizado por Gilberto Freyre (1900-1987), e realizado no mesmo ano.

Abdias Nascimento organizou em 1949 a Convenção e a Conferência do Negro, em São Paulo e no Rio de Janeiro, respectivamente. Em 1950 concretizou, novamente no Rio de Janeiro, o I Congresso do Negro Brasileiro, juntamente com Edison Carneiro (1912-1972), organizador do II Congresso Afro-Brasileiro, realizado em 1934, em Salvador. Os intelectuais gaúchos Dante de Laytano (1908-2000) e Dario Bitencourt (1901-1974) estiveram nessas atividades, ou seja: tiveram constantes contatos com os pensamentos fretenegrino, e os dois palestraram nas atividades do I Congresso Nacional do Negro de Porto Alegre, de 1958.

Se no I Congresso Nacional do Negro, realizado na capital do Rio Grande do Sul, não identificamos nenhum intelectual que tenha atuado diretamente na Frente Negra, certamente a proposta firmada neste oásis, intitulada “Campanha Nacional de Alfabetização”, somente foi possível devido a esta reivindicação ser uma constante preocupação do movimento fretenegrino. A educação era considerada o maior instrumento para a conscientização e elevação social do negro brasileiro, proposta também evidenciada no Teatro Experimental do Negro, de Abdias do Nascimento.

A lei n. 10.639/03 – que instaurou a obrigatoriedade da história e cultura afro-brasileira em todo currículo escolar, e os seus conteúdos programáticos, dos quais citamos: o negro na forma-

ção da sociedade nacional e a contribuição do negro nas áreas sociais, econômicas, culturais e políticas, pertinentes à história do Brasil – demonstra, de

Agradeço a dra. Margaret Bakos e a dra. Lúcia Regina pela profícua parceria no AIC, e Voltaire Schilling, diretor do Memorial do

certa forma, o reconhecimento da República brasileira às reivindicações surgidas a partir dos oásis criados nos desertos do Brasil.

Rio Grande do Sul, pelo apoio. Agradeço também as dicas em relação ao texto de Elizabeth Castillo Fornés.

N O T A S

1. Sobre a Revolução de 30, ver FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: historiografia e história*. São Paulo: Brasiliense, 1994. Quanto à imprensa negra, o primeiro jornal negro, de São Paulo, foi o *Menelik*, fundado em 1915; depois surgiram os seguintes jornais: *A Princesa do Norte*, o *Tio Urutu*, *A Rua*, *O Xauter* e *A União*, em 1918; *O Alfinete* e *o Bandeirante*, e *A Protetora*, em 1919; *A Liberdade*, de 1920; *A Sentinela*, em 1922; *O Kosmos*, em 1923; *O Getulino*, em 1924; *O Elite*, em 1928; *O Auriverde*, *O Patrocínio* e *O Progresso*, em 1932. O mais representativo jornal no 'meio negro' foi *O Clarim da Alvorada*, fundado por José Correia Leite e Jayme Aguiar. Em 1932, surge o jornal da Frente Negra Brasileira, *A Voz da Raça*.
2. DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo (1915-1930). *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 3, 2002, p. 566-572.
3. BARBOSA, Marcio. *Frente Negra Brasileira, depoimentos*. São Paulo: Quilomboje, 1998, p. 46.
4. Entre os anos de 1950 e 1980, sociólogos como Florestan Fernandes e Roger Bastide contribuíram muito em suas pesquisas no que tange à formação e à organização dos movimentos negros paulistas e principalmente sobre o que conhecemos da Frente Negra Brasileira. No entanto, seus aprofundamentos devem ser entendidos como pesquisas realizadas sobre o núcleo paulista. Existiram vertentes da Frente Negra em outros estados, com ideologias políticas completamente diferentes, embora todas elas primassem pela elevação social do negro na década de 1930.
5. GOMES, Flavio dos Santos. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005, p. 55.
6. "A FNB inovaria com o mecanismo de cabos para arrecadar sócios e recursos." GOMES, Flavio dos Santos, op. cit., p. 46.
7. Notamos estas viagens através do discurso de fundação da FNB em Salvador no ano de 1932, sendo que naquela ocasião o seu líder, Marcos Rodrigues dos Santos, disse que: "gostava de ensinar a ler aos que não sabiam, chegando a reger a escola noturna da Sociedade de São Vicente [...] fui alfabetizar [...] viajando para o norte de Minas, sempre pregando contra o analfabetismo [...] fui para Santos, lecionando no mosteiro de São Bento. Ahi (sic) fundei a Frente Negra, conseguindo alistar quatro mil negros". *Diário da Bahia*, 16 nov. 1932, apud BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças, negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 146. Em outra leitura identificamos que Simeão M. da Silva, pelotense, foi convidado para ser "delegado em trânsito" da FNB em Santos, no ano de 1932, viajando a bordo do cargueiro *Mantiqueira*. SANTOS, José Antô-

- nio dos. *Raiou 'A Alvorada': intelectuais negros e imprensa, Pelotas (1907-1957)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, p. 132.
8. ARENDT, Hannah. *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Úrsula Ludz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 183.
 9. A Constituição de 1934 dizia: "Todos são iguais perante a lei. Não haverá privilégios, nem distinções, por motivos de nascimento, sexo, raça, profissões próprias ou dos pais, classe social, riqueza, crenças religiosas ou ideias políticas" (art. 113, alínea I). Já a Constituição de 1946, artigo 141, ofereceu as bases dos direitos individuais à "vida, liberdade, segurança e propriedade pessoal", enquanto estabelecia novamente: "todos são iguais perante a lei". DAVIS, J. *Afro-brasileiros hoje*. São Paulo: Selo Negro, 2000, p. 39.
 10. BACELAR, Jeferson, op. cit., p. 149.
 11. Por moldes tradicionais entendemos uma sociedade em que negros e brancos convivem cientes de suas posições sociais, sem conflitos visíveis. COSTA, Emilia Viotti. *Da Monarquia à República: momentos decisivos*. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 365.
 12. Foi após a guerra de 1914-1918 que o negro começou a reivindicar e ter consciência de sua condição inferior ao do imigrante na capital paulista, que tendo chegado ao Brasil tão pobre como ele, conseguiu subir na escala social, enquanto o negro permaneceu embaixo. BASTIDE, Roger e FERNANDES, Florestan. *Branco e negro em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959, p. 226.
 13. SANTOS, José Antônio dos, op. cit., p. 48.
 14. LONER, Beatriz Ana. *Classe operária: mobilização e organização em Pelotas: 1888-1937*. 1999. Tese (Doutoramento em Sociologia), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, p. 232.
 15. SANTOS, José Antônio dos, op. cit., p. 44.
 16. LONER, Beatriz Ana, op. cit., p. 233.
 17. SANTOS, José Antônio dos, op. cit., p. 107.
 18. Depoimento em 20 jan. 2007. SILVA, Fátima Aparecida. O movimento social Frente Negra Pernambucana, 1936-1937: a história continua. *Anais do XXIV Simpósio Nacional de História*. São Leopoldo, 2007.
 19. "A Frente Negra Pelotense, da plaga de Marcílio Dias, cumprimenta o I Congresso Africano-Brasileiro, da terra pernambucana de Henrique Dias, com um amplexo sincero, pela grandeza da raça". Miguel Barros em *Anais do I Congresso Afro-Brasileiro*, p. 269. Encerramento da fala de Barros no evento.
 20. PAZ, Clilton Silva. A importância do I Congresso Afro-Brasileiro do Recife. II SIMPÓSIO ESCRAVIDÃO MESTIÇAGEM – MG, 2006, p. 19.
 21. TUNA, Gustavo Henrique. O negro deu régua e compasso. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, set. 2005, p. 68-73.
 22. Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906) foi considerado o pioneiro nas pesquisas sobre africanos e negros no Brasil. CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964.
 23. CLAY, Vinícius. *O negro em O Estado da Bahia*: de 9 de maio de 1936 a 25 de janeiro de 1937. 2006. Disponível em <http://www.facom.ufba.br/pex/viniciusclay.doc/> Acesso em fev. 2008.
 24. RAMOS, Guerreiro. O problema do negro na sociologia brasileira. Transcrito de *CADERNOS de Nosso Tempo*, v. 2, n. 2, jan./jun. 1954, p. 189-220. Disponível em <http://www.schwartzman.org.br/simon/negritude.htm>. Acesso em 31 ago. 2007.
 25. NO TERRENO das práticas, representações, linguagens e costumes. HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 332.
 26. CEVA, Antonia Lana de Alencastre. *O negro em cena: a proposta pedagógica do Teatro Experimental do Negro*. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 20-21.
 27. Idem, ibidem, p. 26.
 28. NASCIMENTO, Abdias. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Sérgio Antônio. *Tirando a máscara*. São Paulo: Paz e Terra, 2000, p. 214.

29. PINTO, Luiz Antonio Costa. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953, p. 296.
30. CEVA, Antonia Lana de Alencastre, op. cit., p. 66.
31. Concordamos com o aspecto social de Boaventura de Souza Santos, identificado no *espaço de cidadania*, que é constituído pelas relações sociais da esfera pública entre cidadãos e o Estado, onde ocorrem as lutas sociais. "Nesse contexto, a unidade da prática social é o indivíduo, a forma institucional é o Estado, o mecanismo de poder e de dominação, e a forma de juridicidade é o direito territorial e o direito oficial estatal, o único existente para a dogmática jurídica". SANTOS, Boaventura de Souza. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. São Paulo: Cortez, 2001.
32. LUNA, Luiz. *O negro na luta contra a escravidão*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1976.
33. Esses jornais encontram-se à disposição para pesquisas no acervo do Museu de Comunicação Social Hipólito José da Costa e nos arquivos do Centro de Pesquisas Correio do Povo, ambos localizados no centro da capital gaúcha. Além de matérias diárias do evento, é possível visualizar imagens do encontro nos jornais: *A Hora, Correio do Povo, Diário de Notícias e Folha da Tarde*.
34. MÜLLER, Liane Suzan. *As contas do meu rosário são balas de artilharia: irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920*. 1999. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, p. 116-134.
35. GOMES, Arilson dos Santos. *A formação de oásis: dos movimentos frentenegrinos ao I Congresso Nacional do Negro em Porto Alegre – RS (1931-1958)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
36. SANTOS, Valter. Encerramento do Congresso Nacional do Negro. *Correio do Povo*, Porto Alegre, 20 set. 1958, p. 7.
37. No período entre 1945 a 1964, viveu-se de modo singular com a existência de um sistema multipartidário. A partir dessa fase democrática, passou também a existir em alguns partidos políticos a preocupação com a questão racial: o Partido Trabalhista Brasileiro, o Partido Socialista Brasileiro e o Partido Democrata Cristão. Nos maiores partidos deste período, o Social Democrático e a União Democrática Nacional, partidos conservadores, inexistia menção sobre a questão racial. SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *Movimento negro e Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo; Coordenadoria Especial do Negro, 2007, p. 59.
38. Por constituirmos uma sociedade miscigenada, por muito tempo a política brasileira primou por ficar em silêncio frente a acontecimentos que poderiam desconstruir a imagem de um país harmônico e sem conflitos raciais. Isto representa a política do silêncio; o não dito é necessariamente excluído das formações discursivas, determinando os limites do dizer. ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio, no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora Unicamp, 1995, p. 78.

Recebido em 4/5/2009

Aprovado em 30/5/2009

Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

Geógrafo, Doutor em Informações Espaciais pela Escola Politécnica da USP.
Professor Assistente do Departamento de Geografia da UnB
e Diretor do Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da UnB.

A África Brasileira

População e territorialidade

Uma das questões referente à cultura africana no Brasil é o aspecto historiográfico e geográfico da formação e distribuição da população de matriz africana no Brasil. É preciso recuperar informações espaciais que permitam a construção de um outro perfil das culturas africanas e da população afro-brasileira no desenvolvimento do Brasil. Este artigo visa auxiliar a ampliação do conhecimento sobre aspectos das matrizes de origem africanas que interferiram e interferem na distribuição da população de referência africana no país.

Palavras-chave: diáspora África-Brasil; geografia afro-brasileira; população africana.



One of the questions related to the Africa cultures in Brazil is related to the historiographic and geographic aspects of the formation and

distribution of the population of African matrix in Brazil. One configures a necessity of recovery informations that allow the construction of another profile of the cultures of reference in Africa and of the Afro-Brazilian population in the development of Brazil. This paper aims to assist in the magnifying of the knowledge on the distribution of the population of African reference in the country.

Keywords: Africa-Brazil diaspora; afro-brazilian geography; African population.

INTRODUÇÃO

O Brasil é, antes de tudo, um país de dimensões continentais, com uma historicidade em processo de reconstrução, uma diversidade étnica com conflitos, uma estrutura polí-

tica complexa, com extensas paisagens geográficas, diferentes níveis de transformação e alteração territorial, e com o desafio de assumir decisivamente a nação multicultural que formamos. Estes são pontos estruturais que preconizam a busca de equilíbrio na sua socie-

dade e no seu território e, sobretudo, um tratamento ético. Por isso mesmo, se fazem necessário interpretações mais amplas das suas formas de organização, principalmente os elementos essenciais da sua real historiografia, das suas identidades territoriais e dos componentes da sua pluralidade racial.

Nesse sentido, a terra, o terreiro, o território e a territorialidade assumem grande importância dentro da temática da pluralidade cultural brasileira, no seu processo de ensino, planejamento e gestão, sobretudo no que diz respeito às características territoriais dos diferentes grupos étnicos que convivem no espaço nacional. Preconizamos que é possível apontar as espacialidades das desigualdades socioeconômicas e excludentes que permeiam a sociedade brasileira, ou seja, um contato com um Brasil de matriz territorial complexa, multifacetada, cuja população não está devidamente conhecida, nem valorizada e que não pode ser interpretada de maneira simplista.

Podemos apontar as matrizes africanas presentes no país como a referência cultural e étnica mais marcante na formação da nossa população e do nosso território. A incorporação verdadeira, o respeito e o espaço da cultura africana no Brasil continuam sendo uma das suas questões estruturais, que ainda merece investigação, conhecimento e ação, ou seja, alcançar o direito efetivo de uma participação plena na vida nacional. Nes-

se sentido, as demandas para compreensão das complexidades da dinâmica da nossa sociedade são grandes e existem poucas disciplinas mais bem colocadas do que a geografia e a cartografia para auxiliar na representação e interpretação das inúmeras indagações desse momento histórico.

Neste artigo buscamos auxiliar a ampliação das reflexões sobre os aspectos da distribuição da população de matriz africana e seu reatamento na formação do território brasileiro. Este trabalho faz parte de uma das etapas operacionalizadas no Projeto Geografia Afro-Brasileira, que está sendo desenvolvido no Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica (CIGA) do Departamento de Geografia da Universidade de Brasília.

Com essas referências procuramos contribuir efetivamente para a ampliação e a continuidade das discussões, de maneira que o conhecimento da população brasileira, a educação geográfica étnica e a questão racial no Brasil sejam tratados com mais seriedade.

O ESPAÇO GEOGRÁFICO, A CARTOGRAFIA, O TERRITÓRIO ÉTNICO E A ÁFRICA

A geografia é a ciência do território e este componente fundamental, a terra, num sentido amplo, continua sendo o melhor instrumento de observação do que aconteceu, porque apresenta as marcas da

historicidade espacial; do que está acontecendo, isto é, tem registrado os agentes que atuam na configuração geográfica atual e o que pode acontecer, ou seja, é possível capturar as linhas de forças da dinâmica territorial e apontar as possibilidades da estrutura do espaço no futuro próximo. Não podemos perder de vista que é essa a área do conhecimento que tem o compromisso de tornar o mundo e suas dinâmicas compreensíveis para a sociedade, de dar explicações para as transformações territoriais e de apontar soluções para uma melhor organização do espaço. A geografia é, portanto, uma disciplina fundamental na formação da cidadania do povo brasileiro, que apresenta uma heterogeneidade singular na sua composição étnica, socioeconômica e na distribuição espacial.

O território é na sua essência um fato físico, político, social, econômico, categorizável, possível de dimensionamento, onde, geralmente, o Estado está presente e estão gravadas as referências culturais e simbólicas da população. Dessa forma, o território étnico seria o espaço construído, materializado a partir das referências de identidade e pertencimento territorial, e, geralmente, a sua população tem um traço de origem comum. As demandas históricas e os conflitos com o sistema dominante têm imprimido a esse tipo de estrutura espacial exigências de organização e a instituição de uma autoafirmação política, social, econômica e territorial.

Os mapas, por sua vez, são as representações gráficas do mundo real, se firmam como ferramentas eficazes de interpretação e leitura do território, possibilitando revelar a territorialidade das construções sociais e as feições naturais do espaço e, justamente por isso, mostram os fatos geográficos e os seus conflitos. Estes possibilitam revelar graficamente o que acontece na dinâmica do espaço e tornam-se cada vez mais imprescindíveis, por constituírem uma ponte entre os níveis de observação da realidade e a simplificação, a redução, a explicação e de pistas para a tomada de decisões e soluções dos problemas. Importante lembrar que um mapa não é o território, mas que nos produtos da cartografia estão as melhores possibilidades de representação e leitura da história do espaço, ou seja, os dados geográficos se tornam mais significativos e possibilitam construções analíticas mais completas quando observados num contexto espacial, assim como a ferramenta cartografia constitui um meio poderoso e eficaz no vasto universo da comunicação visual da informação geográfica.

O território africano, componente fundamental para uma compreensão mais apurada das questões que envolvem o papel da população de ascendência africana na sociedade brasileira, não pode deixar de ser entendido como um espaço produzido pelas relações sociais ao longo da sua evolução histórica, suas desigualdades, contradições e apropriação que esta e

outras sociedades fizeram, e ainda fazem, dos recursos da natureza. As populações do hemisfério norte e seu processo de dominação e exploração do continente a partir do século XV acabaram por fixar uma imagem hostil dos trópicos, cheio de forças naturais adversas ao colonizador e ocupadas por homens ditos indolentes. Essa “geografia da imagem e da dominação justificada dos trópicos” foi sendo ampliada e não considerava os processos históricos como fatores modeladores da organização social e política, mesmo diante dos elementos da natureza. Um dos efeitos políticos da distorção e da invisibilidade da África nas estratégias do sistema dominante é o lugar insignificante e secundário que foi dedicado à sua historiografia em todas as histórias da humanidade. As matrizes culturais e tecnológicas do continente africano foram as mais comprometidas pelo racionalismo científico, e as estratégias de dominação, ocultação e apropriação dos saberes ainda são contextos não resolvidos neste início de século XXI.

Tratar da diversidade cultural brasileira num contexto geográfico e cartográfico visando, portanto, reconhecer, representar e superar a discriminação aqui existente, é ter uma atuação sobre um dos mecanismos estruturais da exclusão social, componente básico para caminhar na direção de uma sociedade mais democrática, na qual as populações de ascendência africana no Brasil, principalmente, se sintam e sejam, de fato, bra-

sileiras. Isto porque uma parte significativa desse contingente populacional não se sente pertencente ao Brasil, devido à tamanha exclusão. Este ponto, trataremos a seguir.

À FALTA DE PERTENCIMENTO TERRITORIAL DA POPULAÇÃO AFRO-BRASILEIRA: ALGUMAS QUESTÕES

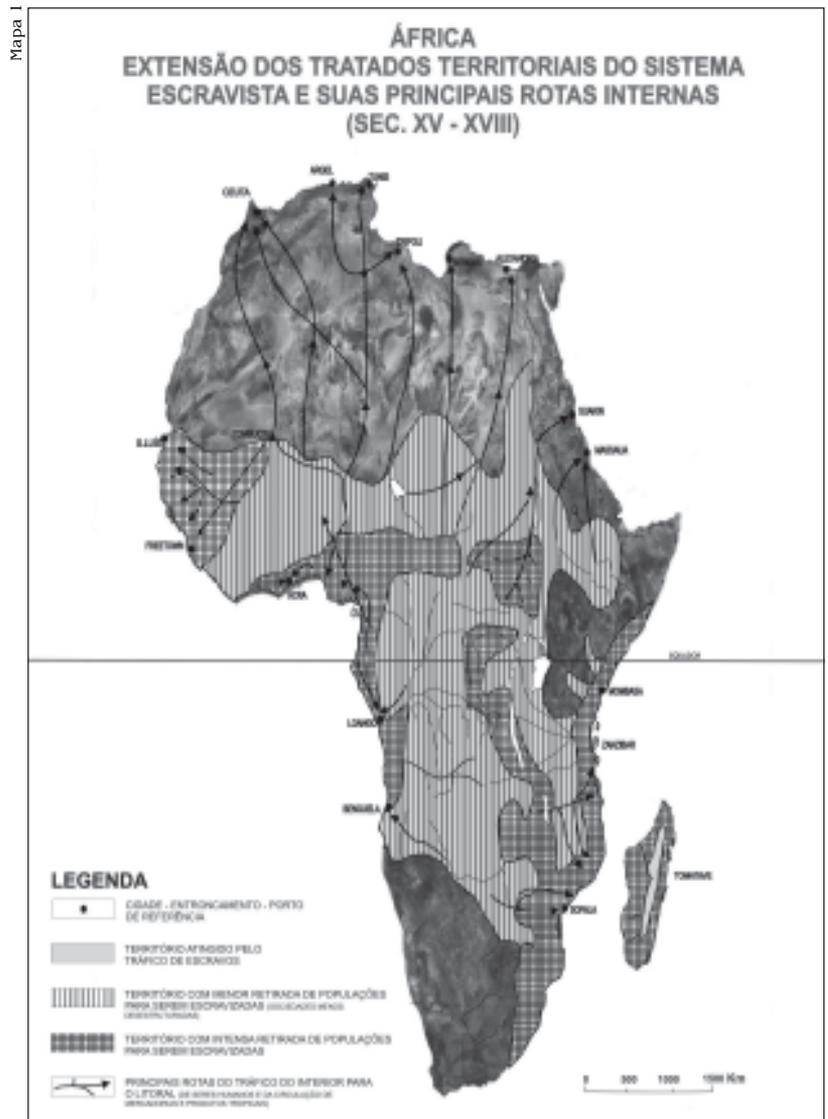
No Brasil, onde a questão da cidadania é geralmente limitada, mutilada, a situação da população afro-brasileira é emblemática. Alguns aspectos geográficos merecem atenção nesta questão secular. Primeiro, a referência que o sistema brasileiro tem induzido ao longo dos tempos, de maneira explícita e às vezes de forma subliminar, de que o território da população afro-brasileira é do outro lado do Oceano Atlântico, na África, como se aqui não fosse o seu lugar. Não tivesse o direito de ter terras e nem referência de identidade territorial aqui. O país tem se declarado oficialmente europeu e essa estratégia de negar os componentes africano e indígena é uma forma de registro do desinteresse pelos problemas do preconceito, da tentativa de inferiorização, da exclusão secular no sistema dominante e os pontos não são tratados eticamente.

Importante lembrarmos que o tráfico de seres humanos da África para a o Novo Mundo foi, durante quase quatro séculos, uma das maiores e mais rendosas atividades dos negociantes europeus, a tal

ponto de se tornar impossível precisar os números dos africanos e africanas, retirados dos seus *habitats*, com suas bagagens culturais, a fim de serem incorporados às tarefas básicas para formação de uma nova realidade econômica e social. As pesquisas divergem, ainda atualmente, sobre as estatísticas do período desta diáspora africana. É consenso na comunidade científica, entretanto, de que a dinâmica do tráfico trouxe problemas

de despovoamento em numerosas áreas do continente. A barreira das condições ambientais e a resistência das populações africanas à desestruturação de suas sociedades vão impor níveis diferenciados no território atingido pela retirada de populações para serem escravizadas.

O mapa 1 mostra a extensão do território atingido pela dinâmica do tráfico e os diferentes gradientes de intensidade de



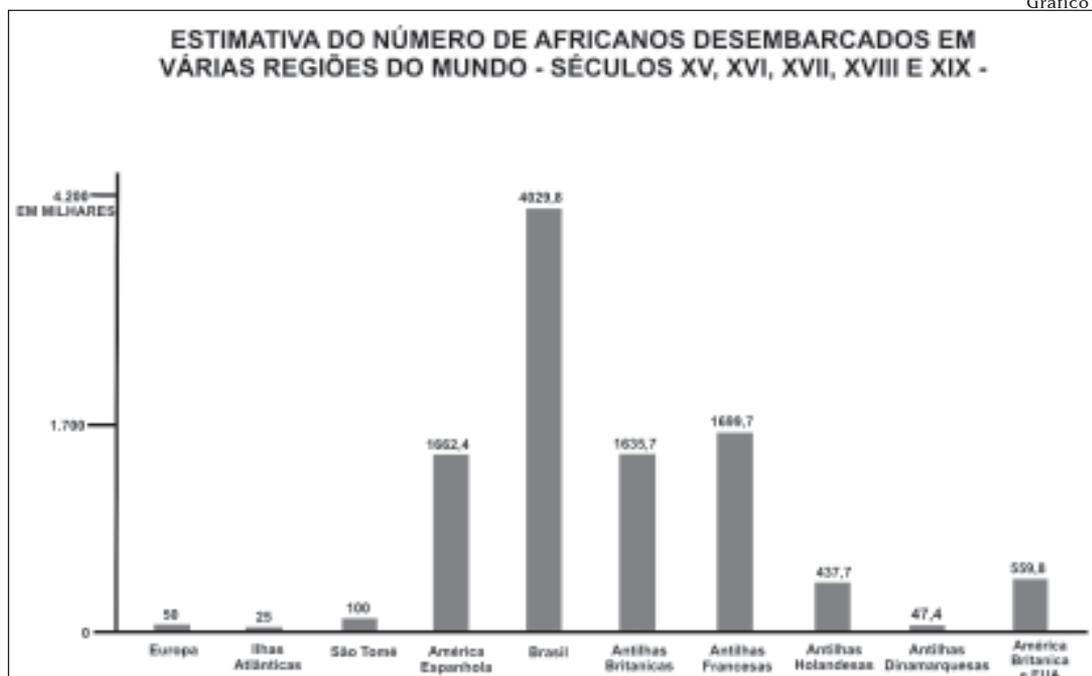
retiradas de populações. Uma das questões de *fundo* que o documento cartográfico suscita é a seguinte: para onde se deslocaram tantos componentes das sociedades e estados políticos que foram desestruturados? O gráfico 1 mostra uma estimativa dos povos africanos desembarcados nos principais portos de diferentes regiões do mundo. Pelo menos dois aspectos são significativos de observação nos números representados: primeiro, o Brasil apresenta a maior estatística, ultrapassando a casa dos quatro milhões de seres humanos transportados, fato que possibilita entender porque este foi o território mais escravista e, por sua vez, o de maior extensão racista; segundo, os franceses, os espanhóis e os britânicos, povos europeus de influência e pressão marcante no sistema escravista na América, estão com dados em torno

de um milhão seiscentos e cinquenta africanos desembarcados. É evidente que o *Brasil português* incomodava pela dimensão territorial, o contingente populacional mobilizado e a diversidade da dinâmica comercial.

Lutas sangrentas, violência, situações completamente novas de deslocamentos e adaptações, morte e crueldade, tudo isso concorreu para os efeitos multiplicadores do grande negócio que foi o tráfico de populações africanas, tais como o crescimento da indústria naval, da indústria bélica, da agricultura, da mineração, da atividade financeira, fechando o ciclo da acumulação primitiva de capital.

O conceito geográfico de diáspora tem a ver com a referência de dispersão de uma população e das suas matrizes culturais e tecnológicas. Ao longo das histórias da

Gráfico 1



humanidade podemos identificar a construção de territórios pela mobilidade das migrações, tanto de forma voluntária quanto das migrações forçadas. Na África, podemos identificar alguns desses grandes movimentos demográficos, a começar pela *primeira diáspora*, que corresponde ao processo espacial milenar de povoamento e ocupação do próprio continente e posteriormente para outras terras emersas do mundo. O fenômeno geográfico que abordamos, nesta oportunidade, está ligado aos séculos do *tráfico negroiro* para a América, fruto de longos períodos de migração forçada do continente africano, contexto propulsor do sistema escravista e base fundamental do capitalismo primitivo.

O continente africano foi, ao longo de quatro séculos, o centro das atenções mundiais, da cobiça aos recursos minerais, da apropriação dos conhecimentos, da acumulação de capitais e da desestruturação das sociedades e do Estado. Esse jogo de trocas estabelecido imprimiu relações precisas entre clientes e fornecedores dos dois lados do Atlântico e, estrategicamente, a distribuição das populações africanas dos seus diferentes *reinos e nações* foi realizada indiscriminadamente nos territórios da América. Rapidamente os mercados transatlânticos se tornam mais importantes do que as antigas rotas dos mercados transaarianos (floresta-savana-deserto), por onde passavam e desaguavam o ouro, a cola e o africano escravizado. Esta rota se tornou

secundária, diante da força da ligação savana-floresta-praias.

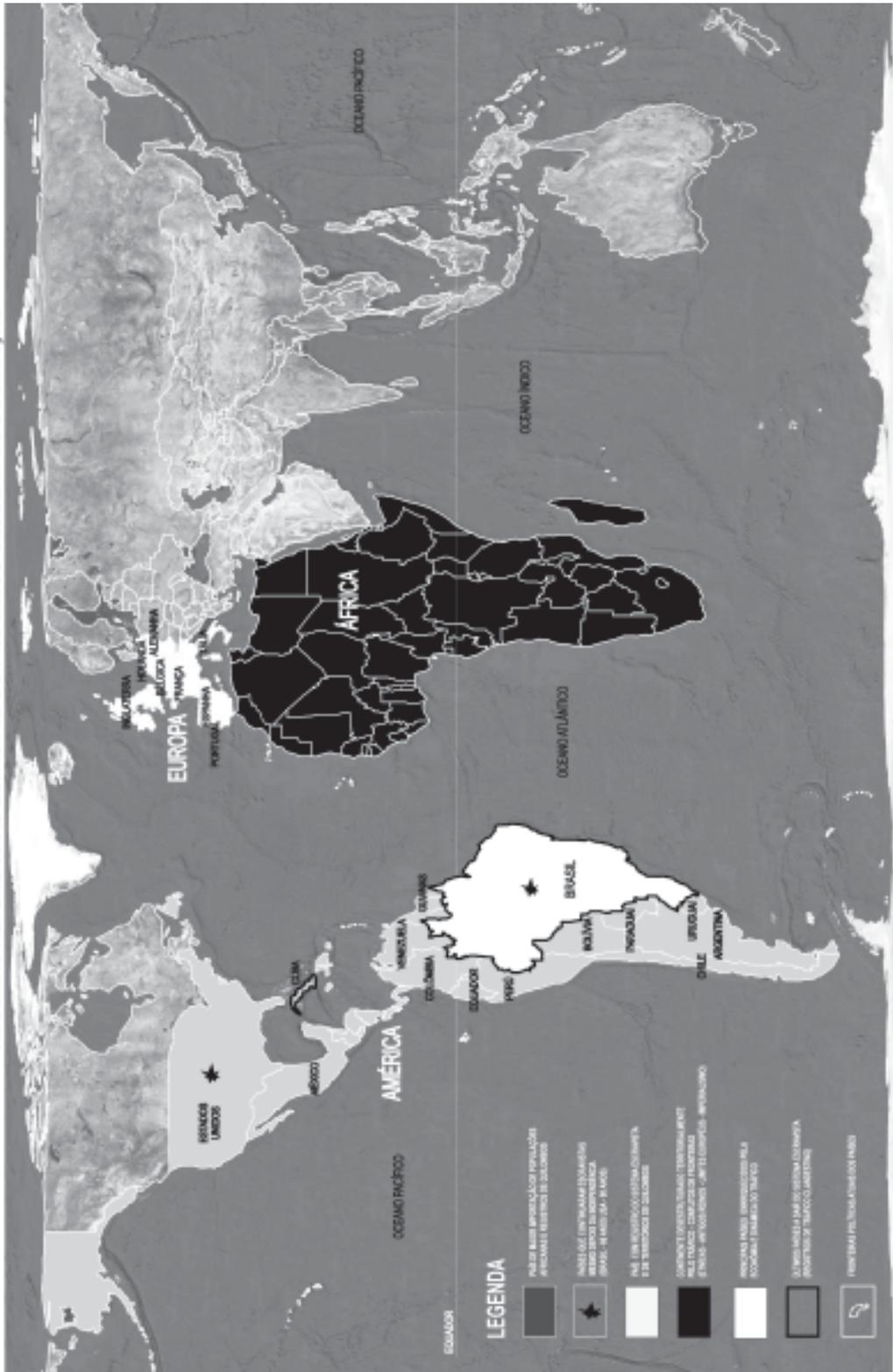
Nas respostas territoriais da dinâmica do tráfico por quase quatro séculos, o Brasil aparece com alguns destaques: foi o país contemporâneo de maior importação de populações africanas e registro de quilombos (antigos e territórios étnicos atuais); foi a nação na América do Sul que continuou impondo o sistema escravocrata, mesmo depois da independência de Portugal (66 anos) e um dos últimos Estados a sair do regime escravista (ver o mapa 2).

A extensão dos impérios africanos e a intensidade do comércio de povos da África, ao longo dos séculos da diáspora, nos apontam para uma dimensão ampla e de difícil reconstituição que é a caracterização etnográfica dos africanos e seus descendentes no Brasil. São trazidos para constituir a formação do território brasileiro seres humanos do tipo: minas, congos, angolas, anjicos, lundas, quetos, hauças, fulas, uruás, ijexás, jalofos, mandingas, anagôs, fons, ardas, dentre muitos outros, que possibilitaram o que podemos simplesmente denominar de povos africanos no Brasil, afro-brasileiros, brasileiros de matriz africana ou população de ascendência africana. Com essas denominações está *escondida* ou *embutida* uma riqueza tipológica, ainda não devidamente estudada e nem quantificada.

O Brasil sabe com clareza que no período entre 1871 e 1920, 3.390.000 imi-

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

- ALGUMAS REFERÊNCIAS ESPACIAIS DO PROCESSO SECULAR DE DOMINAÇÃO -



Mapa 2

grantes europeus *chegaram* ao país, dos quais: 1.373.000 eram italianos; 901.000, portugueses e quinhentos mil, espanhóis. É importante notar que esse número se aproxima dos quase quatro milhões de africanos que foram retirados de seu habitat natural e *trazidos* para o Brasil oficialmente entre 1520 e 1850. Isto porque as referências espaciais, temporais e quantitativas do período clandestino do tráfico ainda estão para serem caracterizadas pela historiografia brasileira. Temos aí uma das questões estruturais do país. As grandes referências espaciais e temporais, os documentos pontuais não atendem mais às demandas do povo brasileiro africano, que requerem respostas mais plausíveis e precisas.

Este é mais um fator geográfico que colabora para a falta de uma referência ancestral de origem da população brasileira de matriz africana, com interferências profundas na sua cidadania e no sentimento de pertencimento territorial. Colocar para esse contingente que os seus antepassados foram “*trazidos*” do continente africano é vago, sem consistência, desrespeitoso, quando se trata de um espaço com 30.277.467 km², o terceiro continente em extensão territorial do mundo e constituído por centenas de antigos reinos, impérios e grupos étnicos desconhecidos da historiografia oficial do país. Esta demanda secular, que possibilitaria uma ligação espacial mais referenciada, mais precisa na África, continua sem resposta satisfatória e nem

perspectiva de solução. Este contexto estrutural de fragilidade na unidade nacional traz uma outra questão pouco tocada que é: como seria o processo de solicitação de dupla cidadania da população de origem africana no Brasil? Quais e quantos brasileiros e brasileiras poderiam solicitar esta possibilidade de alargamento das suas referências familiares e de ancestralidade? A nação ainda não tem como responder a essas indagações relevantes que permanecem “silenciosas” no bojo do sistema dominante.

Importante não perdermos de vista que vários setores da população brasileira continuam sendo vítimas de discriminação e preconceitos de toda a ordem. Entre os tipos de discriminação, a étnica, que atinge particularmente o contingente de ascendência africana no país, é sem dúvida a de maior extensão social e territorial, devido à grande expressão demográfica. Os problemas se revelam já quando se quer saber qual o número real de “negros” e “negras” ou da população de ancestralidade da África presentes no Brasil. A palavra “negro” foi uma invenção do colonialismo, do sistema escravista, da retirada de seres humanos do continente africano denominado “tráfico negreiro”. Secularmente, ficou associado a um significado pejorativo, de algo ruim, que não é humano, mas relacionado a animal. Esse é um ponto de reflexão e correção histórica necessária e que requer uma ação política e educacional consequente, até porque está in-

corporado de forma consistente no pensamento social brasileiro. Se não fossem os negreiros e seus navios, comerciantes de populações escravizadas no continente africano, não existiria os “negros”, tratados como mercadoria. Daí vem a “invenção” e promoção do engano secular denominado “raça negra”.

Um dos problemas estruturais que dificultam a identificação e a quantificação da população afro-brasileira está nessa mentalidade preconceituosa, está na falta de informações básicas que contaminam o pensamento social coletivo da população brasileira. Um dos grandes danos dessa problemática é a hipocrisia permanente e o não tratamento do assunto de forma adequada e sistêmica.

Algumas considerações em torno da expressão espacial da população afro-brasileira são tratadas no item seguinte.

O ESPAÇO CONTEMPORÂNEO DA POPULAÇÃO DE ASCENDÊNCIA AFRICANA NO BRASIL

A questão demográfica do “Brasil africano” tem ficado historicamente sem resposta adequada, por um conjunto complexo de fatores. Um dos estruturais está relacionado aos critérios oficiais de aferição racial, que levam à subestimação do número real de cidadãos de matriz afro-brasileira que integram o país. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), principal organismo responsável pela produção e divulgação das informações demográficas da

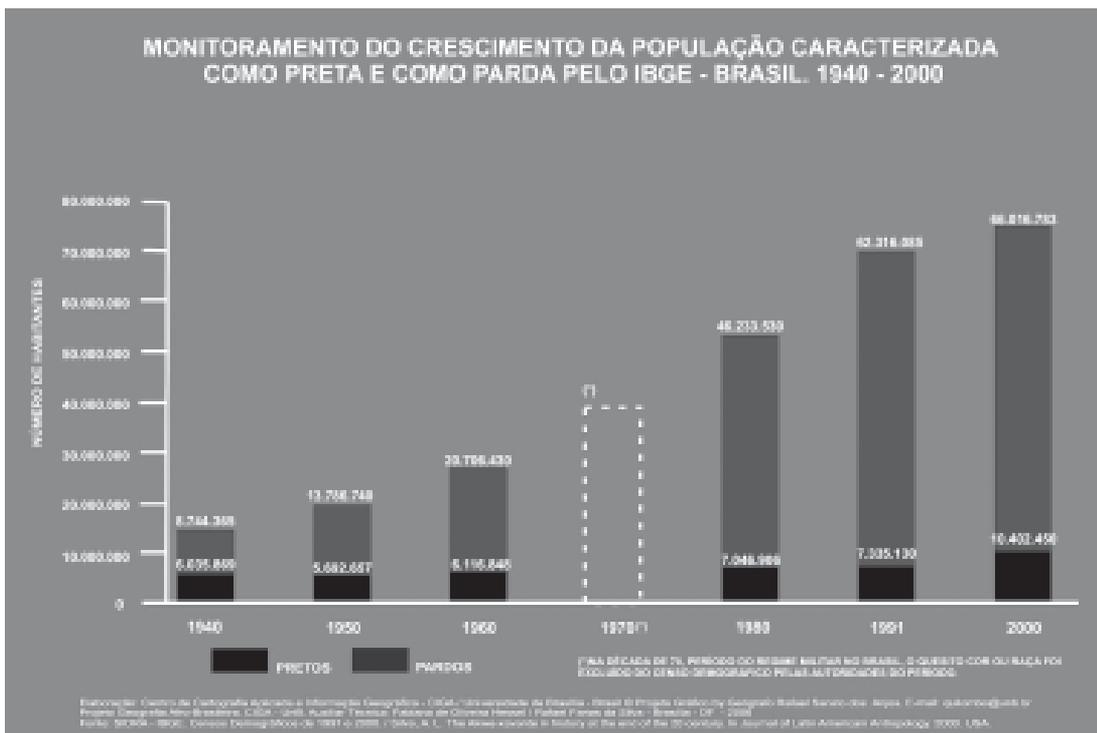


Gráfico 2

nação, ainda agrupa os indivíduos em brancos, pretos, amarelos e pardos, considerando brancos, pretos ou amarelos os que assim se declararem e os “outros” ficam classificados como pardos.

A história recente dos censos realizados no território brasileiro reconstitui, muito bem, a negação e minimização da população de ascendência na África existente no país. O gráfico 2 mostra a evolução da população “preta” e “parda” resencea-

da de 1940 a 2000. Os aspectos mais relevantes constatados são os seguintes: primeiro, a discrepância entre os números sempre crescentes do contingente “pardo” ao longo das décadas e os pequenos acréscimos dos registros de “pretos”, com uma ocorrência de decréscimo (1940-1950), evidenciando que a expansão demográfica da população denominada “preta” apresenta problemas para evoluir, ao contrário dos “pardos”, cujas estatísticas históricas são de números sig-



Álbum da família de Rafael Sanzio Araújo dos Anjos

nificativos. Outro componente relevante evidenciado na representação gráfica é a década de 1970, em que não foram pesquisados e nem computados os dados das distintas matrizes étnicas existentes no Brasil. Dessa forma, a série histórica dos dados fica comprometida pela inexistência das informações, fato que reitera o processo de exclusão social instaurado no sistema oficial brasileiro. A foto da página anterior é um dos poucos exemplos no Brasil, de registro de filhos

de uma família de descendentes de africanos escolarizados.

Uma parte do contingente demográfico informado e desinformado no Brasil, geralmente sem identidade firmada e profundamente dividida nas suas referências individuais e familiares, se registra no recenseamento como “parda” ou “branca”. A continuidade de uma postura do país de se “mostrar”, de ser representado e de ser valorizado a partir das referências europeias constitui

**BRASIL
DISTRIBUIÇÃO DA POPULAÇÃO CARACTERIZADA COMO PRETA
POR MUNICÍPIO - IBGE - CENSO 2000**



Mapa 3

um dos componentes estruturais da negação das outras matrizes culturais existentes. Seria uma forma consciente ou não de ser aceito ou inserido no sistema dominante, ou seja, de se sentir “dentro” de uma fronteira social explícita dos incluídos e “excluídos” do sistema dominante.

O mapa 3, que não pretende retratar a complexidade da presença da população afro-brasileira, mostra apenas a expressão espacial quantitativa recenseada como “preta” no último censo demográfico realizado (2000-IBGE). O documento cartográfico, mesmo com dados de quase dez anos passados, nos revela uma distribuição expressiva dessa população no país, destacando, sobretudo, que o Brasil urbano, periurbano e rural é significativamente africano.

O grande contingente populacional registrado nas cidades de Salvador, Recife, São Luís, Belém, São Paulo e Rio de Janeiro, assim como a concentração na faixa litorânea brasileira, são configurações espaciais que reafirmam a presença da população de ascendência africana na estruturação do território, principalmente nas extensões onde vão se desenvolver os grandes ciclos econômicos. É relevante lembrar que o desenvolvimento das atividades de produção de produtos tropicais no sistema colonial foi impulsionado com as tecnologias dos trópicos de referência africana e operacionalizado com a mão de obra de populações da África e de seus descendentes. Todo um processo de estruturação do espaço geográfico brasileiro se processará

com a formação de redes de cidades e de sistemas de circulação (viária e ferroviária) oriundos das dinâmicas econômicas do capitalismo primitivo.

Não podemos perder de vista que a forma como o sistema nacional lida com a população de referência africana é, na verdade, a maneira como lida consigo mesmo enquanto país: negando a sua riqueza humana e cultural; não assumindo a sua verdadeira identidade; negligenciando o trabalho realizado por outras matrizes étnicas; sentindo-se superior, mas profundamente dependente; revelando uma imagem que não corresponde à realidade; vivendo, portanto, de aparência. Existe aí um atraso na mentalidade coletiva e das elites seculares, um equívoco nacional, isto porque o Brasil não precisa mais assumir o racismo como estratégia para manutenção do poder histórico.

Se fizermos uma simulação e juntarmos as populações recenseadas pelo IBGE como “preta” e “parda” do Brasil no ano 2000, teremos 69.649.861 habitantes (47% do contingente nacional). Importante lembrar o ditado popular: “de noite todos os gatos são pardos”. Ou seja, associado ao “pardo” está a indefinição da sua identidade, do seu lugar na sociedade, da sua referência ancestral, em síntese, da sua territorialidade. São milhares de homens, mulheres, crianças e idosos que sentem internamente que não existe, ainda, um lugar definido na estrutura social do país. Por ser um contingente populacional oriundo de um proces-

so secular de “mistura” étnica, as relações de valor que foram associadas, sistematicamente, aos povos europeus, como o “modelo” de referência e aceito pelo sistema dominante, imprimem vários desajustes nas formas de pensar, de se inserir e de se enquadrar na sociedade brasileira.

Existem evidências de que o contingente populacional brasileiro de matriz africana não é minoria e essa é mais uma estratégia do sistema de classificar os grupos discriminados de minorias, fazendo supor que estes atingem um número de pessoas menor que o de fato, utilizando-se de artifícios numéricos. Se assumirmos que a população considerada como “parda” nesse censo é de fato uma população mestiça que tem graus diferenciados de ascendência africana, ficará evidente que a população afro-brasileira não é minoria. A representação cartográfica do mapa 4 revela essa significativa expressão quantitativa e uma constatação espacial de que o Brasil é um país de essência na África e, realmente, somente quem não conhece o continente africano pode ignorar o quanto há de “Áfricas” em cada um de nós, na nossa essência, no nosso ser humano.

Este é um momento oportuno para nos perguntarmos: o que seria a Bahia, São Paulo, Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Goiás, Minas Gerais, Rio Grande do Sul, Mato Grosso, enfim, o Brasil, sem a presença dos povos africanos e seus descendentes? Que configuração territorial de Brasil teríamos sem a pre-

sença da África? Como seria a nossa religiosidade? E as práticas medicinais? Os padrões construtivos e de arquitetura? E as formas de atividades agrícolas? Estas são simulações necessárias para a reconstrução de posturas, de conceitos errôneos e impressões cristalizadas da nossa sociedade e do território brasileiro. No “fundo” o que não podemos perder de vista é que o Brasil é o que é, porque teve e tem as referências africanas marcadas, irreversivelmente, no seu espaço geográfico, na sua população e, sobretudo, na sua cultura.

Apesar da política de “branqueamento” desenhada para o Brasil e implementada no final do século XIX e início do século XX, em que os asiáticos, chineses e africanos eram considerados seres inferiores, as respostas dos mapas nos mostram a constatação do mosaico demográfico afro-brasileiro que construiu a estrutura territorial, social e econômica do país, sem privilégios e nem oportunidades.

As estatísticas apontam o Brasil como a segunda maior nação com população de ascendência africana do planeta e é com relação a esse contingente que são computadas as estatísticas mais discriminatórias e de depreciação socioeconômica. Nos piores lugares da sociedade e do território, com raras exceções, estão as populações afro-brasileiras.

Numa grande cidade brasileira é possível verificar, sem consultar estatísticas sofisticadas, a segregação socioespacial evidente, como por exemplo: quem é o ho-

mem e mulher que pede esmola no sinal de trânsito? Qual o aspecto do ser humano que dorme na rua ou no metrô? Qual a referência da criança caracterizada como menino ou menina de rua, ocorrente no espaço urbano do país? Qual o perfil

do morador, da moradora da “favela” brasileira? Quais as condições do transporte coletivo que se direciona para a periferia das cidades? Como é o cidadão que vai neste ônibus ou trem? Estes lugares da sociedade são ocupados, predominantemente



Mapa 4

mente, por populações afro-brasileiras e num país onde quase 50% do seu contingente populacional oficial é de matriz africana, constatamos que estamos diante de um problema estrutural da nação. Nos espaços de ocupação privilegiada e de valorização existe um outro extrato social e uma outra referência étnica.

Não é possível mais esconder que temos diferenças sociais, econômicas, territoriais, seculares e estruturais, para as quais os “remédios” ainda estão chegando e os assuntos são empurrados para um outro dia, para a próxima semana, para o mês que vem, para o próximo ano ou para o governo seguinte, que nunca chega. E os séculos estão passando!

Dessa maneira, ser descendente do continente africano no Brasil secularmente continua sendo um fator de risco, um desafio para a manutenção da sobrevivência humana, um esforço adicional para ter visibilidade no sistema dominante e, sobretudo, uma energia adicional para ser e estar inserido. É uma luta secular contra a exclusão territorial, social e econômica.

CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

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

– A questão do desconhecimento da população brasileira no que se refere ao continente africano é um entrave para uma

perspectiva real de democracia racial no país. Não podemos perder de vista que entre os principais obstáculos criados pelo sistema à inserção da população de matriz africana na sociedade brasileira, está a inferiorização desta no ensino. Esse contexto somente poderá mudar com uma política educacional mais agressiva e com o foco direcionado para desmistificar o continente africano para a população do Brasil. O brasileiro não pode mais ficar achando que a África é um país; nem tão pouco achar que somente existem doenças; seres humanos e culturas primitivas; espaços para safári e animais exóticos etc. O dano principal dessa informação errônea é auxiliar a manutenção de uma população preconceituosa às referências africanas e ser feita uma associação imediata aos afro-brasileiros e afro-brasileiras. Este é um ponto estrutural para um processo de mudança, em que o ser humano brasileiro de ascendência africana seja, de fato, mais respeitado no sistema. Uma parte grande do problema continua sendo a desinformação, ou seja, a posição da África, geralmente um dos últimos continentes nos compêndios escolares e oficiais, precisa ser alterada;

– Outro ponto estrutural, ainda dirigido ao setor decisório do país, se refere à criação das condições necessárias para a realização de um censo demográfico mais realista e que retrate melhor a diversidade étnica brasileira. Este tema é complexo, porque significa mudar os métodos de aferição da população e, por con-

seguinte, a possibilidade de registro oficial de um “Brasil africano” até então sem evidência. Acreditamos, caso exista prioridade política, que ainda é possível uma revisão dos procedimentos metodológicos dos censos demográficos oficiais, que poderia incorporar os avanços já conquistados nas centenas de experiências de censos étnicos escolares já realizados por professores e diretores de escolas da nação. Um componente estrutural neste processo são os programas educacionais de conscientização e esclarecimento das matrizes étnicas de formação e sustentação do Brasil;

– É importante não perder de vista que vivemos o momento histórico de redefinição de uma identidade no país para os afro-brasileiros. Esse processo de inclusão social constitui um desafio para as duas partes: um Brasil “maquiado de Europa” que está sendo pressionado para mudar, para incluir, para reconhecer cidadanias e direitos históricos de outras matrizes culturais e étnicas e, do outro lado, a “África brasileira”, secularmente excluída, aflorando os seus conflitos internos, buscando formas eficazes de diálogo com o sistema e com o desafio de minorar o “medo” do “Brasil europeu” de que não vamos lhe tomar o Brasil. Podemos conviver com menos hipocrisia, mais respeito pelas diferenças e equilíbrio socioeconômico!

– Acreditamos no processo educacional como um elemento de transformação e de reconstrução dos conteúdos e informa-

ções errôneas, assim como a visibilidade na sociedade civil, como ferramentas para ampliação do conhecimento e para minorar o preconceito. Nesse sentido, algumas atividades itinerantes, como a exposição cartográfica: *A África, o Brasil e os territórios dos quilombos* e a oficina temática: *Matrizes africanas do território brasileiro*, são eventos educacionais que têm buscado uma maior visibilidade espacial junto aos educadores e estudantes, para essas questões geográficas estruturais da formação étnica do país. Outro segmento importante são as publicações com toda a documentação cartográfica e historiográfica das comunidades quilombolas (2000, 2005, 2006 e 2009) e os volumes da Coleção África-Brasil: Cartografia para o Ensino-Aprendizagem (2005 e 2007), que constituem um conjunto de vários mapas temáticos para auxiliar o professor a transmitir informações sobre a geografia da África e a geografia afro-brasileira. Outras informações do Projeto Geografia Afro-Brasileira e desses produtos podem ser acessadas no site: www.unb.br/ih/ciga

– Tomamos como premissa que as informações por si só não significam conhecimento. Entretanto, elas nos revelam que com o auxílio da ciência e da tecnologia, temos condições de colaborar na modificação das políticas pontuais e superficiais a fim de subsidiar a adoção de medidas concretas para alteração, de forma estrutural, das situações das populações do “Brasil africano”.

Agradeço a equipe técnica do Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica da UnB pelo apoio na construção da documentação cartográfica e o profissionalismo na condução dos trabalhos desenvolvidos. A Bija, Izabella, Tomás e Victor dos Anjos, pelas presenças. Agradeço a todos os anjos que me ajudam e a todos os orixás africanos.

Recebido em 24/4/2009
Aprovado em 20/5/2009

Este artigo é parte das Conferências: Matrizes Africanas do Território Brasileiro, promovidas pelas embaixadas do Brasil na República Democrática do Congo (Kinshasa) e em Angola (Luanda), realizadas em parceria com a Universidade de Brasília e o Museu Real da África Central (Bélgica), em julho e agosto de 2008.

Magdalena Almeida

Licenciada, Bacharel e Mestre em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Professora assistente da Universidade de Pernambuco (UPE). Doutoranda em Educação pela UERJ.

Conselheira do Conselho Municipal de Política Cultural do Recife.

Samba de Coco é Brincadeira e Arte

Samba de coco é brincadeira e arte é uma reflexão sobre esta expressão como patrimônio cultural étnico brasileiro. Trata de comunidades brincantes de samba de coco, aqui trazidas com a expectativa de identificar características da manifestação,

expressão de artistas, chamados populares, ligados à música, à dança e à literatura encarnada nas letras de canções, cujo conteúdo é repassado principalmente através da oralidade.

Palavras-chave: afro-descendência; cultura afro-brasileira; patrimônio cultural imaterial; samba de coco.



Samba de coco is play and art is a reflection about this expression as Brazilian ethnic heritage. These are communities of samba de coco players, brought here with the expectation of identifying characteristics of

manifestation, expression of artists, called popular, related to music, dance and literature to incarnate the lyrics of songs, which are allocated mainly through the oral.

Keywords: african descent; culture afro-brazilian, cultural imaterial patrimony, samba de coco.

A concepção deste *Samba de coco é brincadeira e arte* orientou-se pelo conceito da manifestação, origens, memórias, atualidade e formas como se encontra o samba de coco nos espaços visitados, observando possíveis relações entre as

expressões, a sociedade e a natureza, no espaço em que transitam as comunidades praticantes da brincadeira. Trata-se de uma manifestação artística que se rege pela predominância histórica do conceito de negritude, qualquer que tenha sido seu período origi-

nal, embora nem sempre esta ideia seja proclamada.

Falar desta manifestação cultural significa tratar de expressão artística que, enraizada em origens diversas, muitas vezes desconhecidas, torna o cotidiano de alguns grupos de cidadãos mais alegre, mais representativo da sua capacidade de criar, inventar e buscar alternativas para uma vida mais feliz.

Pernambuco é um estado brasileiro, como muitos, herdeiro de múltiplas nacionalidades e influências étnicas. A multiplicidade na formação desta unidade da federação e, talvez, certa feminilidade que abriga, a fez fértil em muitas áreas. Esta feminilidade até se esconde pelos nomes das regiões, quase todos no masculino: litoral, agreste, sertão; a zona da mata é minoria que canaliza feminilidade pelo nome. Na produção cultural, essa riqueza ganha visibilidade e diz a que veio, protestando, resistindo, buscando inclusão e fazendo arte. Esta arte se materializa pelo que há de concreto nos objetos produzidos ou é, simplesmente, modo de fazer, como prática e aprendizado.

É difícil escrever sobre o samba de coco. Uma coisa é trabalhar a expressão, por meio destas palavras, como um todo. Outra é fragmentar este modo de dizer da manifestação: ela é samba. De coco.

Pensar de modo fragmentado a palavra samba certamente remete à imagem de uma manifestação tomada como característica da cultura brasileira, que se desdobra minimamente em escola ou bloco de samba, no samba-enredo como canção, e é mais evidenciada durante o carnaval.

O samba brasileiro é paulistano, carioca, ou pernambucano, de Petrolina? À parte a discussão sobre as origens geográficas do samba, consideremos que é uma forma de expressão que pode ter servido como brincadeira e hoje se caracteriza como espetáculo nacional.

Tratemos o samba a partir do conceito oferecido por Mário Souto Maior: “é baile popular nas cidades e na zona rural, sinônimo de função, pagode, fobó, arrasta-pé, balançar-o-esqueleto, balança-flandre. A palavra samba vem de semba e significa umbigada na língua dos escravos de Luanda que aqui chegaram”.¹

É, portanto, manifestação plural. Não se apresenta de uma única forma. Nem poderia. A palavra samba nomeia muitas manifestações chamadas populares que envolvem poesia, música e dança. Este é o eixo comum a todas. Contudo, há uma multiplicidade no desdobramento das expressões às quais se dá o nome samba, cujas características (e até os próprios nomes) seria impossível elencar na totalidade. Se considerarmos apenas a etimologia da palavra samba e aceitarmos a definição de que ela deriva da umbigada, dita semba, de Luanda, como

sugere Souto Maior e, ainda, se nos limitarmos por este alinhamento, excluiremos o nosso samba de coco. Em algumas comunidades, o samba aparece com a umbigada como parte da brincadeira. A umbigada é um passo da dança que se mostra como gesto em que, durante a dança, os pares (ou os indivíduos) saltam, de um ao outro lado, insinuando o toque de abdomes, com a projeção do quadril para a sua frente, por um pequeno salto na direção do outro, simulando um impacto. Nas comunidades Sítio Atoleiros e do Castainho, no agreste de Pernambuco, esta modalidade não foi testemunhada.

Passemos ao coco.

Fruto gerado por planta a que se atribui origem sul-asiática, indiana ou africana, com característica de palmeira. Esse fruto pode ter sua polpa considerada, numa visão bem particular, uma grande amêndoa. Consumido verde, oferece água saborosa, refrescante ou uma polpa gelatinosa, por muitos chamada lama ou laminha. Amadurecido, o fruto se oferece como importante ingrediente para a culinária, ao ser liquidificado, depois de ralada a polpa madura e extraído o caldo com água quente, espremido e transformado no chamado leite de coco. Ralada, a polpa madura também se presta como matéria-prima para doces mais ou menos elaborados, como o quindim e a cocada.

A casca, dura, transformada, é tratada como suporte para alimentos ou como arte: aparece como artesanato, como

adorno ou em semijóias, emoldurada por prata ou como moldura de materiais menos valorizados. A palha, entremeios, cipós e talos da planta, além do próprio fruto das palmeiras, desidratado, chamado seco, também são usados em utilitários, que podem compor a decoração de



Luminária cuja base é o coco seco e o entremeio do coqueiro

ambientes menos convencionais: luminárias, cobertas para alimentos, flores ornamentais, grupos estofados.

Que relação se pode estabelecer entre o fruto e seus derivados, tratando como derivada do fruto também a brincadeira do coco? O fruto está presente principalmente no litoral do Nordeste, mas é plantado no agreste em pequena escala. É produzido e comercializado, de modo geral, em toda a região. Presta-se, atualmente, como matéria-prima, à fabricação de muitos produtos, ou seja, garante o sustento de muitos criadores de bens materiais. Esse mesmo fruto povoa o imaginário das populações nordestinas, ocupando um espaço que extrapola o lugar da produção material. O relato de um espaço visitado, no dizer de Michel de Certeau,² é a narração de *um lugar praticado*, que oferece possibilidades de cri-

ação e de relação com o presente. Os bens materiais produzidos pelos artistas do coco são uma relação com o lugar social onde se encontram, são uma forma de garantir sobrevivência num universo cujo mercado tende a valorizar o que é considerado local e regional, numa definição de fronteiras de identidades, nem sempre necessária às relações humanas, configurando-se como importante meio de sobrevivência financeira. Práticas culturais, evidenciadas nas festas, como os sambas de coco, também o são, mas suas representações vão além disso, pois parecem ser variantes de memórias e rituais.

Do ponto de vista da memória, vemos a manifestação do coco como uma das partes de um quadro social e cultural específico, nos quais os sujeitos a ela vinculados constroem



Cinzeiro produzido com a casca do coco seco

e reconstroem lembranças. No interior desse quadro, a memória é um acontecimento em movimento (...). (...) compreendemos o coco, enquanto manifestação da memória de pessoas que, situadas em um contexto cultural específico, criam e fomentam múltiplos sentidos e significados para a comunidade.⁵

Considerada a memória nesta perspectiva, cumpre pensar a festa como ritual. Qualificá-la como ritual ajudará a percebê-la como o lugar de lembrança e de esquecimento: como lugar de escolhas e espaço de convivência, onde o encontro da comunidade acontece, dando lugar à alegria, que parece ser mais do que o dançar ou cantar: é uma celebração à própria existência. Como negar esta suposição, se na comunidade Sítio Atoleiros sambar o coco acontece em qualquer situação – celebrando a colheita, um casamento, uma visita, uma alegria ou uma tristeza, com vários tipos de danças e canções?

Ciranda, cirandinha...

Vamos todos cirandar

Vamos dar a meia volta

Volta e meia vamos dar

E depois da volta dada

Cavaleiro troca o par

É assim que se canta a ciranda na comunidade Sítio Atoleiros, pertencente ao município de Caetés, no agreste de

Pernambuco, a uma hora de carro, partindo de Garanhuns: ao ritmo da ciranda, cirandinha, canção de domínio público, também cantada em brincadeiras de roda. Em Atoleiros, essa brincadeira inicia-se com o alinhamento dos pares: homem com mulher, mulher com menino, menina com menino, mulher com mulher... Quando a cantiga começa, os pares rodam e vão sendo trocados, num movimento circular, que só termina quando alguém cansa.

A ciranda, no Sítio Atoleiros, difere da ciranda de praia, mais conhecida. No agreste ou na praia, todos os presentes participam da brincadeira, só depende da vontade de cada um. Ambas são danças circulares, que apresentam desenhos diferenciados. Para as duas danças, forma-se uma grande roda, o som é harmonioso, ritmado por uma caixa ou tarol. Na ciranda de praia, os participantes, de mãos dadas, giram em redor do eixo da roda, entrando e saindo em sua direção, dando, cada um, um e meio passo à frente, um e meio passo atrás, garantindo um giro malemolente de toda a roda, enquanto durar a cantiga, avançando e recuando para o centro do eixo, no círculo desenhado, que gira infinitamente. Os tamancos de madeira podem garantir a percussão, pela pisada. A ciranda do agreste, que Seu Manoel, do Samba de Coco Santa Luzia, disse ser a verdadeira, reúne os pares, células que giram em torno de seu próprio eixo: apenas os pares se dão as mãos, até o momento da troca

dos parceiros, quando continua o giro em redor do eixo da grande roda, num movimento circular que parece interminável. É uma das formas da dança de parelha, conhecida como de *pareia*.

No samba de coco da comunidade de Atoleiros tem reisado, dança do lenço e ciranda. Todas num mesmo encontro, numa mesma noite, numa apresentação que se inicia pelo reisado, mais formal (porque ensaiado), prossegue com a dança do lenço, que lembra uma cena da quadrilha junina, e a ciranda. Todos brincam. A noite termina com o samba, uma alegre confusão de pares que giram pelo terreiro ou pelo salão, num estimulante puxar recíproco de braços, que culmina com a pisada forte no chão, pelos pares: um na lateral do outro, na parte exterior à dupla, acompanhando o ritmo da canção, cantada sem improviso, pelos presentes.⁴ O homem se calça com sapato de solado de couro: garante percussão no concreto do chão, dizem os brincantes. Inorro na descrição das danças, o que não é dançá-las, evidentemente. Por isso, um equívoco quanto ao número de passos ou desenho da coreografia é uma possibilidade, que corre por conta da inaptidão da autora para os desígnios da arte.

Atoleiros é uma comunidade rural que não dispõe de todos os instrumentos para fazer o samba: a caixa está na casa de um, o triângulo na casa do outro; o ganzá, quem sabe onde? O cavaquinho era o

único que estava à mão, com cordas dispostas para canhoto, como me disse Michele Noronha, querida aluna de história. Chegamos no final da tarde, tomamos café com pamonha salgada e doce, feita do milho plantado e colhido na comunidade, por eles mesmos.

– *Vamos entrar*, nos esperava Fátima.

Estávamos na propriedade do seu pai, Seu Luís Gonzaga.

– *Vamos entrar pra dentro*, convidou seu Luís com um sorriso, para a gente entrar na sua casa. O samba não podia ser no terreiro da casa, havia gente doente. Era a irmã de dona Margarida, esposa de Seu Luís. Os dois tinham passado o dia em Caetés, *por isso* – ela se desculpava – *não nos tinham preparado nada*. Como não? Pamonha não seria uma iguaria trabalhosa o suficiente? Tudo era muito bonito, simples e limpo. Do atoleiro que dá nome à comunidade, vimos duas poças, logo na entrada. Foi setembro, dia oito, de 2006. As chuvas já diminuíram. À noitinha, fomos ao açude, esperando pela lua, que nasceria cheia aquela noite. Vimos insetos iluminarem-se no chão, como muitas e pequenas luzes que piscavam. Seria vagalume, supunha minha capacidade de memória e observação, mas era uma lagarta com a mesma luminosidade do vagalume, me disseram. Fomos buscar Seu Isaías, um dos artistas.

O samba foi para a praça não construída. Ao lado da Igreja de Santa Luzia, estava

a Escola Municipal Manoel Izidório, muito organizada: a diretora teria autorizado fazer o samba nas dependências do prédio. O Samba de Coco Santa Luzia começou a tocar, pelas mãos de três artistas – seriam mestres, numa acepção convencionada – Isaías, Luís e Manoel. Iniciada a brincadeira, tinha pouca gente no salão. Seu Manoel reclamou: – *tem pouca gente!* Mas dançava o reisado, era o mais animado e sorridente. Seu Luís, muito sério, tocava o cavaquinho. A certa altura, já havia quem puxasse a cantiga. E a brincadeira começou, sambamos o coco, aos pares, numa dança vigorosa que se confunde com a mazurca,⁵ que eles também sabem que dançam, pois, ao descrever o samba, dizem que vão mazurcando. Mazurcar seria o ato de percutir com os pés sobre o chão, pisan-

do forte, para extrair da pisada uma batida possante. Os indivíduos, frente a frente, formam os pares; um puxa o outro pelo braço, os dois levam a dança que gira desordenada pelo salão, os pés fazem a percussão, por isso o chão tem que ser de cimento. Não percebi sensualidade intencional, só brincadeira. Não percebi hostilidades, só o desejo, em todos os presentes, de receber bem as visitas e mostrar sua arte.⁶

Hoje o Samba de Coco Santa Luzia dispõe de seus instrumentos, graças à intervenção da Prefeitura de Caetés, que os financiou para a comunidade.

O samba é de coco!

A tentativa de estabelecer uma relação



Praça onde se localiza a Igreja de Santa Luzia. Sítio Atoleiros, Caetés (PE)

entre as palavras samba, coco e a expressão de uma brincadeira que se faz arte em comunidades da periferia urbana ou rural, muitas delas representantes de um ideal de remanescência quilombola ou de uma aspiração ao sagrado, faz dizer o samba de coco como coisa de negro. Faz dizer também de pluralidade e imprecisões.

Na história do Brasil, falar do povo negro significa lembrar escravização e escravidão. Dois conceitos próximos, diferenciados pelos sentimentos que podem envolver. Se o sentimento pode ser percebido pela capacidade de rir, chorar, dançar ou cantar, ele pode ser a expressão da capacidade humana de reação, rejeição e resistência a uma situação indesejada, mais forte, que subordina, ainda que a contragosto. Daí a possibilidade de diferenciar escravizado (tornado cativo) de escravo (indivíduo transformado em mão de obra, como propriedade privada, para fins econômicos). Por mais tênue que pareça esta diferença, ela encontra sua referência principal na força interior que move cada indivíduo e que o faz recorrer a diversas ações que o libertem de uma vida sem sentido. Escravizado, vítima da escravidão, o povo negro no Brasil viu-se obrigado a criar alternativas para superar as forças socioeconômicas que o tornou subordinado a um estado em que a humanização não estivera presente. Tratado como coisa até o processo abolicionista do século XIX e como estorvo a partir de então, o negro brasilei-

ro procurou também na magia e no encantamento uma forma de reação. Entretanto, magia e encantamento se traduziram de modo especial nas manifestações culturais, representadas pela religiosidade, pelo ritmo dos tambores, pela força da expressão tornada coletiva e pública.

E o público, aqui, é o coco.

Mas o samba de coco acontece numa comunidade de população negra pelas suas qualidades étnicas ou aconteceria em outra comunidade, independente de sua origem ou de seus referenciais de raça?

Raça, espiritualidade, música, poesia, métrica, coreografia: elementos que os estudiosos utilizam numa tentativa de explicar esta manifestação que pode, simplesmente, ser chamada brincadeira que se faz arte.

A etnomusicóloga Dinara Helena Pessoa arrisca identificar uma origem para o coco, com a qual concordam muitos folcloristas:

O coco é dança e poesia popular cantada do Nordeste brasileiro e o negro foi o responsável pela sua criação. Acompanhava a jornada dos escravos na colheita dos frutos dos coqueirais, dando ao trabalho uma cadência rítmica. De canto de trabalho, foi incorporado ao lazer e às festividades diversas, passando a ser dançado, também, nos salões aristocráticos do Brasil colonial.⁷

O debate sobre as diferentes formas de apresentação do coco e suas caracterizações, dimensiona parte da sua complexidade: “o que observamos é que as variações do folgado ocorrem pelas mudanças de nomenclatura de uma região para outra, por algum aspecto da dança e, principalmente, pela diferença na métrica dos versos que são cantados”.⁸

Ao buscar um conceito de coco, Ignez Ayala anota considerações de Mário de Andrade, que diz

antes de mais nada convém notar que como todas as nossas formas populares de conjunto das artes do tempo, isto é cantos orquestricos em que a música, a poesia e a dança vivem intimamente ligadas, o coco anda por aí dando nome pra muita coisa distinta. Pelo emprego popular da palavra é meio difícil a gente saber o que é coco bem. O mesmo se dá com “moda”, “samba”, “maxixe”, “tango”, “catira” ou “cateretê”, “martelo”, “embolada” e outras. (...). Coco também é uma palavra vaga assim, e mais ou menos chega a se confundir com toada e moda, isto é, designa um canto de caráter extraurbano. Pelo menos me afirmou um dos meus colaboradores que muita toada é chamada de coco.⁹

A considerar o testemunho da pesquisadora, que investiga a brincadeira do samba de coco no estado da Paraíba, estamos diante de uma manifestação difícil de ser conceituada com precisão:

samba e cocos se confundem! Este talvez seja mais um ponto para demonstrar a dificuldade de analisar, em parâmetros racionalistas, uma manifestação artística que ocorre distante dos grandes centros de produção do conhecimento. Ayala, em texto de 1999, designa o coco como manifestação extraurbana, mas atualmente ele aparece também em cidades da região metropolitana do Recife. Os municípios de Olinda, com a Sambada de Coco do Guadalupe (toda noite do primeiro sábado de cada mês),¹⁰ e de Camaragibe, com a Sambada da Laia (noite do segundo sábado do mês), agregam um público que brinca o coco, com entrada franqueada. O coco aparece ainda como espetáculo de grupos ditos populares, na pauta de eventos públicos urbanos, em Pernambuco, com periodicidade menos regular, como é o caso do Coco Raízes de Arcoverde, do agreste de Pernambuco. Embora atribuída, como prática, ao período junino, a brincadeira do samba de coco acontece em qualquer época do ano.

Em entrevista realizada no intervalo de atividades de uma oficina do Festival de Inverno de Garanhuns, em 24 de julho de 2009, Mãe Beth de Oxum falou sobre a Sambada de Coco do Guadalupe, situada no bairro do Amaro Branco, em Olinda. Ela diz: “eu coloco duas mil pessoas pra dançar no ritmo do coco, uma vez por mês, na minha casa”. Diferente das manifestações do samba de coco no

agreste, predominante no ambiente rural, a casa de Mãe Beth de Oxum é local de muitas atividades, todas vinculadas à brincadeira que serve como espaço para as práticas relacionadas à Jurema Sagrada. Entre as atividades festivas e as oficinas de formação para os ritmos percursivos e a dança, a prática religiosa fundamenta o funcionamento da casa. Tanto é assim que se anuncia no blog da comunidade, homenagem à Jurema Sagrada: “Principal referência da religiosidade de matriz afro-indígena, traz a árvore sagrada, as sementes, as cidades da jurema, e com muito axé, nos remete aos espíritos ancestrais brasileiros. (...). É ainda um culto que unifica no Nordeste a vida e a resistência cultural dos povos indígenas e negros, se rebelando contra a escravidão e o extermínio”.¹¹

A perspectiva histórica e de preservação patrimonial se expressa em todas as ati-

vidades da casa de Beth. O coco de umbigadinho representa o propósito preservacionista, especialmente quando trabalha o coco como forma de conhecimento a ser parte da vida dos mais jovens da comunidade. Outras atividades de formação são identificadas pelas apresentações do Cine Macaíba, por exemplo: em junho de 2009, a sambada iniciou-se com exibição de documentário de oitenta minutos, intitulado *O coco, a roda, o pneu e o farol*, de Mariana Brennand Fortes. Mas a sambada não representa só alegria, pois encontra reação dos vizinhos, insatisfeitos com o movimento promovido pela casa, mensalmente. Em janeiro de 2009, uma ação policial caracterizou o protesto de uma parcela da vizinhança contra as práticas da Sambada de Coco do Guadalupe: enquanto se fazia a passagem de som, viaturas e agentes policiais apresentaram denúncia de inadequação de horário para



Casal brinca a Dança do Lenço do Samba de Coco Santa Luzia. Sítio Caetés (PE)

a sambada, anunciando e efetivando o recolhimento da aparelhagem de som e dos instrumentos da brincadeira.¹²

Em Atoleiros, o samba de coco contém outras danças. No Guadalupe, abriga religiosidade. No Sítio Castainho, localizado na periferia do município de Garanhuns, o samba de coco está contido na banda de pífanos. A Banda Folclore Verde do Castainho é liderada por Zé Romão e João Faustino, letristas e puxadores do coco. Não há um grupo de dançarinos que acompanhe a banda nas apresentações realizadas fora da comunidade. Nestas apresentações da banda de pífanos é que o

coco acontece: “quando eu tô cantando o samba de coco pra mim eu tô fazendo o maior trabalho na minha vida, quando eu tô cantando o samba de coco, e abre todo espaço pra eu cantar, animando o coco e o coco me animando, cantando junto comigo, eu tenho o maior prazer de fazer esse trabalho”.¹³

Com a cantoria, o mestre se anima e é animado, é cantor e encantado. Talvez haja uma relação entre esta fala e um traço que faz parte do perfil da comunidade – a capacidade de acolher quem chega:

Se a comunidade não acolher as pessoas, elas não vão querer o melhor



Xilogravura Banda de pífanos

para nós. Temos que acolher as pessoas que vão nos ajudar. Temos que fazer de tudo para acolher bem a todos, o que infelizmente não acontece em todas as comunidades.¹⁴

Tem vez que a gente vai tocar assim num terço novenado, a gente começa de seis pra meia-noite, a gente já ganhou aqueles 20, 30 conto, às vezes chega uma pessoa: – bora pra minha casa, vai tocar lá um, no meu quintal, a gente tomar uma cana, quando chegar lá, me dá 20, dá 30, e agrada a um aí a outro, então a gente vamo fazendo a vida da gente.¹⁵

No Castainho, referir-se ao samba de coco significa tratar da Banda Folclore Verde do Castainho. Banda de pífanos, a Folclore Verde faz apresentações na comunidade e em eventos promovidos em diversas localidades, especialmente durante o Festival de Inverno de Garanhuns, no chamado Palco Cultura Popular. Ao som do pífano, instrumento de sopro semelhante a uma flauta, que pode ser fabricado do bambu, o som da banda se completa pela percussão feita por um ganzá, um surdo, zabumba, caixa e pratos, além do vocal dos dois cantadores, José (Zé) Romão e João Faustino. Zé Romão diz:

naquela época era um berimbau, chamava berimbau, de arame, de cipó, botava assim e dava todo tom, e eu ia dançar, passar a noite todinha dançando era o maior prazer que a gente tinha na vida da gente e hoje você

vê, é violão, é viola, é guitarra, sei lá, é tanta coisa que a gente recorda do tempo passado mas não imita de maneira nenhuma. (...). O samba de coco, a gente criou aqui um grupo, eu e um primo meu, nós arrumemo, tinha minha irmã, essa que mora aqui em frente, eu cantava mais ela. (...). É Maria Quitéria Faustino. Eu cantava com ela, ela nova, eu novo, a gente saía convidado pra cantar nas casa, faz aqueles almoço, aí botava uma bebida, a gente ia cantar, e lá a gente criava o samba de coco, era quatro, cinco parecia e a gente botava um pouco de milho ou feijão dentro de um bule, tampava o bule e fazia um ganzá, aí começava a cantar aqueles coco, né. E adepois ela se casou, eu fiquei sozinho, adepois comecei a tocar pífano mais ele (referindo-se a João Faustino, presente à entrevista), adepois eu entrei mais um primo meu, que mora na cidade, aí nós ficuemo no coco, no coco, no coco...¹⁶

As letras das canções são um dos elementos mais intrigantes na música do coco. Reveladas pela musicalidade do samba de coco, na Folclore Verde ganham ritmo de coco e traduzem ideais, ao mesmo tempo de inclusão no mundo do conhecimento e de narrativas do cotidiano, mescladas com um imaginário ora fantástico, ora saudosista. Com forte referencial na oralidade, elas podem ser incluídas na categoria de escrita funcional. O texto das canções, muitas vezes

transposto de canções de domínio público, frequentemente é apresentado de forma diversa da pretensamente original. Apesar dessa diferenciação, não há o improvisado das emboladas, mas uma prévia construção, no caso de Zé Romão e João Faustino, registrada pelo segundo, em seu caderno de composições, mas elaborada em parceria com o irmão, que não lê ou escreve.

*ABC*¹⁷

Vou ler

Meu abc

Pro povo compreender

A nova rima deste ano

Seu Ataíde pela rima

Entra pra cá! Balo

Entra pra cá!

Ele saiu bem cedo

Foi, entra pra cá!

Chega homem

Seu Ataíde pela rima

Do seu pai

Peço que não me atrapalhe

Que eu sou de Maragogi

Não sou daqui nem

Também sou de Alagoas

Mas faço pisada boa

Porque sei me garantir

Lê, Engenho Novo Uricuri

Pedra Redonda

Pro povo daquela zona

Trabalha no alugado

No alugado trabalha pra se
manter

E agora vou lhe dizer

Que eu sou de Mageduardo

Escrita funcional porque atende ao objetivo de comunicar. Rima, leitura, pisada: a canção intitulada *ABC* traz no título o imperativo código para leitura e, no corpo do texto, o convite para a dança de quem não tem emprego, mas tem trabalho, aqui denominado *alugado*, uma forma de contrato que se pode associar à empreitada ou contrato temporário para cumprimento de uma tarefa específica. “Pela rima do seu pai / peço que não me atrapalhe” é a invocação da rima paterna sacralizada por quem se garante como animador da festa. Sentidos explícitos nem sempre são possíveis: ser de Maragogi ou de Mageduardo, não importa, é necessário apenas aceitar o convite para entrar na brincadeira depois de um dia longo de trabalho, sem maiores pretensões, se não o próprio brincar, que o letrista registra, atento à codificação formal da leitura, representada pelas três primeiras letras do alfabeto, e à necessidade de reunir a comunidade, em encontro festivo.

Do convite ao trabalho para o informe da vadiagem ou de outros tipos de brincadeira, que parecem se referir ao amor: um amor carinhoso que protege a mulher, ou pelo menos considera que sim.

Não vem ao caso analisar as fronteiras entre o masculino e o feminino, mas observar o sentir demonstrado pela pretendida proteção à mulher, como objeto de uma paixão. A ela, cabe o delicado trabalho da cozinha, o manuseio dos condimentos, nunca o trabalho braçal: uma forma que o autor considera de proteger a amada, pelas aptidões que nela enxerga. Na canção *Eu vou vadiar*, João Faustino protege a fêmea do “seviço de alugado / foisse e machado / mulher não pode pegar”. Ao longo da sua escrita, demonstra o limite do domínio sobre a escrita formal e suas regras gramaticais, mas recorre a ela como forma de registro e sistematização do seu pensar, reflexo de seu próprio contexto e condição de vida.

Eu vou vadiar

Mamãe, papai eu vou vadiar

(bis)¹⁸

Mulher não pode

Com seviço de alugado

Foisse e machado

Mulher não pode pegar

Mulher só pode com seviço
da conzinha

Arroz carne e galinha

Sebola tempeiro e sal

Pra variar eu ti digo meu
irmão

Pra cantar coco na puchada
do rojão José e João

Elis canto o que quizé

O carinho por mulher

Tá dentro do coração.

Compositor João Faustino de Lima

Garanhuns, 15/5/2000

Eu vou vadiar está subscrita por João Faustino de Lima no caderno em que registra canções. “Pra cantar coco na puchada do rojão José e João” são os puxadores e os letristas. Cada canção é registrada em uma ou duas páginas e cada quadra pode ser composta por três a cinco linhas. As páginas, cada uma, ao final, são datadas e assinadas pelo autor, que se intitula compositor João Faustino. Não foi esclarecido se a palavra *compositor* refere-se à atividade que o autor acredita exercer ou à composição da canção transcrita. Essa dupla possibilidade se dá em função de que João Faustino declara que algumas canções são de autoria compartilhada com José Romão ou de domínio público.

A luta do conhecimento é desalojar uma visão para construir outra, utilizando a linguagem como meio para modelar o imaginário. Este se estabelece dentro das relações, inclusive pela linguagem, pelas significações, representações e instituições. Para Castoriadis,¹⁹ tudo o que existe é o que entra no nosso universo de representações: as criações, interpretações, observações, podem ser incorporadas historicamente. Resta saber como isso se dá. Benjamim²⁰ diria que a repe-

tição é um importante contributo neste sentido. Especialmente quando ela se constitui brincadeira.

O indivíduo é sujeito sempre ligado ao instituído socialmente, caracterizado por normas, valores, pela linguagem. A criação, no entanto, é a essência da história, que só se realiza nas relações, no conjunto social, que se constitui o próprio imaginário. A essência, diferentemente da visão tradicional, que sugere uma origem nuclear fixa, possui um núcleo mutável que propicia a criação. Criação não é indeterminação; é estar aberto a

novas possibilidades. É, portanto, posição de novas determinações. A criação reside na imaginação, utiliza os elementos que já havia, sob uma nova forma, de onde emerge o novo.

O samba de coco não é novo, não é único, mas se renova e recria. É produto de observação e de reflexão histórica. Sem registro escrito por quem o trata como brincadeira, pode ser resistência, inclusão e arte. Certamente frutos de criação humana. A mesma criação que distingue e mescla, que limita e amplia, que trabalha, brinca e faz, da brincadeira, arte.

N O T A S

1. SOUTO MAIOR, Mário. *Dicionário de conceitos para estudantes: letra S*. Disponível em http://www.soutomaior.eti.br/mario/paginas/dic_s.htm. Acesso em: 23 jun. 2009.
2. CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 201-202.
3. SOBRINHO, Paulo Fernandes Rosa. *Sentidos e sonoridades múltiplas na música do coco do Recife e região metropolitana*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, p. 82-83.
4. Arrisco afirmar que não há improviso, em função da criação prévia das canções. Mas considero contraditório acreditar que uma manifestação oral não enverede pelo improviso, em noite de festa, quando todos estão inebriados pela brincadeira.
5. A mazurca é uma dança que a literatura aponta com origem nos Pampas, onde os dançantes se apresentam aos pares, como se valsando, galopeando ou sapateando, conforme a região. A Mazurca Pé Quente, do Alto do Moura, em Caruaru, garante que a mazurca é coco! Ao entrevistar os integrantes do grupo, que se apresentou no Palco Cultura Popular do Festival de Inverno de Garanhuns, em 23 de julho de 2009, a afirmação é geral: mazurca e coco não apenas se assemelham: são iguais!

6. Este tópico traz memória da autora sobre visita ao Sítio Atoleiros, município de Caetés, Pernambuco. Participaram da visita que deu origem a esta análise, em 8 de setembro de 2006, Mauro Santoro, historiador; Danielle Lins, Juvenal Barbosa e Michele Noronha, graduados em história pela Universidade de Pernambuco, em Garanhuns; Caio Santoro, então graduando em ciências sociais, pela Universidade Federal de Pernambuco, no Recife. Colaboraram com a pesquisa de dados qualitativos sobre o Sítio Atoleiros, o professor José Célio Santos Cavalcanti e, com especial dedicação, Michele Noronha. Esta memória é fragmento de apresentação do XIV Ciclo de Estudos sobre o Imaginário – Dimensões Históricas da Natureza – Congresso Internacional, no Fórum Temático Arte e Educação: Dimensões Imaginárias da Natureza, promovido pela UFPE, em outubro de 2006.
7. PESSOA, Dinara Helena. Música: o som das festas tradicionais. *Jornal do Commercio*, encarte Pernambuco Imortal III, Recife, v. 10, p. 112, 2001.
8. AZOUBEL, Roberto. Nossos ritmos e o imaginário coletivo. In: BORBA, Alfredo et al. *Brincantes*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000, p. 104.
9. AYALA, Maria Ignez Novaes. Os cocos: uma manifestação cultural em três momentos do século XX. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 13, n. 35, p. 231-253, jan./abr. 1999. Disponível em www.scielo.br. Acesso em: 5 abr. 2008.
10. A Sambada de Coco do Guadalupe, situada no largo do Amparo, em Olinda, Ponto de Cultura Coco de Umbigada, é entidade de formação cultural e possui seu próprio blog: <http://sambadadecoco.blogspot.com>.
11. Disponível em <http://sambadadecoco.blogspot.com>. Acesso em: 29 jul. 2009.
12. Conforme mensagem encaminhada ao ciranda_grupo_de_estudos@yahoo.com.br, em nome de Dani Bastos, de 11 de fevereiro de 2009.
13. Depoimento de José Romão de Lima, coquista da Banda Folclore Verde do Castainho. Cedido à autora, acompanhado por Fernanda Alves Lima e João Faustino de Lima, em Garanhuns, 6 de março de 2008.
14. Depoimento de José Carlos Silva, liderança do Sítio Castainho, comunidade que se diz remanescente de quilombo, em Garanhuns. Cedido ao então graduando em história, Gustavo Siqueira Araújo, durante o Festival de Inverno de Garanhuns, em 15 de julho de 2004.
15. Idem para depoimento de José Romão de Lima.
16. Idem.
17. ABC foi transcrita por Fernanda Lima, durante a pesquisa do NESC, e *Apanha coco*, do vocal gravado no CD da Banda Folclore Verde do Castainho.
18. Versos transcritos do caderno de João Faustino de Lima. Respeitou-se a grafia utilizada pelo autor.
19. CASTORIADIS, Cornelius. As significações imaginárias. In: ESCOBAR, Enrique; GONDICAS, Myrto; VERNAY, Pascal (orgs.). *Uma sociedade à deriva: entrevistas e debates, 1974-1997*. Aparecida (SP): Idéias e Letras, 2006, p. 63-89.
20. BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Recebido em 29/6/2009

Aprovado em 30/7/2009

Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO)

Lívio Sansone

Mestre e doutor em antropologia pela Universidade de Amsterdam. Professor adjunto de antropologia na Universidade Federal da Bahia e pesquisador do CEAO da FFCH/UFBA onde coordena o programa Fábrica de Ideias.



O Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) é um órgão da Universidade Federal da Bahia, criado em 1959, época em que a África procurava se libertar do colonialismo europeu. A entidade foi concebida como um canal de diálogo entre a universidade e a comunidade afro-brasileira, e entre o Brasil e os países africanos e asiáticos. Hoje, está direcionada para o estudo, a pesquisa e a ação comunitária na área dos estudos afro-brasileiros e das ações afirmativas em favor das populações afro-descendentes.
Palavras-chave: afro-brasilidade; diáspora africana; educação étnico-racial; etnicidade.

The Center for Afro-Oriental Studies (CEAO) is a organ of the Federal University of Bahia created in 1959, in a time which Brazil inaugurated a policy of diplomatic and cultural presence in the young African who was freed from colonialism. It was conceived for the study, research and community action in the area of African-Brazilian studies and affirmative action in favor of African-descendent populations, as well as in the area of study of the languages and civilizations of Africa and Asia.
Keywords: African-brazilianness; African diaspora; ethnic-racial education; ethnicity.

O Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) é um órgão vinculado à Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), voltado para o estudo, a pesquisa e a ação comunitária

na área dos estudos afro-brasileiros e das ações afirmativas em favor das populações afro-descendentes, bem como na área de estudos das línguas e civilizações africanas e asiáticas. O CEAO foi criado em 1959, numa época de grande

efervescência política e cultural, quando o Brasil inaugurava uma política de presença diplomática no continente africano, no momento em que este aprofundava suas lutas de libertação do colonialismo europeu. O Centro vem atuando em diversas frentes de pesquisa, ensino e extensão num contexto de crescente preocupação com questões raciais no Brasil, participando ativamente do debate sobre políticas afirmativas.

O ENSINO E A PESQUISA

POSAFRO

 Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, criado em 2005, busca formar pesquisadores voltados para o contexto africano e para as populações afro-americanas, com ênfase nos processos de construção de identidades étnicas e raciais. Trata-se de uma proposta única e pioneira no Brasil, que pretende atender uma demanda crescente por especialistas no campo da introdução de temas afro-brasileiros e africanos nos currículos escolares. O programa forma mestres e doutores para atuar em centros de pesquisa, no ensino médio e superior, em organismos nacionais e internacionais, organizações não governamentais e instituições privadas.

Em associação estreita com a pós-graduação estão as atividades de pesquisa. Todos os docentes que atuam no CEAO são professores-pesquisadores, muitos deles com o apoio de bolsas de iniciação

científica, apoio técnico e de produtividade do CNPq. Diversas dessas pesquisas recebem apoio de agências como a Capes, CNPq e FAPESB, outras resultam de acordos de cooperação com órgãos públicos.

Revista Afro-Ásia

O CEAO tem divulgado uma parte significativa da produção científica de seus pesquisadores por meio de publicação de trabalhos monográficos e coletâneas, porém sua mais antiga e sistemática atividade editorial é a revista *Afro-Ásia*. Com seu primeiro número editado em 1965, a *Afro-Ásia* foi a primeira revista acadêmica da América Latina voltada exclusivamente para estudos e pesquisas relacionadas com a África e a diáspora africana. Publicada com periodicidade irregular durante vários anos, na última década a revista vem a lume regularmente a cada semestre. Além de nossos pesquisadores, a *Afro-Ásia* publica, até em maior número, trabalhos de pesquisadores de renome nacional e internacional, brasileiros e estrangeiros, e possui avaliação da Qualis/Capes nível B internacional. Uma versão digitalizada de todos os seus números está disponibilizada no site do CEAO.

A EXTENSÃO

Fábrica de Ideias

Além de cursos de pós-graduação *stricto sensu*, o CEAO desenvolve uma intensa atividade de formação, especialização e pós-graduação *lato sensu*. Neste último

caso está a Fábrica de Ideias, curso avançado em estudos étnico-raciais, que acontece a cada ano, com duração de três ou quatro semanas. A Fábrica visa produzir o intercâmbio internacional de professores e alunos de pós-graduação interessados na temática dos estudos étnico-raciais e sua interação com os estudos africanos, e também representa uma bem-sucedida iniciativa, tanto pela qualidade de seus cursos, quanto pelas possibilidades de encontro e intercâmbio que oferece a jovens pesquisadores das relações raciais no Brasil e em outros países, sobretudo da América Latina e das áreas lusófonas da África. Em sua décima primeira edição, o curso tem a vocação para tornar-se um programa permanente de extensão em pós-graduação da UFBA.

Curso de Formação em Relações Étnicas e Raciais (convênio SECAD-MEC)

Inscrevem-se também no âmbito da extensão diversas outras experiências de ensino e formação para a cidadania que subsidiam o projeto mais amplo de ações afirmativas da UFBA. O Curso de Formação em Relações Étnicas e Raciais (convênio SECAD-MEC) visa à formação de profissionais da educação (480 participantes) por meio do Sistema Universidade Aberta do Brasil e da Rede de Formação para a Diversidade. O Curso de Formação para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileiras tem como objetivo a formação continuada de profissionais da

educação básica, por meio de um curso de aperfeiçoamento com carga horária de 180 horas.

Fórum Interinstitucional em Defesa das Ações Afirmativas no Ensino Superior

Como parte direta do Programa de Ações Afirmativas da UFBA, o CEAO está a realizar, desde 2008 e até 2010, no âmbito do Fórum Interinstitucional em Defesa das Ações Afirmativas no Ensino Superior, o Projeto de Incentivo à Permanência de Estudantes Cotistas. Foram formadas três turmas nos semestres 2008.1, 2008.2 e 2009.1, com quarenta, trinta e quarenta estudantes, respectivamente, entre os quais foram distribuídas quarenta bolsas. Com o desenvolvimento dessas ações pretende-se consolidar o Programa de Ações Afirmativas da UFBA, ampliar as oportunidades de permanência na universidade de alunos negros e de baixa renda, além de estimular o conhecimento da história e cultura afro-brasileiras, das relações e desigualdades sociorraciais entre nós.

CEAFRO

O CEAFRO – Profissionalização para a Cidadania é um programa de educação e profissionalização para igualdade racial e de gênero criado em 1994. As ações realizadas pelo CEAFRO são expressas através de diversos projetos e giram em torno de dois eixos principais: 1. Políticas públicas de enfrentamento ao racismo e o sexismo. Este eixo refe-

re-se a ações de formação de educadores, gestores e técnicos, visando à educação das relações étnico-raciais e inclusão da história e culturas afro-brasileira e africana no currículo escolar, e das dimensões raça/gênero no planejamento institucional de organizações governamentais e não governamentais; 2. Políticas públicas de/para/com a juventude. Neste eixo o CEAFO deu continuidade às ações do Escritório de Garantia de Direitos da Juventude Negra de Salvador para desenvolver dois projetos concebidos por jovens desta instituição em dois bairros de Salvador: Alto de Coutos (Projeto Cidadania e Consciência Negra – Pé de Moleque) e Bairro da Paz (Projeto Centro Educacional para Mulheres Negras).

Museu Afro-Brasileiro

Finalmente, ainda no segmento da extensão universitária, registre-se o papel do Museu Afro-Brasileiro, instalado no prédio da Faculdade de Medicina da Bahia, no Terreiro de Jesus. Em 1974, o CEAO foi apontado como órgão executor do Programa de Cooperação Cultural entre o Brasil e os Países Africanos e para o Desenvolvimento dos Estudos Afro-Brasileiros e, entre outras atividades, este programa previa a criação do Museu Afro-Brasileiro em Salvador, cujo acervo inicial se compunha de 315 peças adquiridas com verba do Itamaraty e do MEC. O Museu Afro-Brasileiro encontra-se em plena atividade e suas ações envolvem: visitação, recebendo

anualmente cerca de vinte mil visitantes; ação educativa e atendimento ao público; exposições temporárias; estágios; capacitação em museologia; e pesquisas museológicas.

Cursos de línguas africanas e orientais

O CEAO oferece com regularidade cursos de línguas e culturas africanas e orientais, como ioruba, árabe e japonês.

INSERÇÃO INTERNACIONAL



As linhas de atuação internacional que inspiraram a fundação do CEAO se desdobram até hoje, seja através da realização de cursos de línguas estrangeiras, ou do foco para as relações internacionais, em especial para as relações entre o Brasil e países africanos e asiáticos. O pioneirismo das missões de estudo e intercâmbio com países da África, que anteciparam as iniciativas recentes do governo brasileiro e das agências federais de fomento à pesquisa (Capes e CNPq), e estimulam as conexões acadêmicas e culturais entre o Brasil e a África, deram visibilidade internacional ao CEAO e à UFBA.

Council on International Education Exchange (CIEE)

O escritório de representação do Council on International Education Exchange (CIEE) é voltado para a realização de intercâmbio de estudantes de diversas universidades dos Estados Unidos na Bahia. O CIEE é a maior empresa de intercâmbio

bio dos Estados Unidos que trabalha junto a uma centena de universidades e faculdades. Anualmente, através do CIEE, a UFBA recebe em torno de cem estudantes universitários.

Acesso e igualdade na educação superior no Brasil e nos Estados Unidos

O CEAO abriga o projeto Acesso e Igualdade na Educação Superior no Brasil e nos Estados Unidos, um dos selecionados pelo Programa de Consórcios em Educação Superior Brasil – Estados Unidos, no período de 2008 a 2011, com apoio da Capes (Brasil) e da Fipse (Estados Unidos). Através desse projeto, estudantes de vários cursos de graduação da UFBA e da USP frequentam um semestre de estudos nas universidades de Vanderbilt ou Howard, e estudantes destas frequentam um semestre de estudos no Brasil. Os projetos vinculados ao convênio Capes/Fipse contribuem grandemente para a internacionalização do programa de ação afirmativa da UFBA.

South-South Exchange Programme for Research on the History of Development

O CEAO alberga, ainda, um escritório de representação do South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (Sephis), com sede em Amsterdã, através do qual tem recebido intelectuais da Índia e de países africanos para a realização de minicursos, palestras e outras atividades acadêmicas.

Summer Programs

Nos meses de junho e julho o CEAO tem realizado diversos programas de intercâmbio, como o Brazilian Culture Immersion Program que ocorreu em 2009, através de convênio firmado entre a UFBA e a Universidade de Princeton.

OUTROS SERVIÇOS, CONVÊNIOS E PARCERIAS

O apoio às organizações comunitárias tem ensejado intensa circulação de estudantes, pesquisadores e demais membros da sociedade civil de Salvador e de outros estados e países pelas dependências do CEAO, que se tornou um espaço de referência para a população negra baiana, brasileira e internacional. Movimentos sociais diversos – de negros, mulheres, religiões de matriz africana, grupos de capoeira, de *hip-hop*, entre outros – solicitam com frequência as dependências do CEAO. Daí o Centro tornar-se conhecido como “a casa do povo negro na UFBA”. O CEAO abre suas portas para as mais diversas atividades realizadas por organizações da sociedade civil, colaborando com o seu fortalecimento e, em última instância, com o fortalecimento da democracia. Os eventos mais frequentes são cursos, seminários e conferências; reuniões e assembleias de associações e organizações da comunidade negra; celebrações, recepções e solenidades envolvendo representações de países africanos e organizações da co-

munidade negra; lançamento de livros, revistas e CDs de intelectuais e artistas negros.

INSTALAÇÕES, EQUIPAMENTOS, ACERVO

O CEAO ocupa, atualmente, dois prédios situados no largo 2 de Julho e rua Carlos Gomes. O local está próximo de órgãos públicos da administração do município de Salvador, de organizações da sociedade civil e do centro histórico, o que facilita os contatos e o acesso da população em geral às suas instalações. A presença nesses locais colabora com o processo de revitalização do Centro de Salvador, que tem como aspecto importante de seu dinamismo a produção artística e intelectual. O prédio situado no largo 2 de Julho possui três andares, conta com o auditório Milton Santos com capacidade para sessenta pessoas, duas salas de aula, e mais dez salas utilizadas para atividades administrativas, coordenação de pesquisa e extensão, coordenação do Pós-Afro e sala de professores. O prédio da rua Carlos Gomes possui três andares e conta com o auditório Agostinho da Silva com capacidade para sessenta pessoas, biblioteca especializada, a livraria da EDUFBA e três salas para a coordenação de projetos de pesquisa e extensão.

Biblioteca

A biblioteca integra o Sistema de Bibliotecas (SIB) da UFBA e seu acervo possui mais de onze mil títulos em temáticas asiáticas, africanas e afro-brasileiras, e

consiste em fonte de pesquisa não apenas para estudantes e pesquisadores, mas também para a comunidade afro-brasileira em geral, além de visitantes estrangeiros. A biblioteca possui, ainda, a maior coleção brasileira de recortes de jornais locais e nacionais sobre os temas que interessam ao CEAO, com um total de trinta mil recortes, tudo digitalizado. Estão também ali depositados documentos e fotografias oriundos de doações pessoais, a exemplo de parte da correspondência de Vivaldo da Costa Lima com Pierre Verger.

Livraria da EDUFBA

O CEAO conta nas suas dependências com uma filial da livraria da EDUFBA, situada em um local de grande circulação e potencial para permitir a maior divulgação das obras publicadas por nossa editora.

FÁBRICA DE IDEIAS

O curso avançado em estudos étnico-raciais Fábrica de Ideias, iniciado em julho de 1998, é o resultado de uma iniciativa pioneira no âmbito das instituições universitárias brasileiras, cujo objetivo é fomentar tanto o intercâmbio de professores e alunos da pós-graduação interessados na temática dos estudos étnico-raciais e na interface com os estudos africanos, quanto favorecer a incorporação de uma dimensão comparativa e internacional.

O primeiro curso Fábrica de Ideias ocorreu no CEAA (Centro de Estudos Afro-Asi-

áticos), da Universidade Candido Mendes, no Rio de Janeiro. Já na primeira edição ficamos entusiasmados com o número de candidatos (setenta inscritos) interessados em participar da Fábrica de Ideias; ao longo destes anos a demanda tem crescido significativamente, tanto que nas últimas edições temos cerca de trezentos inscritos para o preenchimento de 30 a 35 vagas.

O curso Fábrica de Ideias tem quatro semanas de duração (40 horas semanais) e ocorre entre os meses de julho e/ou agosto de cada ano. Os alunos recebem passagem, hospedagem, alimentação e uma cópia de todos os textos indicados nas bibliografias de cada módulo. A car-

ga de leitura é de trezentas páginas por módulo, perfazendo um total de um mil e quinhentas páginas. Os professores, além de ministrar aulas, auxiliam os alunos nos projetos de pesquisa. Às vezes, a partir destes contatos, alguns dos alunos despertam interesse em realizar parte dos estudos em outras instituições no Brasil ou no exterior, enquanto outros mantêm contato com os professores do curso durante a realização de suas pesquisas, ou seja, a experiência da Fábrica de Ideias muitas vezes se amplia para além do contato inicial.

Em 2002, na sua quinta edição, o curso transferiu-se do CEAA/UCAM, no Rio de Janeiro, para o CEAO/UFBA, na Bahia.



Palestra com o professor Lívio Sansone (UFBA) e a professora Mara Viveiros (Universidade Nacional de Colômbia), durante a XII Fábrica de Ideias.

Desde o início o curso sempre contou com a presença de alunos estrangeiros e, a partir de 2003, tornou-se internacional, graças ao anúncio em inglês e português na *homepage* do Sephis Program e à circulação do concurso veiculado na África pelo Codesria de Dakar.

Ainda que não explicitado no edital, o curso Fábrica de Ideias sempre manteve uma atenção especial aos candidatos negros e aos pós-graduandos residentes nas regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste. Essa experiência tem nos ensinado que a excelência e democracia acadêmica podem e devem caminhar *pari passu*.

É grande a presença feminina no curso. As mulheres representam em média (62,1%), enquanto os homens (37,9%). Essa predominância de mulheres negras no curso tem sido uma constante e embora tenhamos observado um aumento no número de homens inscritos e selecionados a presença feminina ainda é majoritária.

O curso Fábrica de Ideias tem sido reconhecido como experiência única no mundo acadêmico, no sentido de sua contribuição ao debate, em nível de pós-graduação, e à formação de redes entre docentes e estudantes das mais variadas regiões e países do mundo, sobre-

tudo entre os países da América Latina e da África.

Ao longo desses dez anos tivemos 281 alunos, dos quais 80% brasileiros e alguns estrangeiros residentes no país e 20% de estrangeiros de diversas regiões do mundo. Com relação aos alunos estrangeiros, a maioria (25%) é de colombianos, seguidos dos cubanos (15,4%) e equatorianos (9,6%). Do continente africano vieram 13,5% dos estudantes estrangeiros.

O curso Fábrica de Ideias tem se constituído como uma experiência ímpar no sentido de contribuir para a formação e intercâmbio de pesquisadores de diferentes regiões e países, sendo também o lugar de encontro das várias línguas e sotaques.

A equipe da Fábrica de Ideias é composta da coordenadora do Curso Fábrica de Ideias: Angela Figueiredo; do coordenador do Programa Fábrica de Ideias: Lívio Sansone; da assistente do Programa: Valdinéa Sacramento; dos professores associados: Maria do Rosário de Carvalho, Jamile Borges, Ramon Grosfoguel (University of California at Berkeley), Cláudio Pereira e América César. O curso conta com o apoio da Finep, Capes, CNPq, Sephis Program e Fundação Ford.

Cenas de Gente Negra

Os 25 anos do movimento negro no Brasil

Januário Garcia (org.). *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*.
Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006

Angélica Basthi

Escritora, jornalista e mestre em Comunicação e Cultura pela UFRJ. Pós-graduada em História da África e Gestão em Direitos Humanos pela Universidade Cândido Mendes.

Para entender a ação do movimento negro no processo de redemocratização brasileira nos anos de 1970 e 1980, é preciso compreender o contexto de lutas que motivaram o ciclo permanente de negros e de negras em movimento no Brasil contemporâneo. Ainda que os anos de 1980 sejam reconhecidos como um período de intensa movimentação popular, a sociedade brasileira está longe de construir uma reflexão madura sobre a participação negra neste contexto. No geral, a opinião pública costuma ver com reser-



va as ações do movimento negro ao longo da história do Brasil. A expectativa é de que haja mudança neste quadro na medida em que a queda do mito da democracia racial seja consolidada e a sociedade brasileira seja cada vez mais sensibilizada pelo debate em torno das cotas nas universidades públicas ou pela introdução de conceitos como o respeito à diversidade e à diferença.

Do ponto de vista acadêmico, não há ainda uma produção de conhecimento

amadurecida e capaz de dar conta de uma análise sistematizada sobre a riqueza de experiências, pensamentos e repertórios de conquistas e desafios deste tipo de ativismo negro nos últimos 25 anos no país. Cientistas sociais vêm fazendo um louvável esforço para compreender as dinâmicas dos movimentos sociais e, mais recentemente, do movimento negro brasileiro. O pesquisador Márcio André dos Santos, por exemplo, tem se empenhado na análise sobre o movimento negro e chama a atenção para o conjunto de saberes de ordem política, intelectual e institucional dos militantes negros e negras acumulados ao longo dos anos de atuação.¹ Para o autor, “este movimento social tem apontado tanto para as falhas e incoerências na democracia atualmente existente quanto para as incoerências de uma sociedade profundamente marcada pelo racismo institucional e pela discriminação racial”.²

Aos poucos, torna-se evidente que a ação de homens negros e mulheres negras ao longo da história fazem do movimento negro um dos mais importantes movimentos sociais atuantes no Brasil. Há também a inegável contribuição do movimento negro contemporâneo para o recente processo de consolidação de políticas públicas (as chamadas ações afirmativas) com foco na redução das desigualdades raciais no país. No entanto, os poucos registros sobre a ação dos protagonistas deste processo funcionam como obstáculos para pesquisadores e leigos em geral

na compreensão das dinâmicas que afetam a realidade social e racial no Brasil. É nesse sentido que o livro organizado e concebido pelo fotógrafo Januário Garcia, *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*, editado em 2006 pela Fundação Cultural Palmares, contribui para a construção de uma memória fotográfica e, ao mesmo tempo, resgata a função histórica e política deste movimento negro ainda pouco compreendido por nossa sociedade.

Januário Garcia é um fotógrafo experiente, com quarenta anos de profissão, reconhecido por seu ativismo e talento profissional dentro e fora da comunidade negra. Na grande mídia, marcou seu nome no fotojornalismo atuando em veículos importantes tais como O Globo, Jornal do Brasil, Manchete e Fatos & Fotos. Também fez ensaios fotográficos para moda e publicidade, incluindo as famosas capas de discos de artistas como Tom Jobim, Fagner, Belchior, Leci Brandão e Fafá de Belém. Na comunidade negra, tornou-se referência pelo desejo incansável de realizar, em imagens, a memória da presença negra em ação. É esse olhar crítico, inquietante e questionador que conduz as imagens ricas em sua dimensão humana, social e política presentes no livro.

Fazem parte desta edição as célebres passeatas dos anos de 1980, os seminários, os encontros e reuniões da militância negra, a presença de celebridades nacionais e internacionais em

passagens históricas e os rostos de pessoas anônimas e cheias de dignidade por sua presença negra no mundo. Mas não se trata apenas de um belo ensaio fotográfico sobre o período. Além das imagens reveladoras da força política, da estética, das tensões e também da violência experimentadas pela gente negra nos últimos 25 anos, a publicação traz reflexões críticas de trinta militantes com destacada participação em diversas áreas da sociedade brasileira. Trata-se de um resgate de uma memória histórica que precisa ser contada, vista, analisada e decifrada por quem vivenciou cada momento e, portanto, tem o direito de fazer ouvir a própria voz. Os textos são assinados por ativistas homens e mulheres que protagonizaram esse recente passado histórico e, em sua maioria, continuam atuando, articulando e repensando sobre os desafios para a população negra, seja no universo acadêmico, nos movimentos sociais ou no diálogo junto aos poderes estatais. As 176 páginas pretendem traduzir o que foi a ação dessa gente negra em movimento nos últimos 25 anos. O livro reserva ainda uma homenagem ao poeta afro-brasileiro Arnaldo Xavier, morto em 2004, com a publicação de dois de seus poemas do livro *A rosa da recusa*. E ao poeta baiano José Carlos Capinan, um dos ícones do movimento tropicalista dos anos de 1960, com a reprodução do seu poema *Abolição*. Além disso, traz uma reflexão de Oliveira Silveira, morto em

2009, e um dos idealizadores do dia 20 de novembro, transformado em Dia Nacional da Consciência Negra.

Divididos em três grandes blocos: *Resistir e afirmar; Afirmar e construir e Organizar e transformar*, a publicação faz uma reflexão sobre as fases do movimento negro, propõe soluções para os problemas que afligem a população negra e tenta responder como potencializar as ações do movimento a partir das suas formas de organização e de resistência. Os trinta textos dialogam com as imagens clicadas por Januário Garcia e permitem uma riqueza de interpretações e percepções sobre a efervescência das articulações política e cultural experimentada no período tão recente da nossa história. As análises, embora sintéticas, funcionam como repositório de memórias e convidam o leitor a observar com mais atenção as dinâmicas sociais e raciais que formam a realidade social, política e cultural que nos cerca.

As fotos escolhidas por Januário Garcia expõem de forma visceral memórias contadas ao longo da edição. Estão lá os momentos históricos da militância negra como a visita à Serra da Barriga, em Alagoas (1985), a manifestação *antiapartheid* em frente ao consulado da África do Sul (1987), a visita de Desmond Tutu em Salvador (1987), a inesquecível presença do batalhão de choque da Polícia Militar durante a marcha no Centenário da Abolição no Rio de Janeiro (1988), o momento histórico de Nelson Mandela,

também em Salvador (1991). Estão lá ainda as manifestações culturais negras tais como o carnaval carioca, o maracatu em Recife e os afoxés e blocos afros da Bahia. Januário Garcia revela também as expressões, o olhar fixo e profundo, a solidariedade, a indignação e a autoestima dos homens e mulheres que mantiveram vivo o movimento negro nestes últimos 25 anos. Também estão lá os rostos marcados pela sabedoria dos netos e bisnetos de escravos em Macuco, no Rio de Janeiro, e a beleza das mães de santo. Todas as imagens formam um mosaico cultural, artístico, social e político. Cada momento representando a força da identidade de um grupo que se afirma e grita pelo seu lugar ao sol. São vozes lutando pelo direito à cidadania, in-

cluindo o acesso igualitário aos bens gerados neste país.

Já na apresentação, sete pensadores negros, entre artistas, acadêmicos e ativistas políticos cumprem a tarefa de fazer um balanço sobre os últimos 25 anos: Gilberto Gil, então ministro da cultura; Júlio Tavares, doutor em antropologia pela Universidade do Texas; Hélio Santos, ativista e doutor em administração pela Universidade de São Paulo (USP); Éle Semog, poeta e pedagogo; Ubiratan Castro, doutor em história pela Universidade de Paris e então presidente da Fundação Cultural Palmares; Zulu Araújo, então diretor da Fundação Cultural Palmares e o próprio fotógrafo Januário Garcia. Esses sete autores analisam desde o contexto da es-



cravidão até as estratégias que, nos últimos 25 anos, orientaram as ações do movimento negro contemporâneo. Quais são as perspectivas para as gerações futuras? Quais os desafios para eliminar o processo de reprodução das desigualdades que afetam de maneira drástica a vida da população negra no Brasil?

Eles cumprem bem a missão de apresentar um panorama sobre essas questões. Destaco três falas importantes: Gilberto Gil, no texto “25 anos do movimento negro brasileiro”, nos remete ao passado histórico ao lembrar que o homem negro escravizado jamais aceitou esta condição imposta. Sem citar Joaquim Nabuco, reintroduz o pensamento deste autor, ao afirmar que a Abolição, embora tenha sido resultado de um processo de alianças, foi incompleta e inacabada. Gil pretende, dessa maneira, chamar a atenção para as tarefas emergenciais que devem ser executadas a fim de romper com os ciclos de desigualdades que permanecem no país. Júlio Tavares, em “Retrospectiva histórica do movimento negro”, escreve sobre a importância histórica da presença negra no universo das lutas sociais contemporâneas. O autor lembra da criação do Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR), em 1978, como um dos marcos da presença negra e latina no contexto diaspórico:

(...) o MNUCDR emergiu no calor dos protestos contra a violenta morte de

um jovem paulista, jogador de basquete (...) depois de ser violentamente agredido pela polícia e acusado de roubar frutas em uma feira livre em São Paulo. Historicamente, o MNU se constituiu em um exemplo da diáspora africana de língua latina na América do Sul ao organizar o primeiro protesto no Brasil moderno contra o racismo.⁵

Para Tavares, o desafio hoje é realizar o efetivo amadurecimento político por meio da consciência racial e, com isso, conclama ativistas, políticos e intelectuais negros a repensarem um projeto para o país que contemple essa questão.⁴ Hélio Santos, em “Perspectivas do movimento negro brasileiro”, salienta que a população negra é a principal vítima da guerra social instalada no Brasil. O autor chama a atenção para a necessidade de decisões estratégicas nos próximos anos em prol da cidadania plena da população negra e defende, entre outros pontos, a criação de um partido político negro como projeto de desenvolvimento e inclusão radical da população negra: “cabe ao movimento negro batalhar por um modelo de desenvolvimento que possibilite ao Brasil tornar-se uma efetiva potência social e econômica”.⁵

É notável, contudo, a ausência das mulheres negras neste painel introdutório. Seria igualmente enriquecedor o olhar crítico delas sobre a trajetória do movimento negro a partir da efetiva partici-

pação de mulheres negras nestes 25 anos. Embora ausentes nesta etapa do livro, as imagens das mulheres negras e seus discursos estão distribuídos ao longo da edição. Não obstante, a falta das vozes femininas nesta etapa do livro não prejudica a proposta da edição, ainda que suas contribuições sejam sempre enriquecedoras.

INDIGNAÇÃO E LUTA

O ponto de partida do livro é o registro deste mosaico formado pelos movimentos de resistência negra nos anos de 1970 e 1980. Em “Resistir e afirmar”, os autores tentam traduzir o significado das estratégias de enfrentamento e resistência experimentadas pelo movimento rumo à construção das políticas contemporâneas. Os textos revelam os modos de pensar e interpretar daqueles que viveram intensamente os momentos do movimento negro naquelas décadas.

O doutor em ciências sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Amauri Mendes, no artigo “Romper e construir”, revive os episódios que agitaram o movimento negro na época, cuja missão era o enfrentamento ao racismo. Um episódio foi a repressão policial contra os negros no morro da Coroa, em 1982, e a consequente reação da militância para denunciar a violência: “invadimos a Secretaria de Segurança (...) quando po-

liciais nos amarraram pelo pescoço no morro da Coroa”.⁶

A assistente social Abgail Paschoa e a psicóloga Vanda Menezes, respectivamente, em “Quilombo – terra de guerreir@s” e “A retomada da Serra da Barriga”, nararam o contexto de lutas em torno da questão quilombola, ressaltando as ações do movimento negro, em parceria com universidades e sindicatos rurais, ao abraçar essa bandeira nos anos de 1980. Paschoa enfatiza a importância histórica da luta quilombola no município de Alcântara, no Maranhão, no final dos anos de 1970, para deflagrar a luta pelo reconhecimento das terras dos descendentes dos quilombos no Brasil, e relembra a movimentação no processo da Constituinte para a inclusão do direito à titulação das terras quilombolas. Direito este que até hoje demanda intensas disputas e guerras de interesses. Já Vanda Menezes traz à nossa memória como a versão distorcida sobre a história de Zumbi dos Palmares e dos quilombos era a versão hegemônica. A autora relembra a hostilidade dos comerciantes na Serra da Barriga, em Alagoas, no momento em que militantes e intelectuais negros ocuparam o território do Quilombo dos Palmares em 1980. Foram enfrentamentos como este que contribuíram para o reconhecimento de Zumbi dos Palmares como herói nacional e o 20 de novembro como o Dia Nacional da Consciência Negra. Essa última nasceu em 1978 com o Movimento Negro Unificado (MNU).

O tema em torno de Palmares será retomado pelo professor de história da Universidade Federal de Alagoas, Zezito Araújo, e pelo poeta, professor e um dos idealizadores do 20 de novembro como Dia da Consciência Negra, Oliveira Silveira. A experiência da construção do Memorial Zumbi é relatada por Araújo no artigo “Memorial Zumbi, a história contemporânea do negro”. Já Silveira, em “25 anos e alguns antes”, faz um recorte temporal do movimento negro nos anos 1971, 1978 e 1988. O autor destaca o ano de 1971, data em que o Grupo Palmares, em Porto Alegre, criou o 20 de novembro. Silveira lembra que foi em 1978, após o nascimento do MNU, que surgiu a evocação do Dia Nacional da Consciência Negra. Dez anos depois, deflagrava-se outro processo que merece destaque: a participação negra no processo da Constituinte. Para o autor, a construção do 20 de novembro foi um marco genuíno e simbólico para a comunidade negra brasileira.

Desta vez, não se tratava de importação – era motivação legitimamente negra, afro-gaúcha e afro-brasileira. Exportável até. (...) Após sete anos em que o Grupo Palmares foi martelando na evocação, e durante os quais o 20 foi ganhando adesões importantes, em São Paulo e Rio, inicialmente. Surgiu o MNUCDR em 1978 e propôs a denominação dia nacional da consciência negra.⁷

O tema da religião de matrizes africanas é abordado pelo pedagogo Ivanir dos

Santos e pelo doutor em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, José Geraldo Rocha. Em “Religiões de matrizes africanas: resistir e reagir”, eles discorrem sobre a retomada do processo de organização do movimento negro e o seu papel no redimensionamento das religiões de matrizes africanas no contexto atual de combate à intolerância religiosa. Para os autores, “não é suficiente reconhecer essas religiões no processo histórico de resistência (...), mas compreender seus direitos à expressão e manifestação na sociedade atual”.⁸ De certa maneira, Santos e Rocha introduzem no debate os conceitos sobre o respeito à diferença e à diversidade na perspectiva da religiosidade num Estado laico como o Brasil.

Coube à celebrada intelectual Sueli Carneiro, doutora em filosofia pela USP, a tarefa de analisar a intensa movimentação de mulheres negras brasileiras nos últimos 25 anos. Em “Enegrecendo o feminismo”, a autora reproduz suas reflexões sobre o processo de inserção de mulheres negras no interior do movimento feminista. Para Carneiro, a variável racial é responsável pela produção de gêneros “subalternizados tanto no que toca a uma identidade feminina estigmatizada (mulheres negras), quanto masculinidades subalternizadas (homens negros) com prestígio inferior ao grupo racialmente dominante (mulheres brancas)”.⁹ Carneiro sintetiza o que represen-

ta a contínua movimentação de mulheres negras no Brasil:

O esforço pela afirmação da identidade e de reconhecimento social representou para o conjunto das mulheres negras, destituído de capital social, uma luta histórica que possibilitou que as ações dessas mulheres do passado e do presente (...) pudessem e possam ecoar de forma a ultrapassarem as barreiras da exclusão.¹⁰

A ativista e fundadora do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará (Cedempa), Nilma Bentes, analisa as especificidades do movimento negro na região e suas interfaces com as comunidades indígenas. Em "Pequeno registro sobre o movimento negro na Amazônia brasileira", a autora faz uma breve radiografia dos principais espaços organizativos da militância na Amazônia, ressaltando o compromisso dessas instâncias na luta contra o racismo. Já Milton Barbosa (o Miltão), membro fundador do Movimento Negro Unificado, em "Disseminação da luta organizada do movimento negro", oferece um exame crítico sobre as estratégias usadas pelo MNU no início da década de 1980 a fim de reverter o mito da democracia racial. Uma das estratégias foi a combinação entre raça e classe. Com isso, a atuação do MNU ampliou o foco de resistência cultural feita pelas escolas de samba e pelos terreiros de candomblé e umbanda. Para Barbosa, hoje as reparações tornaram-se um dos eixos neces-

sários para a promoção da igualdade racial no Brasil.

AFIRMANDO PARA CONSTRUIR

Os oito artigos reunidos no bloco *Afirmar e construir* analisam o papel da cultura e da educação nas ações do movimento negro nestes últimos 25 anos. As manifestações culturais negras funcionam como espaços de aglutinação e ressignificação do ethos político e social. Em "Ação cultural do movimento negro", João Jorge dos Santos Rodrigues, mestre em direito e presidente do Bloco Afro Olodum – um dos mais importantes blocos afros de Salvador –, defende as ações culturais negras como um elemento de resistência, lembrando que essas ações tiveram relevante papel na construção de Zumbi dos Palmares como herói negro brasileiro. Rodrigues está correto ao positivar a contribuição das manifestações culturais na medida em que resgatam a autoestima de milhares de pessoas negras em todas as faixas etárias.

Os anos 1980/90 foram da revolução da emoção e da cultura afro-brasileira; a afirmação destas transformou-se em patrimônio político – do Rio Grande do Sul ao Acre. As ações culturais e suas mobilizações, tais como as marchas e caminhadas no dia 20 de novembro, deram um novo herói nacional ao país, Zumbi dos Palmares, e abriram as portas para o ataque frontal ao racismo brasileiro.¹¹

Em “Ilê Aiyê, redefinidor das ações do movimento negro”, a doutora em educação Ana Célia Silva relembra que muito antes dos blocos afros, havia os afoxés no carnaval de Salvador na década de 1930. A autora reconhece a contribuição do Ilê Aiyê – outro bloco afro de grande importância histórica na Bahia – para o fortalecimento da identidade negra brasileira por meio da mediação “da dança, do canto e da indumentária, mensagens que conduziriam ao orgulho de ser negro e das suas origens culturais, reconstruindo a autoestima e identidade étnico-racial do povo negro”.¹²

Já o cantor, compositor e pesquisador Nei Lopes, em “Chacoalhando os xequerês: música popular, desafrikanização e exclusão nos 25 anos do movimento negro”, pondera sobre o lugar ocupado pela música de origem africana no universo musical brasileiro. Para isso, propõe discutir sobre o processo de colonização no qual a música popular brasileira continua submetida. Numa análise contundente, Lopes afirma que a música popular nasceu no ambiente escravista do século XIX, foi reconhecida como samba nos anos de 1960, passou a ser nomeada como samba de morro e foi ressignificada por mestres negros como Pixinguinha e Anacleto de Medeiros no choro. Durante a ditadura, no período dos festivais, prevaleceu o rock brasileiro. Para Lopes, foi nesta fase que a “ideia de exportação cedeu lugar à importação mais dependente”.¹³

Como resultado, no contexto dos 25 anos de movimento negro, a percepção da música popular de origem africana ocupa um lugar de ambiguidade.

(...) se construída nos padrões da globalização pop, é bem vista e difundida, mesmo (...) irradiando atitudes vendidas como de afirmação étnica e transgressora; mas o discurso antirracista inerente é assimilado como modismo internacional e esvaaziado. Foi a busca desse alinhamento pop que gerou o híbrido rotulado como *pagode* nos anos 1990. Quanto ao velho *samba de morro* (...) vive hoje um destino semelhante ao do jazz nos EUA.¹⁴

No artigo “Educação da população negra”, por sua vez, Azoilda Loretto da Trindade, doutora em comunicação e cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), reivindica o status de saber para o samba e seus batuques. Ou seja, para a autora, o gênero deveria ser ensinado nas escolas, consolidando “a presença visceral dos valores civilizatórios africanos no currículo escolar”,¹⁵ tais como o comunitarismo, alegria, musicalidade, energia vital (axé), religiosidade e a ancestralidade. A autora entende o samba como veículo para a difusão dos valores da cultura negra na educação e também como um forte elemento para o fortalecimento da identidade cultural do negro no Brasil. A função do samba na educação, sugerida por Trindade, pode ser entendida como a síntese

se do *Afirmar e construir* proposta na segunda etapa do livro.

Sobre a literatura afro-brasileira, a celebrada escritora e doutoranda em literatura comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Conceição Evaristo, em “Vozes quilombolas: literatura afro-brasileira”, pontua que as formas organizativas de produção e divulgação coletivas da literatura afro-brasileira a legitimam como uma das vertentes do movimento negro brasileiro. A autora recorda os encontros de poetas e ficcionistas negros realizados na década de 1980 e a rede de intercâmbio internacional estabelecida, cujo resultado foi a publicação de poemas e contos afro-brasileiros em edições angolanas, moçambicanas, francesas, inglesas e norte-americanas. De fato, existe um volume considerável na literatura afro-brasileira pouco conhecido pelo público leitor no Brasil. Conceição Evaristo celebra, contudo, o fato de haver um interesse gradual de pesquisadores acadêmicos que hoje se empenham em entender essa produção a partir de um novo olhar.

Ainda no contexto da afirmação e da construção, o jornalista e mestre em ciências jurídicas e sociais pela UFF, Carlos Alberto Medeiros, faz uma análise contundente sobre a trajetória do intelectual e ex-senador da República Abdias Nascimento, no movimento negro contemporâneo. Em “O tardio reconhecimento de um pioneiro da diáspora”, Medeiros relembra a vida política e intelectual intensa de Abdias

Nascimento: lutou na Revolução Constitucionalista de 1932, participou da fundação da Frente Negra Brasileira na década de 1930, foi preso em 1937 panfletando contra o Estado Novo, fundou o Teatro Experimental do Negro em 1944, exilou-se nos Estados Unidos e na África após o golpe de 1964, e ocupou cargos de destaque no cenário político sempre na luta incansável contra o racismo.¹⁶ Medeiros faz um esforço para decifrar a razão pela qual um homem com tal currículo pode ser um quase desconhecido pela sociedade e pelo universo acadêmico:

A tentativa de encontrar uma resposta para essa atitude indefensável coloca-nos frente a frente com o que há de pior no mundo intelectual brasileiro, pautado por um preconceito mal disfarçado (...), em que os ideólogos de uma nacionalidade em grande parte construída sobre a mentira da “democracia racial” costumam descartar como posições “ideológicas”, e, portanto, indignas do reconhecimento científico, as visões e posições dos que discordam, ainda que utilizando instrumentos inegavelmente científicos, dos mitos e chavões oficiais.¹⁷

A reflexão do empresário e ex-deputado federal pelo estado de São Paulo, Adalberto Camargo, com o artigo “1980/2005 – 25 anos de movimento negro”, encerra o segundo bloco do livro. O autor parte do pressuposto de que a ocupação de cargos públicos no Legislativo,

sobretudo, ajudou a organização do movimento negro e, de certa maneira, passou a chamar a atenção de algumas entidades políticas. Para Camargo, nos últimos 25 anos, houve um “progresso” da comunidade negra que permitiu a criação de “uma hierarquia da nossa gente”. Tal “hierarquia” seria responsável pelo sentimento de respeito entre os próprios negros, possibilitando a “visibilidade (da população negra) com dignidade por outras etnias”.¹⁸ Tais afirmativas soam, contudo, pouco sólidas, uma vez que o autor não apresenta nenhum relato ou dado concreto que o tenha levado a este resultado.

TRANSFORMAR É PRECISO

O terceiro e último bloco do livro, *Organizar e transformar*, traz a socióloga Luiza Bairos, o pesquisador Jacques D’adesky, o deputado federal Luiz Alberto, o engenheiro Eustáquio Lawa, o ativista Flávio Jorge Rodrigues da Silva, a presidente de honra da Ong Fala Preta, Edna Roland, e o doutor em direito constitucional pela PUC-SP, Hédio Silva Jr. Esses autores analisam o percurso do movimento negro contemporâneo realizado até aqui. O que fazer com os saberes acumulados? Onde estamos e para aonde vamos? Que mudanças são necessárias para reduzir as desigualdades que afetam a população negra neste país?

É Luiza Bairos, em “Indicadores sociais e políticas públicas”, quem avalia a

necessidade de incorporação da dimensão racial nas políticas públicas. A autora defende a realização de estudos dos mecanismos que permitem a reprodução do racismo a fim de se obter o efetivo reconhecimento deste como elemento estruturante das relações sociais no Brasil. D’adesky, no artigo “O movimento negro e a universidade: uma história de 25 anos”, faz um resumo sobre a inserção de ativistas e intelectuais comprometidos com a causa negra na universidade, cujo marco foi a criação, nos anos de 1970, do Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA), na Universidade Cândido Mendes (RJ). Na abordagem, cita personagens importantes neste percurso como a intelectual Lélia Gonzalez e o antropólogo Kabengele Munanga. É interessante ressaltar que muitos autores que escrevem neste livro sobre os 25 anos do movimento negro são ativistas que decidiram ingressar em cursos de pós-graduação de excelência nas universidades. Hoje são personagens vivos deste processo.

O deputado Luiz Alberto, em “Negros e negras no Congresso Nacional: a luta pela inclusão”, analisa a representação da comunidade negra no Congresso Nacional por parlamentares negros, cujo índice é baixíssimo. Ainda assim, a presença de parlamentares atentos às reivindicações da comunidade negra tem sido capaz, segundo o autor, de “trazer o debate sobre questões raciais para a agenda dos grandes temas nacionais”.²⁰

É certo que após a aprovação no Senado da nova versão do Estatuto da Igualdade Racial, criou-se uma polêmica em torno da agenda política em comum com o movimento negro. Mas é inegável que, ao longo desses 25 anos, muitos parlamentares negros vêm desempenhando uma tarefa importante na introdução de temas sobre a questão racial no Congresso Nacional. Já o engenheiro Eustáquio

Lawa escreve o artigo “Jornada nos poderes públicos”, em que faz um relato pessoal sobre a ascensão do negro no setor público, na perspectiva de um projeto coletivo. Para o autor, apesar dos avanços na luta pela igualdade racial, o movimento negro ainda está longe de romper os mecanismos que bloqueiam a ascensão de homens negros e mulheres negras no setor público. Por sua vez,



o ativista Flávio Silva, em “Movimento negro e organização partidária”, analisa a participação do movimento negro nas estruturas partidárias. Segundo o autor, se as lideranças negras hoje são disputadas pelos partidos da direita e da esquerda, revela-se que foram positivas as ações e estratégias políticas feitas pelo movimento negro, sobretudo, nos últimos 25 anos.²¹

Fechando o livro, Edna Roland e Hédio Silva Jr., respectivamente, abordam a internacionalização da luta do movimento negro, a participação das mulheres negras neste contexto e a evolução normativa brasileira sobre a temática racial. Em “A internacionalização da luta do movimento negro pré e pós Durban”, Roland observa que o movimento de mulheres negras se antecipou ao movimento negro em geral no processo de internacionalização da luta da causa negra no Brasil.²² A autora aponta o ciclo de conferências mundiais realizado pelas Nações Unidas na década de 1990 como fator impulsionador da inserção internacional do movimento de mulheres negras. A Conferência Mundial contra o Racismo, realizada em 2001, em Durban (África do Sul), possibilitou a internacionalização do movimento negro como um todo. Hédio Silva Jr., em “Igualizar rima com criminalizar: a evolução da normativa brasileira referente à temática racial”, relembra a Marcha Zumbi dos Palmares, contra o racismo, pela cidadania e a vida, em 20 de no-

vembro de 1995. Para o autor, a atividade “representou não apenas um promissor momento de ação unificada do conjunto da militância, como também marcou a eleição da proposta de políticas de promoção da igualdade como tema de consenso no discurso da liderança negra”.²³ Hédio Silva Jr. registra a mudança no comportamento do Estado brasileiro, que saiu de uma atitude passiva e limitada pela vaga intenção de não discriminar, para uma atitude ativa e de promoção das condições que permitam a todos e todas o acesso à igualdade de oportunidades.²⁴ A interpretação jurídica em curso que vem sendo amadurecida em relação às políticas de ações afirmativas comprova essa significativa mudança.

O livro organizado por Januário Garcia é uma contribuição necessária para a compreensão da participação negra no processo de redemocratização do país. Para a nova geração, é fonte obrigatória para a percepção sobre o contexto das desigualdades sociais, políticas e econômicas que afetam a população negra. Para as futuras gerações, certamente irá iluminar o caminho e responder à pergunta de onde viemos e para onde devemos prosseguir. Sem dúvida, Januário Garcia cumpriu a missão de eternizar nesta publicação as imagens e os discursos sobre as ações do movimento negro nesses intensos 25 anos. Ou talvez dizer, dessa gente negra em cena e em movimento.

N O T A S

1. SANTOS, Marcio André. Política negra e democracia no Brasil contemporâneo: reflexões sobre os movimentos negros. In: PAULA, Marilene de; HERINGER, Rosana (orgs.). *Caminhos convergentes: Estado e sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll ActionAid, p. 227-258, 2009.
2. Idem, *ibidem*, p. 227.
3. TAVARES, Júlio. Retrospectiva histórica do movimento negro. In: GARCIA, Januário (org.). *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*. Brasília: Fundação Cultural Palmares, p. 11, 2006.
4. Idem, *ibidem*, p. 15.
5. SANTOS, Hélio. Perspectivas do movimento negro brasileiro. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 19.
6. MENDES, Amauri. Romper e construir. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 39.
7. SILVEIRA, Oliveira. 25 anos e alguns antes. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 87.
8. SANTOS, Ivanir dos; ROCHA, José Geraldo. Religiões de matrizes africanas: resistir e reagir. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 53.
9. CARNEIRO, Sueli. Enegrecendo o feminismo. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 55.
10. Idem.
11. RODRIGUES, João Jorge dos Santos. Ação cultural do movimento negro. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 93.
12. SILVA, Ana Célia. Ilê Aiyê, redefinidor das ações do movimento negro. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 113.
13. LOPES, Nei. Chacoalhando os xequerés: música popular, desafricanização e exclusão nos 25 anos do movimento negro. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 95.
14. Idem.
15. TRINDADE, Azoilda Loretto. Educação da população negra. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 109.
16. MEDEIROS, Carlos Alberto. O tardio reconhecimento de um pioneiro da diáspora. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 129.
17. Idem, *ibidem*, p. 131.
18. CAMARGO, Adalberto. 1980/2005 – 25 anos de movimento negro. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 133.
19. BAIROS, Luiza. Indicadores sociais e políticas públicas. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 139.
20. ALBERTO, Luiz. Negros e negras no Congresso Nacional: a luta pela inclusão. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 151.
21. SILVA, Flávio. Movimento negro e organização partidária. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 159.
22. ROLAND, Edna. A internacionalização da luta do movimento negro pré e pós Durban. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 161.
23. SILVA JÚNIOR, Hélio. Igualizar rima com criminalizar: a evolução da normativa brasileira referente à temática social. In: GARCIA, Januário, op. cit., p. 165.
24. Idem.

Recebido em 31/3/2010
Aprovado em 15/4/2010

B I B L I O G R A F I A

ABRAMOWICZ, Anete. *Trabalhando a diferença na educação infantil*. São Paulo: Moderna, 2006.

ALBUQUERQUE, Manoel Maurício. *Pequena história da formação social brasileira*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *A invenção do Nordeste e outras artes*. Recife; São Paulo: Massangana; Cortez, 1999.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. A utilização dos recursos da cartografia conduzida para uma África desmistificada. *Revista Humanidades*, Brasília, v. 6, n. 22, p. 12-32, 1989.

_____. *A geografia, os negros e a diversidade cultural*. Série O Pensamento Negro em Educação. Núcleo de Estudos Negros. Florianópolis: Atilénde, p. 93-106, 1998.

_____. Distribuição espacial das comunidades remanescentes de quilombos do Brasil. *Revista Humanidades*, Brasília, v. 9, n. 47, p. 87-98, 1999.

_____. A África, a geografia, o tráfico de povos africanos e o Brasil. *Revista Palmares em Ação*, Brasília, ano 1, n. 2, p. 56-66, 2002.

_____. A África, a educação brasileira e a geografia. In: BRASIL (MEC-Secad). *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei federal n. 10.639-03*. Brasília: MEC-Secad, p. 167-184, 2005.

_____. A geografia, a África e os negros brasileiros. In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Superando o racismo na escola*. Brasília: MEC-Secad, p. 173-184, 2005.

_____. *Coleção África-Brasil: cartografia para o ensino-aprendizagem*. 2. ed. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.

_____. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil: primeira configuração espacial*. 3. ed. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.

_____. *Territórios das comunidades quilombolas do Brasil: segunda configuração espacial*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2005.

_____. Geografia, território étnico e quilombos. In: GOMES, Nilma Lino (org.). *Tempos de lutas: as ações afirmativas no contexto brasileiro*. Brasília: MEC-Secad, p. 81-103, 2006.

_____. *Quilombos: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009, p. 190.

_____; CYPRIANO, André. *Quilombolas: tradições e cultura da resistência*. São Paulo: Aori Comunicações, 2006.

ARAÚJO, Rita de Cássia Barbosa de. *Festas: máscaras do tempo (entrudo, mascarada e frevo no carnaval do Recife)*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1996.

AYALA, Marcos; AYALA, Maria Ignez Novais. *Cultura popular no Brasil*. São Paulo: Ática, 2006.

AYALA, Maria Ignez Novais. Os cocos: uma manifestação cultural em três momentos do século XX. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 13, n. 35, p. 231-253, jan./abr. 1999. Disponível em: <http://www.scielo.br>. Acesso em: 5 abr. 2008.

BACELAR, Jeferson. *A hierarquia das raças: negros e brancos em Salvador*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

BAIRROS, Luiza. Lembrando Lélia Gonzalez. *Afro-Ásia*, Salvador, v. 23, p. 347-368, 2000.

BANDEIRA, Manuel. *Poesia completa e prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguillar, 1990.

BANDEIRA, Maria de Lourdes; SODRÉ, Triana de Veneza. O Estado Novo, a reorganização espacial de Mato Grosso e a expropriação de terras de negros (o caso de Mata-Cavalos). *Cadernos do Neru*, Escravidão Ponto e Contraponto, Cuiabá, n. 2, dez. 1993.

BANKS, James A. Reformando escolas para implementar igualdade para diferentes grupos raciais e étnicos. *Cadernos Penesb*, População negra e educação escolar, Niterói, n. 7, nov. 2006.

BARBOSA, Márcio. *Frente negra brasileira: depoimentos*. São Paulo: Quilomboje, 1998.

_____. Minha cor não é de luto. In: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio (orgs.). *Cadernos Negros*, São Paulo, v. 27, 2004.

BARRIO, Angel B. Espina (org.). *Conocimiento local, comunicación e interculturalidad: antropologia en Castilla y Leon e Iberoamérica*, IX. Recife: Massangana; Instituto de

Investigaciones Antropológicas de Castilla y Leon, 2005.

BARROS, José Flávio Pessoa de. Migrações internas no Brasil: o negro no Rio de Janeiro. In: SKOCZEK, Maria et al. *Actas latino-americanas de Varsóvia*. Varsóvia: Centrum Studiów Latinoamerykanskich, Uniwersytet Warszawski, 1995.

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *Branços e negros em São Paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1959.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERND, Zilá. Introdução à literatura negra. *Cadernos Negros*, São Paulo, n. 1, 1978.

BORBA, Alfredo et al. *Brincantes*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2000.

BOTELHO, Juliana Santos. *Le débat public autour de la représentation raciale et ethnique dans la publicité brésilienne: discours, stratégies et reconstructions identitaires*. 2008. Tese (Doutoramento em Comunicação), Université du Québec à Montréal, Montreal.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papius, 1989.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação (CNE). *Parecer 03/2004 de 10 de março do Conselho Pleno do CNE*. Brasília: MEC/SEPPPIR, 2004.

_____. Ministério da Educação. *Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana*. Brasília: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2004.

BUZZO, Bruna. A arte afro das raízes do Brasil. In: SOUZA, Hamilton Octavio de (ed.). *Os negros: história do negro no Brasil*. São Paulo, *Caros Amigos*, fascículo 13, 2009.

CADERNOS DO TERCEIRO MUNDO. Rio de Janeiro, ano XXVI, n. 247, 2003.

CANCLINI, Nestor Garcia. O porvir do passado. In: _____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, p. 159-204, 1997.

CANDAU, Vera Maria. *Somos tod@s iguais? Escola, discriminação e educação em direitos humanos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1948.

_____. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARRIL, Lourdes Fátima Bezerra. Territórios negros: comunidades remanescentes de quilombos no Brasil. *AGB Informa*, São Paulo, n. 67, p. 6-7, 1997.

CARVALHO, Carlos Delgado de. *História da cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1988.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. Coleção Rumos da Cultura Moderna.

_____. As significações imaginárias. In: ESCOBAR, Enrique; GONDICAS, Myrto; VERNAY, Pascal (orgs.). *Uma sociedade à deriva: entrevistas e debates, 1974-1997*. Aparecida: Ideias e Letras, p. 63-89, 2006.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Influência das línguas africanas no português brasileiro*. Disponível em: <http://d.scribd.com/docs/2ktaw2eenx3ej9ade8i1.pdf>. Acesso em: 17 mar. 2009.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2005.

_____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CEVA, Antonia Lana de Alencastre. *O negro em cena: a proposta pedagógica do Teatro Experimental do Negro*. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis: historiador*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. 8. ed. São Paulo: Ática, 1997.

CONDURU, Roberto. A dimensão estética na formação e atuação docente. Contra a domesticação: Lygia Pape, educação e arte. In: XXX REUNIÃO ANUAL DA ANPED. *Anais...* Caxambu: Anped, 2007.

_____. *Arte afro-brasileira*. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

_____. O futuro na cor? *Arte & Imagem*, Rio de Janeiro, nov. 2007. Disponível em: <www.lab-eduimagem.pro.br/jornal/artigos>. Acesso em: nov. 2007.

COSTA, Gilmara Benevides. *O canto sedutor do coquista Chico Antônio: uma metamorfose histórica da memória*. 2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

COSTA, Joaze Bernardino. Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, p. 247-243, 2002.

CUNHA, Mariano Carneiro da. Arte afro-brasileira. In: ZANINI, Walter (org.). *História geral da arte no Brasil*. São Paulo: Instituto Walter Moreira Salles, 1983.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DAMASCENO, Benedita Gouveia. *Poesia negra no modernismo brasileiro*. Campinas: Pontes Editores, 1988.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DAVIS, Darien J. *Afro-brasileiros hoje*. São Paulo: Selo Negro, 2000.

DIÁLOGOS contra o racismo. Contribuições para a campanha: onde você guarda seu racismo? 2006. Disponível em: www.dialogoscontraoracismo.org.br. Acesso em: 16 nov. 2009.

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo (1915-1930). *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 3, p. 566-572, 2002.

_____. Os descendentes de africanos vão à luta em Terra Brasilis: Frente Negra Brasileira (1931-1937) e Teatro Experimental do Negro (1944-1968). *Projeto História*, São Paulo, n. 33, p. 131-158, dez. 2006.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Livraria Fator, 1983.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2000.

_____. *Pedagogia do oprimido*. 43. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

GADOTTI, Moacir. *Educação e poder: introdução à pedagogia do conflito*. São Paulo: Cortez e Autores Associados, 1980. Coleção Educação Contemporânea.

GAMA, Luís. *Primeiras trovas burlescas de Getulino*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tipografia Pinheiro & Cia., 1861.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo; Rio de Janeiro: Ed. 34; Universidade Cândido Mendes/Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GIROUX, Henry A. *Os professores como intelectuais: rumo a uma pedagogia crítica da aprendizagem*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

GOMES, Arilson dos Santos. *A formação de oásis: dos movimentos fretenegrinos ao I Congresso Nacional do Negro em Porto Alegre (1931-1958)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

GOMES, Flavio dos Santos. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

GOMES, Joaquim Barbosa. *Ação afirmativa e o princípio constitucional de igualdade*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

GONÇALVES, Maria Alice Rezende. *A brincadeira no terreiro de Oxossi: um estudo sobre a vida lúdica de uma comunidade de candomblé do Grande Rio*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1990.

GONZALEZ, Lélia. Por un feminismo afrolatinoamericano. *Mujeres, crisis y movimiento. América Latina y el Caribe*, Santiago, n. 9, 1988. Ediciones de las Mujeres.

_____. Mulher negra. In: THE BLACK WOMAN'S PLACE IN THE BRAZILIAN SOCIETY. 1985 AND BEYOND: A NATIONAL CONFERENCE. *Anais...* Baltimore: African-American

Political Caucus e Morgan State University, 2009. Disponível em: <http://www.eliagonzalez.org.br>. Acesso em: 17 mar. 2009.

GUEDES, Lino. *Dictinha, separata de O canto do cisne negro*. São Paulo: Cruzeiro do Sul, 1938. Coleção Hendi.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. O acesso de negros às universidades públicas. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. *Racismo e antirracismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Tirando a máscara*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 121-142, nov. 2001.

_____. Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito. In: OLIVEIRA, Iolanda (org.). *Relações raciais e educação: temas contemporâneos. Cadernos PENESB*, Niterói, n. 4, p. 34-69, 2002.

_____; SILVÉRIO, Valter Roberto. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, p. 186-216, 2003.

GUSDORF, Georges. *Speaking*. Chicago: Northwestern University Press, 1965.

HALL, Stuart. Old and new identities, old and new ethnicities. In: KING, Anthony. *Culture, globalization and the world system: contemporary conditions for the representation of identity*. Basingstoke: Macmillan, 1991.

_____. A identidade cultural e a diáspora. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 24, p. 68-75, 1996.

_____. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 8. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HASENBALG, Carlos Alfredo. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 2, 1995.

_____; SILVA, Nelson do Valle (orgs.). *Estrutura social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro: Iuperj, 1988.

HENRIQUES, Ricardo. *Raça e gênero nos sistemas de ensino: os limites das políticas universalistas na educação*. Brasília: Unesco, 2002.

HOUAISS, Antônio (ed.). *Dicionário eletrônico da língua portuguesa*. v. 1.0. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. CD-ROM.

IANNI, Octavio. Literatura e consciência. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 28, 1988. Edição comemorativa do centenário da abolição da escravidão.

LAYE, Camara. *The Guardian of the Word*. New York: Random House, 1984.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Olhares sobre os objetos. In: _____. *Olhar, escutar, ler*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 119-140, 1997.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santo nos candomblés jêje-nagô da Bahia: um estudo de relações intragrupais*. 1977. Dissertação (Mestrado), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

LOBATO, Lenaura. Algumas considerações sobre a representação de interesses no processo de formulação de políticas públicas. *Revista de Administração Pública*, Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 40, jan./fev. 1996.

LOBO, Luiza. *Crítica sem juízo*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

LOPES, Nei. *O samba na realidade: a utopia da ascensão social do sambista*. Rio de Janeiro: Codecri, 1981.

MACEDO, Elizabeth. Por uma política da diferença. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 36, n. 128, p. 327-356, maio/ago. 2006.

MAGALHÃES JÚNIOR, Raimundo. *Machado de Assis desconhecido*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1957.

MAGGIE, Yvonne; FRY, Peter. Apresentação. In: RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; Biblioteca Nacional, p. 20-21, 2006.

MAINARDES, Jefferson. Abordagem do ciclo de políticas: uma contribuição para a análise de políticas educacionais. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 27, n. 94, jan./abr. 2006.

MOREIRA, Antônio Flávio Barboas; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. *Revista Brasileira de Educação*, São Paulo, n. 23, p. 156-168, 2003.

MOURA, Clóvis. *História do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 1983.

MÜLLER, Liane Suzan. *As contas do meu rosário são balas de artilharia: irmandade, jornal e sociedades negras em Porto Alegre, 1889-1920*. 1999. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

MUNANGA, Kabengele. As facetas de um racismo silenciado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; QUEIROZ, Renato da Silva (orgs.). *Raça e diversidade*. São Paulo: Estação Ciência; Edusp, 1996.

NASCIMENTO, Abdias. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: LUNA, Luiz. *O negro na luta contra a escravidão*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1976.

_____. Projeto de lei n. 1.332 de 1983. *Diário do Congresso Nacional*, Brasília, Câmara dos Deputados, 15 de junho de 1983, p. 5.162-5.165.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.

_____ (org.). *Abdias Nascimento 90 anos: memória viva*. Rio de Janeiro: Ipeafro, 2004.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1985.

OKOME, Mojúbàolú Olúfúnké. African women and power: reflections on the perils of unwarranted cosmopolitanism. *Jenda, A Journal of Culture and African Women Studies*, v. 1, n. 1, África, 2001. Disponível em: [http://www.iiav.nl/ezines/web/JENda/Vol1\(2000\)Nr1/jendajournal/okome.pdf](http://www.iiav.nl/ezines/web/JENda/Vol1(2000)Nr1/jendajournal/okome.pdf). Acesso em: 17 mar. 2009.

OLIVEIRA, Bárbara. Saberes tradicionais de saúde. *Educação Quilombola*, Rio de Janeiro, boletim n. 10, jun. 2007.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio, no movimento dos sentidos*. Campinas: Editora Unicamp, 1995.

OYEWUMI, Oyeronke. Conceptualizing gender: the Eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. *Jenda, A Journal of Culture and African Women Studies*, v. 2, n. 1, África, 2002. Disponível em: <http://www.jendajournal.com/vol2.1/oyewumi.html>. Acesso em: 17 mar. 2009.

PAIXÃO, Marcelo. Desigualdades nas questões racial e social. In: BRANDÃO, Ana Paula (org.). *A cor da cultura: cadernos de textos (saberes e fazeres; modos de ver)*. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, v. 1, p. 21-36, 2006.

PEREIRA, Edmilson de Almeida. Panorama da literatura afro-brasileira. *Callaloo*, Baltimore, v. 18, n. 4, 1995.

PINTO, Luiz Antonio Costa. *O negro no Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Atualização do texto e posfácio de Eduardo de Assis Duarte. 4. ed. Florianópolis; Belo Horizonte: Ed. Mulheres; PUC-MG, 2004.

ROCHA, Agenor Miranda. *Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. A nação Ketu: origem, ritos e crenças. Rio de Janeiro: Topbooks, 1994.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1977.

ROSA, Carlos; CANOVA, Loiva; SOUZA, Nelma de. Escravo e terra em Mato Grosso: o caso de Livramento (1727-1883). *Cadernos do Neru*, Cuiabá, n. 2, p. 33-82, dez. 1993.

SALL, Mbathio. The importance of oral tradition for children: case of countries of the

Sahel. In: 65TH IFLA COUNCIL AND GENERAL CONFERENCE, 1999, Bangkok. Disponível em: <http://www.ifla.org/IV/ifla65/65mb-e.htm>. Acesso em: 17 mar. 2009.

SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil*. Salvador; Rio de Janeiro: EDUFBA; Pallas, 2004.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. *Movimento negro e Estado: o caso do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra*. São Paulo: Prefeitura Municipal de São Paulo/Coordenadoria Especial do Negro, 2007.

SANTOS, José Alcides Figueiredo. Efeitos de classe na desigualdade racial no Brasil. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 1, p. 21-65, 2005.

SANTOS, José Antônio dos. *Raiou 'A Alvorada': intelectuais negros e imprensa, Pelotas (1907-1957)*. 2000. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói.

SANTOS, Milton. Pesquisa reforça preconceito. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 1995, Caderno Especial de Domingo, p. 8.

SANTOS, Sales Augusto dos. A lei n. 10.639/03 como fruto da luta antirracista do movimento negro. In: _____. *Educação antirracista: caminhos abertos pela lei federal n. 10.639/03*. Brasília, 2005. Coleção Educação para Todos.

SATO, Michèle et al. Nossa palavra é sim. *Revista de Educação Pública*, Cuiabá, v. 17, n. 33, jan./abr. 2008.

SCHWARTZ, Jorge. Negrismo e negritude. *Vanguardas latino-americanas*, São Paulo, 1995.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

SILVA, Dilma de Melo; CALAÇA, Maria Cecília Felix. *Arte africana & afro-brasileira*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SILVA, Ezequiel Theodoro da. *Leitura e realidade brasileira*. 5. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

SILVA, Joselina da. A união dos homens de cor: aspectos do movimento negro dos anos 40 e 50. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 25, n. 2, p. 215-235, 2003.

SILVA, Nelson do Valle. Cor e o processo de realização socioeconômica. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, v. 24, n. 3, p. 301-409, 1981.

SILVA, Paulo Vinicius Baptista da. Educação das relações étnico-raciais na terra das araucárias. In: SILVA, Petronilha Beatriz; SILVÉRIO, Valter Roberto. *Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, p. 22-42, 2003.

SILVA JUNIOR, Hédio. *Antirracismo: coletânea de leis brasileiras federais, estaduais e municipais*. São Paulo: Oliveira Mendes, 1998.

SILVEIRA, Oliveira. *Outra negra Fulô. Cadernos Negros: os melhores poemas*, São Paulo, 1998.

_____. *Vinte de novembro: história e conteúdo*. In: SIQUEIRA, José Jorge Gonçalves e. *Entre Orfeu e Xangô: a emergência de uma nova consciência sobre a questão do negro no Brasil (1944-1968)*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SISS, Ahyas (org.). *Diversidade étnico-racial e educação superior brasileira: experiências de intervenção*. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

SKIDMORE, Thomas E. *Black into White*. Durham & London: Duke University Press, 1993.

SOBRINHO, Paulo Fernandes Rosa. *Sentidos e sonoridades múltiplas na música do coco do Recife e região metropolitana*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SOUZA, Rosa Fátima de. *A militarização da infância: expressões do nacionalismo na cultura brasileira*. *Cadernos CEDES*, Campinas, v. 20, n. 52, p. 104-121, nov. 2000.

SZKLAROWSKY, Leon Frejda. *Crimes de racismo: crimes resultantes de discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional*. *Jus Navigandi*, n. 1, 1997. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=169>>. Acesso em: 14 dez. 2009.

TELLES, Edward Eric. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Ford, 2003.

TRINDADE-SERRA, Ordep José. *Na trilha dos erês: uma contribuição ao estudo do candomblé angola*. Salvador: UFBA, 1978.

TUNA, Gustavo Henrique. *O negro deu régua e compasso*. *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, p. 68-73, set. 2005.

VAZZOLER, Leomar dos Santos. *A questão racial no ensino de geografia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Federal Fluminense, Niterói.

VERGER, Pierre. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1997.

I M A G E N S

FEMINISMO NEGRO: MULHERES NEGRAS E PODER. INTRODUÇÃO A UM ENFOQUE
CONTRA-HEGEMÔNICO SOBRE GÊNERO

Ana Maria Felipe

Os 28 orixás de Caribé, uma das pranchas prontas. S.l., 1967. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/14616(6).

Cerimônia religiosa em Daomé. Máscaras geledê transportadas por nativos. S.l., s.d. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/14616(8).

NEGRUME MULTICOR: ARTE, ÁFRICA E BRASIL PARA ALÉM DE RAÇA E ETNIA

Roberto Conduru

Composição a óleo de Rubem Valentim. S.l., 1961. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/46604(5).

Pintura em têmpera de Rubem Valentim. Roma, 1965. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/46604(16).

Desenho de Caribé. Arquivo Nacional. *Acervo bibliográfico*. FAG 0927. Temas de Candomblé. Coleção Recôncavo nº 9.

DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIAIS NOS 120 ANOS DA REPÚBLICA BRASILEIRA

Gilberto Palmares

Princesa Isabel. S.l, s.d. Arquivo Nacional. *Acervo Fotografias Avulsas*, fotografia. PH/FOT/465(1).

Lei Áurea. Arquivo Nacional. *Acervo Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas*. BR RJANRIO 4M, lei n. 3.353/1888.

Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. Arquivo Nacional. *Acervo Constituições e Emendas constitucionais*.

À PUBLICIDADE NO BANCO DOS RÉUS

Juliana Botelho

Protesto contra o racismo. S.l., s.d. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/35917(6).

Festival de Música Popular do Comércio. S.l., 1972. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/1354(75).

LITERATURA AFRO-BRASILEIRA: ELEMENTOS PARA UMA CONCEITUAÇÃO

Eduardo de Assis Duarte

Ilustração do rosto de Machado de Assis. Arquivo Nacional. *Acervo bibliográfico*. ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura, 1969. 255p.; 24cm. (Obras de Machado de Assis, 8).

Capa do livro *Úrsula*. Arquivo Nacional. *Acervo bibliográfico*. REIS, Maria Firmino dos. *Úrsula: romance original brasileiro*. São Luís (MA): Tipografia do Progresso, 1859.

Capa do livro *Dom Casmurro*. Arquivo Nacional. *Acervo bibliográfico*. ASSIS, Joaquim Maria Machado de. *Dom Casmurro*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura, 1969. 255p.; 24cm. (Obras de Machado de Assis, 8).

Fotografia doada por Conceição Evaristo a Maria Beatriz do Nascimento contendo dedicatória. Arquivo Nacional. *Acervo Maria Beatriz do Nascimento*, fotografia. 2D.0.FOT.(2).

RACISMO AMBIENTAL NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE MATA CAVALO

Ronaldo Senra, Samuel Borges de Oliveira Júnior, Herman Hudson de Oliveira e Michèle Sato

Sede da Associação da Comunidade Mata Cavallo de Baixo. Nossa Senhora do Livramento (MT), s.d. Fotógrafo Ronaldo Senra.

Viola de cocho. Nossa Senhora do Livramento (MT), s.d. Fotógrafo Ronaldo Senra.

Mastro da festa de São Benedito. Nossa Senhora do Livramento (MT), s.d. Fotógrafo Ronaldo Senra.

Convite elaborado por Michèle Sato. S.l., s.d.

Morador quilombola despejado. Nossa Senhora do Livramento (MT), s.d. Fotógrafo Ronaldo Senra.

Casa de moradores despejados. Nossa Senhora do Livramento (MT), s.d. Fotógrafo Ronaldo Senra.

Ô PROTAGONISMO NEGRO: O MOVIMENTO NEGRO NA LUTA POR UMA EDUCAÇÃO ANTIRRACISTA

Cláudia Regina de Paula

Representantes de entidades estudantis em reunião com Abdias Nascimento. S.l., 1972. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/35917(1).

Estudantes do Projeto Minerva em sala de aula. S.l., out. 1972. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/6882(45).

AS COMUNIDADES RELIGIOSAS NEGRAS DO RIO DE JANEIRO: DE SUAS ORIGENS À ATUALIDADE

José Flávio Pessoa de Barros

Obra de Mário Cravo Neto. S.l, s.d. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/17997(2).

Recepção em terreiro. S.l, s.d. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/3591(6).

Babalorixá Joãozinho da Goméia. S.l., 1971. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/3591(3).

OÁSIS E DESERTOS NO BRASIL: DA FRENTE NEGRA BRASILEIRA AOS CONGRESSOS NACIONAIS SOBRE A TEMÁTICA AFRO-BRASILEIRA E NEGRA

Arlison dos Santos Gomes

Teatro Experimental do Negro. Ensaio da peça *O sortilégio*, 1957. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/35917(4).

Teatro Experimental do Negro. Abdias Nascimento em cena, 1957. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/35917(6).

Plenária de uma das sessões do I Congresso Nacional do Negro. Porto Alegre, 1958. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/3962(241).

Plenária de uma das sessões do I Congresso Nacional do Negro. Porto Alegre, 1958. Arquivo Nacional. *Acervo Correio da Manhã*, fotografia. PH/FOT/3962(243).

A ÁFRICA BRASILEIRA: POPULAÇÃO E TERRITORIALIDADE

Rafael Sanzio Araújo dos Santos

Álbum de família do autor. S.l.,s.d.

Mapa 1

África: extensão dos tratados territoriais do sistema escravista e suas principais rotas internas (séculos: XV-XVIII).

Fonte: Projeto geográfico e cartográfico por Rafael Sanzio A. dos Anjos (geógrafo). Projeto geografia afro-brasileira, CIGA – Universidade de Brasília. Brasília, 2005.

Gráfico 1

Estimativa do número de africanos desembarcados em várias regiões do mundo – séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX.

Fonte: baseada nas tabelas de Philp Curtin. The Atlantic slave trade - A census, revisitas por David Eltis, Economic growth and the ending of the transatlantic slave trade para o período 1781-1870. Elaboração do geógrafo Rafael Sanzio A. dos Anjos. Centro de Cartografia Aplicada e Informação Geográfica, CIGA – Universidade de Brasília. Brasília, 2005.

Mapa 2

A África, a América, a Europa e os sistema escravista – algumas referências espaciais do processo secular de dominação.

Fonte: Projeto geográfico e adaptação historiográfica de Rafael Sanzio A. dos Anjos (geógrafo). Projeto geografia afro-brasileira, CIGA – Universidade de Brasília. Brasília, 2007.

Gráfico 2

Monitoramento do crescimento da população caracterizada como preta e como parda pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Brasil. 1940-2000.

Fonte: Projeto geográfico e cartográfico de Rafael Sanzio A. dos Anjos (geógrafo). Projeto geografia afro-brasileira, CIGA – Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

Álbum de família do autor. S.l.,s.d.

Mapa 3

Distribuição da população caracterizada como preta por município. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Censo 2000.

Fonte: Projeto geográfico e cartográfico de Rafael Sanzio A. dos Anjos (geógrafo) & Suzana Rabelo. Projeto geografia afro-brasileira, CIGA – Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

Mapa 4

Distribuição da população caracterizada como preta e parda por município. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) – Censo 2000.

Fonte: Projeto geográfico e cartográfico de Rafael Sanzio A. dos Anjos (geógrafo). Projeto geografia afro-brasileira, CIGA – Universidade de Brasília. Brasília, 2005.

SAMBA DE COCO É BRINCADEIRA E ARTE

Magdalena Almeida

Luminária cuja base é o coco seco e o entremeio do coqueiro. Recife (PE), junho de 2009. Fotógrafo Mauro Santoro.

Cinzeiro produzido com a casca do coco seco. Recife (PE), junho de 2009. Fotógrafo Caio Santoro.

Praça onde se localiza a Igreja de Santa Luzia. Sítio Atoleiros, Caetés (PE), out. 2007. Fotografia de Erinaldo Ramiro, cf. publicação no *Jornal Caetés em Foco*, n. 25.

Alguns dos brincantes do Samba de Coco Santa Luzia: Seu Isaiás, Manoel de Zé Dura e Nena. Sítio Atoleiros. Caetés (PE), out. 2007. Fotógrafa Bruna Rossana Pontes Barbosa.

Xilogravura *Banda de pífanos*. Campina Grande (PB), jun. 2009. Fotógrafo Francisco Sales Barros.

CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS (CEAO)

Lívio Sansone

Logomarca da Universidade Federal da Bahia.

XII Fábrica de Ideias. Palestra com prof. Lívio Sansone e a profa. Mara Viveiros. Bahia, 2009.

CENAS DE GENTE NEGRA – OS 25 ANOS DO MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL

Angélica Basthi

Capa do livro *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*. Concepção, organização e fotografia de Januário Garcia. 2. ed. Brasília: Fundação Palmares, 2008.

Fotografia do cartaz do I Encontro Nacional das Entidades Negras (Enem), Pacaembu, São Paulo, 1991. *25 anos 1980-2005: movimento negro no Brasil*. Concepção, organização e fotografia de Januário Garcia. 2. ed. Brasília: Fundação Palmares, p. 144, 2008.

Instruções aos Colaboradores

- I. A revista *Acervo*, de periodicidade semestral, dedica cada número a um tema distinto, e tem por objetivo divulgar e potencializar fontes de pesquisa nas áreas de ciências humanas e sociais e documentação. *Acervo* aceita somente trabalhos ainda inéditos em português, sob a forma de artigos e resenhas.
- II. Todos os textos recebidos são submetidos ao Conselho Editorial, que pode recorrer, se necessário, a pareceristas.
- III. O editor reserva-se o direito de efetuar adaptações, cortes e alterações nos trabalhos recebidos para adequá-los às normas da revista, respeitando o conteúdo do texto e o estilo do autor. Os textos em língua estrangeira são traduzidos para o português.
- IV. O material para publicação deve ser encaminhado em uma via impressa e uma em disquete ou por intermédio de e-mail com arquivo anexado, no programa Word 7.0 ou compatível.
- V. Os textos devem ter entre 10 e 15 laudas (fonte Times New Roman; corpo 12; entrelinha 1,5 linha), excetuando-se as resenhas, com aproximadamente cinco laudas. Devem conter de três a cinco palavras-chave e vir acompanhados de resumo em português e inglês, com cerca de cinco linhas cada. Após o título do artigo, constam as referências do autor (instituição, cargo, titulação).
- VI. Devem ser enviadas também de três

a cinco imagens em preto e branco, com as respectivas legendas e referências, preferencialmente com indicação, no verso, sobre sua localização no texto. As ilustrações devem ser remetidas em alta resolução (tamanho da imagem: mínimo de 10x15cm; resolução: 300dpi; formato: TIF).

VII. As notas figuram no final do texto, em algarismo arábico, dentro dos padrões estipulados pela ABNT. A citação bibliográfica deve ser completa quando o autor e a obra estiverem sendo indicados pela primeira vez. Ex: ORTIZ, Renato. *A moderna tradição brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

VIII. Em caso de repetição, utilizar ORTIZ, Renato, op. cit., p. 22.

IX. A bibliografia é dispensável. Caso o autor considere relevante, deve relacioná-la ao final do trabalho. Essas referências serão publicadas na seção BIBLIOGRAFIA, figurando em ordem alfabética, dentro dos padrões da ABNT, conforme os exemplos abaixo:

Livro: FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

Coletânea: REIS FILHO, Daniel Aarão e SÁ, Jair Ferreira de (orgs.). *Imagens da revolução: documentos políticos das organizações clandestinas de esquerda de 1961 a 1971*. São Paulo: Marco Zero, 1985.

Artigo em coletânea: LUZ, Rogerio. Cinema e psicanálise: a experiência ilusória. In: *Experiência clínica e experiência estética*. Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

Artigo em periódico: JAMESON, Fredric. Pós-modernidade e sociedade de consumo. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, nº 12, p.16-26, jun. 1985.

Tese acadêmica: ANDRADE, Ana Maria Mauad de Sousa. *Sob o signo da imagem: a produção da fotografia e o controle dos códigos de representação social da classe dominante no Rio de Janeiro, na primeira metade do século XIX*. 1990. Tese (Doutoramento em história), Universidade Federal Fluminense, Niterói.

X. Caso o artigo ou resenha seja publicado, o autor terá direito a cinco exemplares da revista.

XI. As colaborações poderão ser enviadas para o seguinte endereço:

Revista *Acervo*

Arquivo Nacional – Coordenação Geral de Acesso e Difusão Documental
Praça da República, 173, Bloco B, sala B002, Centro – Rio de Janeiro – RJ – Brasil – CEP: 20211-350

XII. Informações sobre o periódico podem ser solicitadas pelo telefone (21) 2179-1253 ou via e-mail (difusaoacervo@arquivonacional.gov.br).

Inserir colofon da gráfica
Retirar o fio

