

Educação e Relações Raciais

Iolanda de Oliveira
Márcia Maria de Jesus Pessanha (orgs.)

CURSO ERER
Volume 1

CEAD/UFF
2016

Direitos desta edição reservados à EdUFF - Editora da Universidade Federal Fluminense
Rua Miguel de Frias, 9 - anexo - sobreloja - Icaraí - Niterói, CEP 24220-900 - RJ - Brasil
Tel.: (21) 2629-5287 - Fax: (21) 2629-5288 - www.editora.uff.br - e-mail: secretaria@editora.uff.br

CEAD/ UFF

É permitida a reprodução total ou parcial desta obra desde que citada a fonte.

Edição de texto e revisão: Nathália de Ornelas Nunes de Lima

Capa e editoração eletrônica: Paulo Carvalho

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Educação e Relações Raciais

Rio de Janeiro/Niterói – CEAD/UFF/2015

ISBN 978-85-62007-54-5

1. Negros. Educação - Brasil - História. 2. Negros. Identidade racial 3. Relações raciais.

4. Educação

CDD 370.981

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Reitor: Sidney Luiz de Matos Mello

Vice-Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação: Roberto Kant de Lima

Diretor da EdUFF: Aníbal Francisco Alves Bragança

Diretora do CEAD/UFF: Regina Célia Moreth Bragança

Comissão Editorial EdUFF

Presidente: Aníbal Francisco Alves Bragança (presidente)

Antônio Amaral Serra

Carlos Walter Porto-Gonçalves

Charles Freitas Pessanha

Guilherme Pereira das Neves

João Luiz Vieira

Laura Cavalcante Padilha

Luiz de Gonzaga Gawryszewski

Marlice Nazareth Soares de Azevedo

Nanci Gonçalves da Nóbrega

Roberto Kant de Lima

Túlio Batista Franco

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	
Iolanda de Oliveira _____	007
RAÇA, MESTIÇAGEM E NAÇÃO NO BRASIL	
Giralda Seyferth _____	021
HISTÓRIA DA ÁFRICA I	
Mônica Lima _____	065
O NEGRO NA HISTÓRIA DO BRASIL I	
Hebe Mattos, Martha Abreu Carolina Vianna Dantas (orgs.) _____	097

TRÁFICO DE ESCRAVOS E ESCRAVIDÃO NA AMÉRICA PORTUGUESA

Gabriel Aladrén _____ 097

ES CRAVIDÃO E ALFORRIA NA AMÉRICA PORTUGUESA

Gabriel Aladrén _____ 105

QUILOMBOS, REVOLTAS E FUGAS

Matheus Serva Pereira _____ 113

IRMANDADES, FESTAS E SOCIABILIDADE NEGRA
NO BRASIL ESCRAVISTA

Larissa Viana _____ 121

A FAMÍLIA ESCRAVA: POSSIBILIDADES E EXPERIÊNCIAS

Camila Marques _____ 129

ES CRAVIDÃO E CIDADANIA NO BRASIL

Keila Grinberg _____ 135

ABOLIÇÃO E ABOLICIONISMO

Eric Brasil

Camila Mendonça _____ 141

RACIALIZAÇÃO E MOBILIZAÇÃO NEGRA NAS
PRIMEIRAS DÉCADAS REPUBLICANAS

Carolina Vianna Dantas _____ 149

MOVIMENTO NEGRO NO BRASIL REPUBLICANO

Amilcar Araujo Pereira _____ 159

DIVERSIDADE CULTURAL, REPARAÇÃO E DIREITOS

Martha Abreu _____ 165

ESCRavidÃO EM ITABORAÍ: UMA PROPOSTA DE ESTUDO REGIONAL

Gilciano Menezes Costa _____ 171

TEORIA SOCIAL E RELAÇÕES RACIAIS I

Kabengele Munanga _____ 205

O NEGRO NA LITERATURA I

Márcia Maria de Jesus Pessanha _____ 229

RAÇA, CURRÍCULO, DIDÁTICA E PRAXIS PEDAGÓGICA I

Iolanda de Oliveira e Mônica Sacramento _____ 259

EDUCAÇÃO E RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA I

Rogério Cappelli _____ 321

SUBJETIVIDADE E NEGRITUDE

Maria das Graças Gonçalves _____ 353

APRESENTAÇÃO

Educação para as relações raciais: composição curricular, orientação didática e dinâmica de um curso de formação continuada para docentes da educação básica

O curso Educação e Relações Raciais (ERER) oferecido como educação continuada a profissionais que atuam na educação básica, foi ministrado na modalidade presencial pelo Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira (Penesb) até o ano 2009, passando a ser ofertado na modalidade a distância com encontros presenciais no desenvolvimento de cada disciplina a partir de 2009/2010, experiência esta precedida por um curso de extensão na mesma modalidade em 2006.

O *Cadernos Penesb* nº 12 é um número especial do periódico, no qual é apresentado todo o material utilizado no curso ERER ministrado no período 2009/2010 pelo Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira. É a partir desta obra que foi publicada a 2ª edição, que esgotada, decidiu-se realizar uma terceira publicação do material com algumas modificações na parte pedagógica e acréscimo de dois textos que, igualmente, dão sustentação acadêmica à proposta desta obra.

Por motivos técnico-financeiros, migra-se das publicações no periódico para a realização da disseminação dos conhecimentos contidos no referido número para a publicação, em livros, do conteúdo curricular do curso por meio da divulgação dos textos básicos elaborados por profissionais, todos com respeitáveis produções no âmbito das relações raciais.

Tendo-se avançado da oferta dos cursos de extensão para ministrar cursos de pós-graduação *lato sensu*, foram elaborados por pesquisadores, também com reconhecida competência no mundo acadêmico, novos textos para a segunda parte do curso, organizando-se os respectivos conteúdos em dois volumes.

A proposta do Penesb orientou-se pelo princípio de que a questão principal dos cursos, tanto os de formação inicial, quanto continuada, está vinculada à garantia de qualidade, independente da modalidade de ensino em que são oferecidos. Entende-se que em ambas as modalidades, presencial e a distância, respeitando-se as particularidades de cada uma, há de se considerar a necessidade de estabelecer critérios de qualidade e uma organização e dinâmica que impeçam o aligeiramento e a superficialidade da formação oferecida, isto é, que garantam um nível de ensino compatível com uma atuação docente devidamente qualificada.

A experiência exitosa do Penesb com o primeiro grupo de formação continuada a distância, em nível de extensão, motivou o Programa a ousar a oferta do mesmo curso em nível de especialização na mesma modalidade.

Constatou-se que, preservada a qualidade, os cursos de formação continuada a distância nos grandes centros urbanos têm vantagens sobre os cursos presenciais em relação a dois aspectos: redução significativa dos percentuais de desistência e maior assimilação dos conhecimentos curriculares por motivo da realização de tarefas semanais que exigem a leitura dos textos básicos apresentados. Sugere-se que esta modalidade deva restringir-se aos grandes centros urbanos, como o Rio de Janeiro, cujos deslocamentos, além do alto custo, exigem longo tempo para fazê-lo.

Nos cursos presenciais, em geral, noturnos, os profissionais do magistério, tendo uma jornada de trabalho, não raro, dupla e em alguns casos tripla, em sua grande maioria, enfrentam intenso trânsito no deslocamento para a universidade, além do aumento do custo deste deslocamento e dos gastos com a alimentação fora do espaço residencial, o que provavelmente leva à desistência de elevados percentuais dos que se propõem a frequentar os cursos. Além destes fatores, a falta de apoio institucional para a continuidade da formação também tem, possivelmente, implicações nos percentuais de desistência, fator este que independe da modalidade.

A despeito do êxito e das vantagens da formação continuada a distância, o Penesb não recomenda a sua expansão sem o estabelecimento de critérios com o necessário rigor para garantir a qualidade da formação a ser ofertada. Nossa prioridade, tanto para a formação inicial quanto para a formação continuada, é a modalidade presencial porque entendemos que a educação institucionalizada, embora priorize o conhecimento acadêmico, se dá no âmbito das relações humanas, nas quais o fator emocional, a afetividade, não pode estar ausente.

Tratando-se da educação para as relações raciais, cujos conhecimentos afetam também fortemente as emoções de negros e brancos, não se restringindo ao âmbito intelectual, na educação a distância, a afetividade não desaparece totalmente, mas é reduzida pela mediação tecnológica. O contato mediado pela tecnologia impede

que o professor *on line* estimule o cursista através de outras linguagens além da escrita, principalmente por meio das expressões e relações corporais diretas.

Coerente com todos os cursos de formação continuada oferecidos pelo Penesb, o curso ERER tem os seguintes objetivos:

- 1 – Oferecer aos profissionais em exercício na Escola Básica, oportunidade de:
 - adquirir conhecimentos que lhes possibilitem compreender e interferir na situação da população negra no sistema nacional da educação, por meio da revisão da sua prática pedagógica, com vistas a uma pedagogia que promova a real democratização das oportunidades educacionais;
 - desenvolver a habilidade de incluir os referidos conhecimentos no seu planejamento pedagógico e, conseqüentemente, garantir o domínio desses conhecimentos pelos alunos, a fim de tornar as relações raciais entre os estudantes respeitadas e dialógicas, com vistas à incorporação de tais comportamentos nas relações raciais em todos os espaços sociais;
- 2 – Despertar nos cursistas a confiança no potencial dos estudantes pretos e pardos, com o propósito de tornar as relações professor-aluno negro capazes de promover a equidade racial;
- 3 – Contribuir para alterar o quadro de desigualdades raciais na educação brasileira.

Estes objetivos constituem o aspecto comum que orienta a produção de todos os textos, constituindo, portanto, o eixo orientador de todos os componentes desta obra, ao qual todos os autores se mantiveram fiéis.

A fidelidade ao eixo orientador possibilitou à organizadora desta obra abrir espaço para cada autor apresentar o seu texto, dando ao mesmo o aspecto que caracteriza a sua maneira particular de apresentar a sua produção, articulando-se os pares universal/particular, unidade/diversidade, teoria/prática.

Orientando-se pelo núcleo das disciplinas básicas dos cursos de formação continuada, ministrados pelo Penesb, a grade curricular tem os seguintes componentes:

Componentes do currículo do curso Educação e Relações Raciais e respectivas cargas horárias

DISCIPLINA	1ª PARTE – carga horária*	2ª PARTE – carga horária**
História da África I	30h	-----
História da África II	-----	30h
O Negro na História do Brasil I	25h	-----
O Negro na História do Brasil II	-----	20h
Teoria Social e Relações Raciais I	25h	-----
Teoria Social e Relações Raciais II	-----	20h
Raça, currículo, didática e práxis pedagógica I	50h	-----
Raça, currículo, didática e práxis pedagógica II	-----	30h
O Negro na Literatura I	25h	-----
O Negro na Literatura II	-----	20h
Educação e Religiões de Matriz Africana I	20h	-----
Educação e Religiões de Matriz Africana II	-----	20h
Negritude e Subjetividade	-----	45h
Pesquisa Educacional e Relações Raciais	-----	60h
TOTAL***	175h	245

*A primeira parte do currículo dá aos cursistas certificado de extensão, podendo ser frequentado por profissionais não graduados.

** Somente são admitidos na segunda parte do curso, os graduados que tiverem desempenho satisfatório na primeira parte.

*** Carga horária total do curso de especialização: 420 horas.

A coordenação colegiada é composta de professores doutores pertencentes ao quadro docente da UFF, UFRJ e da USP e de profissionais da educação básica com qualificação mínima de mestre, a fim de se garantir a estreita articulação com o espaço escolar que precede o nível superior.

Foram denominados professores *on line*, profissionais selecionados por meio de edital, mestrandos, mestres e doutorandos, com pesquisas concluídas sobre o negro, na área de sua atuação, os quais têm a função de orientar, acompanhar e avaliar os cursistas via plataforma, supervisionados pelos doutores, autores dos textos básicos com um encontro presencial por disciplina. Excepcionalmente, podem ser admitidos como professores *on line* especialistas em Educação para as Relações Raciais, cuja produção final no curso de especialização tenha atingido o nível de excelência.

O primeiro volume apresenta, precedendo os textos básicos da primeira parte do curso, a produção de Seyferth intitulada “Raça, mestiçagem e nação no Brasil” e na disciplina O negro na história do Brasil I, foi acrescentado o texto de Costa sobre história regional. O segundo volume contém os textos básicos da segunda parte do curso, cujos concluintes recebem a qualificação de especialistas em Educação para as Relações Raciais.

Conforme informação anterior, a produção de Seyferth inaugura no primeiro volume a terceira edição da primeira parte do curso de especialização, cujo conteúdo é extremamente importante não somente para os cursistas, mas para todos os profissionais, independentemente da atividade que exercem, por ser um conhecimento básico que deve ser assimilado por todos.

Sabe-se que os conhecimentos contidos no referido texto e os conteúdos de todos os outros que compõem os dois volumes apresentados, ao mesmo tempo em que deverão tornar-se coisa pública, não são acessíveis aos não iniciados na linguagem acadêmica e, portanto, deverão ser mediados por profissionais competentes para garantir a assimilação do material produzido por toda a população, sendo esta a função primeira da educação básica. Formalmente obrigatória dos 4 aos 17 anos, por determinação da Lei 12.796/2013, precedida de teorias pedagógicas e de currículo que dão sustentação à inclusão dos conhecimentos sobre o negro nos currículos escolares, esta obrigatoriedade se estende a todos os cursos de graduação, por decisão do Conselho Nacional de Educação, através da Resolução nº 1/2004.

A disseminação dos conhecimentos mencionados é também função de todas as instituições e meios de comunicação de massa responsáveis pela educação não formal porque a igualdade e a justiça social são princípios constitucionais que devem ser considerados em todas as ações educativas formais e não formais, intencionais e espontâneas, ou seja, em todas as situações em que haja a interação humana.

Retomando a referência aos textos que se apresentam nesta publicação, remetemo-nos a Seyferth, que nos traz os fundamentos das discussões contemporâneas sobre ações afirmativas para negros em nível nacional, não somente na modalidade de cotas no ensino superior e da inclusão dos estudos sobre africanos e afro-brasileiros

nos currículos escolares, mas também sob a forma de cotas para negros nos concursos públicos, Lei 12.796/2014.

A produção citada os conduz a recuperar, entre outros importantes aspectos, a questão da auto classificação de marca e de origem, o que nos leva a atentar para a incorporação de identidades raciais que migram das características fenotípicas para considerar a ascendência negra, ora por motivo da tomada de consciência da própria negritude representada nos antepassados, ora por interesse ilegítimo no sentido de usufruir das políticas públicas reparadoras em curso.

A segunda situação mencionada suscita a necessidade da tomada de medidas para impedir que sujeitos aparentemente brancos, ainda que tenham ascendência negra, mas que nunca foram discriminados por motivo das suas características fenotípicas, usufruam das políticas destinadas aos que foram colocados em situação de inferioridade por motivo da atribuição de significados sociais negativos ao seu fenótipo que evidencia suas origens africanas.

O trabalho sobre História da África I, sob a responsabilidade de Mônica Lima, apresenta o conteúdo mínimo indispensável a uma atuação satisfatória de um profissional que atua na escola básica, fazendo um percurso sintético da história do continente africano da época pré-colonial, até os nossos dias.

O Negro na História do Brasil I, sob a coordenação das professoras doutoras Hebe Mattos e Martha Abreu, teve os textos produzidos por elas como coordenadoras e pelos seus orientandos nos níveis de mestrado, doutorado e pós-doutorado.

Os textos apresentados situam o negro na história do Brasil em relação a diferentes aspectos, contribuindo para eliminar a equivocada ideia de que o negro foi submetido a uma subalternização absoluta, desprovida de formas de resistência.

Os autores dos textos e suas respectivas produções são a seguir relacionados.

Gabriel Aladrén elaborou o texto “Tráfico de escravos e escravidão na América Portuguesa”, situando o conteúdo em um contexto para além do Brasil, o que amplia e enriquece a visão do leitor sobre a escravidão brasileira. O mesmo autor escreveu, também, “Escravidão e alforria na América Portuguesa”.

“Quilombos, revoltas e fugas” é de autoria de Matheus Serva Pereira. Superando equívocos da história tradicional, o autor enfatiza a interseção entre a situação do negro como vítima e como sujeito, evidenciando que nenhum dos dois aspectos se dá de modo absoluto, destacando as formas de resistência que intitulam o texto.

Larissa Viana deu a sua contribuição produzindo o texto “Irmandades, festas e sociabilidade negra no Brasil escravista”, salientando, entre outros aspectos, as irmandades como espaços de “identidade, solidariedade e coesão grupal”.

Camila Marques apresentou o seu texto sob o título de “A família escrava: possibilidades e experiências”, no qual a autora refere-se a laços de solidariedade, com destaque na organização familiar.

“Escravidão e cidadania no Brasil” foi elaborado por Keila Grinberg e discute a cidadania de “escravos libertos e de seus descendentes” a partir da independência.

“Abolição e abolicionismos” tem como autores Eric Brasil e Camila Mendonça, os quais apresentam o processo que resultou na eliminação oficial da escravidão no Brasil.

De Carolina Dantas Vianna tem-se a produção intitulada “Racialização e mobilização negra nas primeiras décadas republicanas”, no qual a autora estabelece a relação entre a extinção oficial da escravidão e ocorrências nos primeiros anos do Brasil republicano.

O movimento negro no Brasil tem sua história documentada por Amilcar Araújo Pereira, que organizou o seu texto a partir das décadas 1920/1930, fazendo um percurso histórico até o movimento negro contemporâneo.

Culminando a produção sobre a disciplina, a professora Martha Abreu apresenta o tema que, tendo implicações no contexto mundial, ganha destaque no Brasil contemporâneo: “Diversidade cultural, reparação e direitos humanos”.

Os temas apresentados rompem com a tradicional ideia de alguns autores que apresentam o negro exclusivamente como objeto subalternizado e pacífico, evidenciando a complexidade das relações estabelecidas no Brasil na interação do negro com a sociedade em diferentes momentos da história brasileira.

Por motivo da importância dos estudos locais, foi incluindo nesta disciplina, com o propósito de estimular os leitores a realizarem investigações históricas sobre o local em que atuam, o texto de Gilciano Menezes Costa, “Escravidão em Itaboraí: uma proposta de estudo regional”, com o objetivo de disponibilizar aspectos regionais sobre a história do negro no Brasil, que, não raro, permanecem sem a necessária divulgação.

O professor Kabengele Munanga, autor da parte relativa à disciplina Teoria Social e Relações Raciais I, tratou de questões particulares das relações raciais no âmbito das Ciências Sociais, particularizando aspectos antropológicos e sociológicos.

Na parte introdutória, o autor retoma alguns aspectos gerais sobre o racismo para, posteriormente, abordar a questão particularizando o negro ao recorrer aos seguintes subtemas: o outro, sob o título: “No início era o outro bem diferente da gente – o nós e os outros”, mantendo, ainda neste item, de maneira ampla, a questão da diferença; seguem-se as considerações sobre o significado da palavra raça, a discussão sobre a palavra racismo seguida de reflexões sobre a relação entre racismo e diferença. “Biologização das línguas, cultura e criminalidade” é um dos subtítulos da parte que discute

inicialmente aspectos relativos à raça ariana, seguida de considerações sobre culturas negra, branca e amarela e sua racialização. “Como explicar a diversidade biológica humana” é outro item que aborda aspectos biológicos vinculados à raça.

No texto da disciplina O negro na Literatura I, produzido pela professora Márcia Maria de Jesus Pessanha sob o título de “Do silêncio ao canto épico do negro na literatura brasileira”, percebe-se a recuperação dos estudos sobre a presença negra na literatura, ora de maneira estigmatizada, ora de modo edificante, sendo o negro, nesse caso, apresentado como sujeito do seu discurso. Este segundo aspecto contribui mais uma vez, para desestabilizar a ideia disseminada sobre a passividade do negro em diferentes situações em que o mesmo é subalternizado, sem que se evidencie a comprovação das diferentes formas de resistência que atravessam toda a história do Brasil.

Entre outros aspectos importantes, destacados pela autora, encontra-se a classificação da literatura em dois grandes momentos da história: a literatura produzida na era colonial e a produção nacional. Esta classificação contribui para que se perceba claramente que a produção literária não é algo isolado e sim produzida em um determinado contexto.

Raça, Currículo, Didática e Práxis Pedagógica I, título que na edição anterior, omite a palavra “didática” ainda que, no seu interior, o texto contemple largamente o âmbito da ação docente, recupera-se nesta publicação o lugar desta disciplina, que tem origem no século XII, e cuja legitimidade permanece, principalmente ao se tratar do espaço da prática. Oferecer aos cursistas a possibilidade de adquirir condições de manipular os conhecimentos assimilados pelas outras disciplinas, colocando-os ao alcance dos seus alunos em seus diferentes níveis é papel desta disciplina, estando, portanto, no âmbito da didática. O texto foi elaborado pela autora desta apresentação, com a participação de Mônica Sacramento.

Procurando expressar o exposto anteriormente por meio do título da disciplina, acrescentou-se à mesma a frase que se segue: “O diálogo teoria/prática na formação dos profissionais do magistério”, título que expressa o sentido atribuído à disciplina e ao conteúdo selecionado para a mesma. Tal acréscimo foi feito porque se considera que o perfil do magistério se define não somente pelo domínio de conteúdos específicos, mas também pelo conhecimento e utilização da parte pedagógica, a fim de dar a forma pedagógico/didática aos conteúdos que devem ser assimilados pelos alunos. Entende-se que conteúdos específicos e aspectos pedagógicos se completam na formação docente, sendo que o seu isolamento nesta formação provoca a esterilidade de ambos.

Ainda que caracterizada pelo aspecto pedagógico, no texto produzido foram incluídos conteúdos sobre a produção das teorias raciais e sua disseminação no Brasil para possibilitar aos cursistas o domínio de conhecimentos que esclarecem o percurso histórico social do pensamento acadêmico brasileiro sobre as raças humanas.

Precedendo o conteúdo sobre políticas de ação afirmativa, decidiu-se reapresentar dados da série temporal 1995/2005, publicados pelo IBGE, pelo IPEA e pelo LAESER, já apresentados por nós em outro texto, de acesso não imediato pelos cursistas, a fim de orientar a reflexão sobre a necessidade da tomada de medidas políticas eficazes para desestabilizar a persistência das desigualdades raciais constatadas, em face da ineficácia das políticas universalistas. Apresentam-se também, no mesmo item, dados do *Relatório anual das Desigualdades raciais no Brasil* que também evidenciam, no ensino médio, acentuadas disparidades entre brancos e negros.

É de extrema importância atentar para a atividade de imersão no final do item intitulado “A questão racial na educação brasileira”, que remete os cursistas à reflexão da própria realidade em que atuam, levando-os a fazer uma análise da situação dos estudantes por cor, sob sua responsabilidade, em relação ao desempenho escolar e da relação série/idade. É a partir desses microespaços que se tem a possibilidade de transformar a educação no nível macro, em coerência com as teorias progressistas produzidas pela academia e com as determinações legais vigentes, sendo este o objetivo primeiro do curso ministrado.

A partir dos conhecimentos anteriormente apresentados, as autoras sugerem que é o momento de discutir ações afirmativas como alternativa para reparar os danos constatados, cometidos à população negra pela violação dos seus direitos. Culminando, esta disciplina, apresentam-se conhecimentos sobre planejamento escolar e do ensino, com o propósito de subsidiar a atividade de imersão/avaliação que é apresentada no final do texto.

Educação e religiões de Matriz Africana I é a disciplina cuja produção textual teve a autoria do professor Rogério Cappelli, a qual é incluída no currículo de todos os cursos ministrados pelo Penesb. A disciplina tem o propósito de desconstruir aspectos equivocados sobre as religiões de matriz africana, equívocos estes que foram incorporados no imaginário social e individual brasileiro, provocando preconceitos e discriminações para com as práticas religiosas que preservam algum traço originário da África.

É importante esclarecer que se dá especial atenção ao princípio que deve orientar as universidades públicas em um estado laico, que é o princípio da não doutrinação e sim de realizar estudos acadêmicos sobre as religiões mencionadas, mantendo-nos no âmbito da cultura.

Entende-se que a universidade pública é o lugar de produção e disseminação de saberes, sob a responsabilidade de intelectuais genuínos, que têm como princípio a busca da verdade, sendo desprezíveis as posições tendenciosas, comprometidas com interesses particulares de determinados grupos, sem, entretanto, negar a não neutralidade dos conhecimentos produzidos. Por outro lado, se a não neutralidade está pre-

sente em todos os saberes produzidos, a coleta de dados deve ser o resultado de um esforço do pesquisador, no sentido de ver o que é, o que está posto na realidade que constitui o seu universo de pesquisa, e não aquilo que ele em sua não neutralidade pretende que a realidade seja.

A universidade pública é, portanto, o lugar do saber, da produção e da disseminação dos conhecimentos filosóficos e científicos, delegando-se às instituições religiosas, a função de doutrinar. Assim, a atitude de dúvida, de busca, da desestabilização dos equívocos é própria do espaço acadêmico, inclusive diante do conhecimento “revelado”, sendo este o papel que o Penesb se propõe a desempenhar junto ao público destinatário do seu trabalho, sendo esta a postura que se mantém, inclusive em se tratando do conhecimento sobre as religiões de matriz africana. Entende-se que a doutrinação, a inculcação da crença em um determinado conhecimento tido como inquestionável, não é papel da universidade e, se comprovada a legitimidade da doutrinação, o seu lugar não é nas instituições de ensino público e sim nas instituições religiosas e nas instituições de ensino particular confessionais.

A partir de tais considerações, pode-se questionar, então, qual o papel da disciplina Educação e Religiões de Matriz Africana nos cursos ministrados pelo Penesb? Pretende-se que o espaço da disciplina seja um convite aos cursistas para terem uma atitude científica diante dos conhecimentos a serem apresentados no curso sobre o assunto, confrontando-os com o que ocorre no senso comum, no seu cotidiano, no cotidiano escolar e com as representações que cada um construiu sobre o tema. Espera-se que, a partir desta pretensão, os equívocos sobre o assunto sejam eliminados, dando lugar ao que de fato é a cultura religiosa de matriz africana, independente da religião que cada cursista tem o direito de praticar e também da postura dos materialistas. A disciplina é um convite a todos, espiritualistas e materialistas, para experimentarem o exercício de um intelectual genuíno diante da cultura religiosa de matriz africana, e não um convite para professá-la, o que não é, repito, papel do ensino público em um estado laico.

Pretende-se provocar, em todas as instituições públicas de ensino, em face às religiões de quaisquer origens, a migração do confessional para o espaço da cultura. Coerente com a postura do Penesb, o professor Rogério Cappelli, elaborou o texto que se apresenta no primeiro volume desta obra.

É importante salientar que alguns membros do colegiado do curso, em reunião, propuseram a mudança do título da disciplina para Mitologia e Cosmologia Africanas, a fim de acentuar o caráter acadêmico das discussões. Entende-se que fé e ciência, independente dos seus possíveis cruzamentos, têm espaços diferenciados e também características diferenciadas: fé – conhecimento revelado, pronto, acabado, não sendo

passível de questionamentos, devendo ser incorporado sem discussões; conhecimento filosófico/científico - em construção, inacabado, passível de questionamento sobre o seu grau de confiabilidade, aberto a novas elaborações e a desestabilização de saberes anteriormente produzidos.

Subjetividade e Negritude é a denominação sugerida para uma disciplina que no curso de Pós-graduação *lato sensu* teve a denominação provisória de Psicologia e Identidade Racial. Ministrada, a princípio, nos cursos presenciais pela professora Maria das Graças Gonçalves, com resultados muito satisfatórios. O texto “Subjetividade e negritude” constitui um primeiro momento em que sua autora, comprometida com a construção de uma identidade racial compatível com as características fenotípicas dos sujeitos, apresenta alguns aspectos sobre o assunto, não dando, a priori, à sua produção, a forma didática que se apresenta nos outros textos.

O segundo volume desta publicação, apresenta os textos produzidos para a segunda parte do curso, sendo as seis primeiras disciplinas um prolongamento e aprofundamento do que foi oferecido na primeira parte, que confere o certificado de extensão, migrando-se para esta segunda parte, que garante o certificado de especialização aos concluintes.

História da África II é mantida sob a responsabilidade da professora Mônica Lima que neste segundo texto dá continuidade ao que apresenta em História da África I, possibilitando aos cursistas a ampliação e aprofundamento dos conhecimentos sobre o continente africano na unidade/diversidade que perpassa seus 52 países.

O Negro na História do Brasil II passa a ter a sua produção textual sob a coordenação da professora Carolina Vianna Dantas. Caracterizada pela história temática na primeira parte do curso, esta disciplina passa a apresentar o seu conteúdo por meio da centralidade de importantes aspectos biográficos de personagens negros, recuperando o que Snyders (1974) denomina de “modelos com vida”

Ao recuperar a importância dos modelos como recurso da escola tradicional que desaparecem no movimento da escola nova e a necessidade de preparar para a vida, apresentando para os estudantes, como referência, personagens cujas trajetórias contribuem para comprovar a relevância de suas vidas para a emancipação da população negra, não restringindo, mais uma vez, a história dos negros à condição de escravizados.

Compõem esta disciplina os textos que se relacionam a seguir, com os seus respectivos autores:

Entre a África e o Brasil: Henrique Dias e as hierarquias de cor no mundo atlântico
- Hebe Mattos

Francisco de Paula Brito: um mulato no mundo editorial da Corte (1809-1861) - Larissa Viana

Francisco Gê Acaiaba Montezuma: identidade, racialização e cidadania no Brasil do século XIX - Sebastião De Castro Junior

Justino e Aniceto – Escravos na folia carioca (1880-1888) - Eric Brasil

Quintino de Lacerda e a busca por cidadania, terra e trabalho – Matheus Serva Pereira

Eduardo das Neves e Monteiro Lopes: cultura e participação política negra na Primeira República - Martha Abreu e Carolina Vianna Dantas

Lino Guedes e a imprensa negra (1923 – 1937): entre o nacional e o transnacional – Rael Fizon Eugenio dos Santos

Maria de Lurdes Vale Nascimento para as “mulheres negras do Brasil” – Giovana Xavier

José Correia Leite e a Frente Negra brasileira: agendas e agências na luta contra o racismo no Brasil do início do século XX – Amilcar Araujo Pereira e Thayara Silva de Lima

Histórias das relações raciais e do Teatro Experimental do Negro a partir da trajetória de Ruth de Souza (1921 – 1954) – Júlio Cláudio da Silva

Tia Maria Tereza e o ritual de maçambique - Rodrigo de Azevedo Weimwer

Manoel Seabra: um Griot da cultura negra no vale do Paraíba – Hebe Mattos

Teoria Social e Relações Raciais II é uma produção de Kassio Motta cujo texto tem como título “Natureza, sociedade e representação: peles, cores e significados”, recuperando a relação entre o mundo natural e o mundo social e suas representações em face à questão racial. Além de contribuir com o necessário rigor, para que se compreenda os fatores naturais que contribuíram para o aparecimento inicial da vida humana no continente africano, Motta tem o mérito de resgatar a relação entre a natureza e a sociedade, o que no momento se faz extremamente necessário em educação que, não raro, comete o equívoco de abandonar os determinantes naturais que interferem na formação do homem, ainda que estes, gradativamente, com o progresso científico, passam a ser alterados pelos conhecimentos socialmente produzidos.

Evidenciando um esforço no sentido de manter fidelidade ao conhecimento cientificamente elaborado sobre o tema, Motta apresenta com relativa frequência, a transcrição fiel de escritos dos cientistas que produziram os saberes apresentados, o que

sugere elevado grau de confiabilidade do conteúdo objeto de sua abordagem.

Em *Raça, Currículo, Didática e Práxis Pedagógica II* explora-se inicialmente o texto produzido por James Banks, “Reformando escolas para implementar a igualdade para diferentes grupos raciais e étnicos”, por motivo da competência do autor para incorporar a educação para as relações raciais no âmbito das práticas multiculturalistas explorando com extrema propriedade tais teorias para que se tenha uma educação para a equidade racial no âmbito do espaço escolar.

Como parte da mesma disciplina, acrescenta-se o texto “A sala de aula como espaço de transformação das relações raciais”, que tem a autora desta apresentação, mais uma vez, como autora principal desta produção, que parte do trabalho realizado por três especialistas em relações raciais, atuando nas séries iniciais do ensino fundamental, com resultados extremamente relevantes. As especialistas são Érica de Santana, Luzia de Fátima Machado e Joelma Teixeira de Souza, as quais, ao mesmo tempo em que compõem o universo da pesquisa, são também autoras da produção elaborada a partir deste universo.

O Negro na Literatura II é contemplado mais uma vez com a competente produção da professora Márcia Maria de Jesus Pessanha, que nesta segunda parte disponibiliza sua produção sobre Literaturas Africanas, demonstrando, entre outros aspectos, que, a despeito da autonomia dos escritores em suas produções, estas são influenciadas pelos diferentes contextos histórico-espaciais.

Educação e Religiões de Matriz Africana II tem também o professor Rogério Cappelli, enriquecendo e aprofundando os conhecimentos apresentados pelo mesmo na primeira parte do curso.

Psicologia e Identidade Racial e Pesquisa Educacional e Relações Raciais são disciplinas desenvolvidas somente na segunda parte do curso, ainda que se reconheça a sua importância na formação dos profissionais da educação em todos os níveis. Os conteúdos da primeira disciplina foram produzidos pelos professores Alessandro de Oliveira Santos e Saulo Luders Fernandes, que em dupla elaboraram o texto intitulado “A Psicologia na compreensão da identidade étnico-racial do negro no Brasil”, e pela professora Regina Marques de Souza Oliveira, com o texto “Psicanálise e Psicologia Social: identidade da criança negra”.

Pesquisa Educacional e Relações Raciais foi contemplada também com dois textos, com o propósito de provocar nos cursistas uma atitude e um comportamento de busca da exploração dos bancos de dados disponíveis sobre educação, superando a equivocada ideia que provoca a rejeição do trabalho de pesquisa através da metodologia quantitativa, por meio do texto produzido pela professora Hustana Maria Vargas, “Métodos quantitativos e análise de dados na pesquisa” e em trabalhos acadêmicos para

a vida e um segundo texto, produzido mais uma vez pela autora desta apresentação, “Pesquisa Educacional e Relações Raciais”, com o propósito de discutir os diferentes tipos de pesquisa, a fim de provocar de parte dos cursistas a compreensão da necessidade de recorrer a especificidades da pesquisa ação, no caso particular da educação para as relações raciais, sem abandonar aspectos importantes da pesquisa do tipo clássico.

Com a reedição dos textos reapresentados no volume I desta obra, e os novos textos que se apresentam no volume II, o Penesb se empenha mais uma vez para ampliar o acesso a conhecimentos fundamentais para abrir espaço para a construção de novas representações sobre o negro, para tornar as relações inter-raciais baseadas no respeito e no diálogo sem hierarquizações, preconceitos e discriminações e, particularmente, contribuir para a formação continuada de profissionais docentes sobre a diversidade racial brasileira e os efeitos que os seus significados sociais provocaram nos setores sociais, ao racializarem os diferentes lugares ocupados pela população brasileira. Espera-se, a partir dessas considerações, que se contribua para a construção de um espaço institucional em que o desempenho escolar e a relação série/idade, o acesso aos níveis mais elevados de educação, não mais sejam condicionados pela cor dos sujeitos como um dos fatores de exclusão/inclusão.

Iolanda de Oliveira

Raça, mestiçagem e nação no Brasil

*Giralda Seyferth**

Num texto provavelmente escrito na década de 1920, no qual critica a “previsão sombria de Lapouge”, segundo a qual, em um século o Brasil seria um Estado negro com provável retorno à barbárie, Oliveira Vianna reiterou sua crença na “arianização” do “tipo brasileiro”:

(...) essa involução africanizante, prevista por Lapouge, não só tem para combatê-la a massa de cerca de 100.000 imigrantes da melhor prosápia ariana, que aqui entram anualmente não só tem para corrigi-la e impedi-la a alta fecundidade da população branca nativa, como tem contra si a ação insuperável das seleções étnicas, trabalhando na intimidade da massa mestiça no sentido de aumentar-lhe cada vez mais o coeficiente do sangue ariano (VIANNA, 1991, p. 36).

Georges Vacher de Lapouge, figura destacada do racismo francês do final do século XIX, era formado em Direito (como Oliveira Vianna), mas dedicou-se ao estudo das raças humanas usando principalmente o recurso das medidas craniométricas e um conceito próprio de “seleção social”; inventou uma nova disciplina, a Antropossociologia, situada no âmbito do darwinismo social e da eugenia. Sua obra teve repercussão no Brasil¹, e nela defendeu a superioridade da “raça ariana”, interpretou a história como “luta de raças” e a sociedade como uma unidade de competição e seleção, numa apropriação peculiar e equivocada da seleção natural darwiniana, reafirmando o princípio da desigualdade racial anteriormente destacado por seu compatriota, o Conde de Gobineau.

* Doutora em Ciência Social pela USP

Professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFRJ/Museu Nacional

¹ Os principais trabalhos de Lapouge, situados por ele no campo da ciência política, foram publicados na virada do século XX, período de ressurgimento do arianismo de Gobineau. Sobre a trajetória e a obra de Lapouge, ver Taguieff (2002).

A influência de Lapouge fica evidente no texto citado e também em outras obras de Oliveira Vianna, apesar da referência crítica inicial, também observável em outros pensadores sociais brasileiros da mesma época. Ali, o retrocesso africanizante destacado por Lapouge podia ser “combatido” com a imigração de elementos de linhagem (“prosápia”) ariana (brancos europeus), e com a “seleção étnica” (que expressa a ideia de seleção social de conteúdo racial), pressupondo a possibilidade do futuro branqueamento da população. Dito em outras palavras, segundo Oliveira Vianna, Lapouge estava errado no seu vaticínio pessimista porque os indicadores demográficos apontavam para a mestiçagem no sentido desejado, com “decréscimo da população negra” e “aumento do coeficiente ariano” da população (VIANNA, 1991, p. 39).

A menção inicial ao trabalho de Oliveira Vianna tem o propósito de mostrar a persistência da ideia de raça em enunciados sobre a formação nacional e a sociedade brasileira, no período de surgimento do conceito de racismo, que desacreditou as doutrinas de desigualdade que afirmavam a causalidade da raça sobre a cultura, a civilização e a sociedade. É uma introdução epigráfica para um tema ainda relevante, inclusive no delineamento da nação e sua cultura.

No presente trabalho vou tratar (brevemente) do percurso da noção biológica de raça, e suas variações ao longo do tempo, no campo científico, e suas repercussões na obra de alguns autores brasileiros. Assim, pretendo abordar representações sobre raça e mestiçagem no delineamento da nacionalidade e da cultura brasileira, objeto que converge para uma imagem idealizada da nação e seus referenciais biológicos, assinalando também as nuances da noção de raça como fator explicativo da formação nacional no campo acadêmico, sobretudo a partir da década de 1930.

As vicissitudes da noção de raça

A cor da pele, a localização geográfica, o clima e referências bíblicas (particularmente as relacionadas à prole de Noé e, de modo mais geral, ao livro do Gênesis) tornaram-se critérios de classificação para distinguir tipos de humanidade muito antes do surgimento da palavra raça. Na “era dos descobrimentos” (século XVI), termos como bárbaro e selvagem eram usados para designar os povos diferentes dos europeus, numa presunção de desigualdade biológica e cultural em que figuram critérios como a cor da pele mais escura, a ausência de civilização, a inexistência de uma verdadeira religião (que supõe o pagão como antítese do cristão), etc. A palavra raça, porém, surgiu no século XVIII, assinalando pequenas diferenças biológicas nas classificações zoológicas, inicialmente empregada na qualificação dos rebanhos, conforme assinalou Juan Comas (1966). Aliás, o principal sistematizador da taxonomia, o sueco Carl Linnaeus, na sua obra mais fundamental, *Systema Nature*, publicada em 1735, incluiu o homem

na ordem dos Primatas, estabelecendo para o *Homo Sapiens* seis variedades: *H. ferus* (selvagem), *H. europeus*, *H. asiaticus*, *H. americanus*, *H. asser* (negro) e *H. monstruosus* (expressão denotando anormalidade). Não estabeleceu princípios de superioridade ou inferioridade, constatando apenas as similitudes e diferenças para determinar as variedades da espécie. Na observação de Leach, a classificação de Linnaeus é zoológicamente perfeita, apesar de distinguir cada variedade da espécie usando critérios de natureza cultural, apontando inclusive para comportamentos, “mas sem diferenças na sua qualidade moral” (LEACH, 1989, p. 80), extrapolando as características anatômicas, um procedimento comum nas classificações raciais posteriores.

O primeiro a usar o termo raça para assinalar a diversidade morfológica da espécie *Homo sapiens* foi o naturalista francês Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, considerado um precursor da teoria da evolução (Comas, 1996, p. 29). Sua *Histoire Naturelle* (com 44 volumes) começou a ser publicada em 1749 e nela o homem é classificado numa série animal (portanto, incluído numa escala zoológica, através da comparação, usando principalmente critérios morfológicos). Para Buffon, características como a cor da pele, a estatura, etc., são variações da natureza representada pelas raças, que podem reproduzir-se entre si, pois são apenas variedades de uma única espécie. Esse ponto de vista também está presente na obra do naturalista e antropólogo alemão Johann F. Blumenbach, *De generis humani varietate nativa* (publicada em 1775), cujos estudos influenciaram a consolidação da chamada Antropologia Física (COMAS, 1966, p. 31).

Blumenbach tinha amplo conhecimento de anatomia comparada e foi um dos primeiros a sistematizar medidas de esqueleto como base metodológica para o estudo das raças. Sua classificação da humanidade em cinco variedades é bastante conhecida e incluiu a distribuição geográfica: Caucásica (Europa, Ásia ocidental e norte da África), Mongólica (Ásia oriental, esquimós da América do Norte, fineses e lapões do norte da Europa), Etiópica (maior parte da África), Americana (indígenas das Américas), Malaia (ilhas do Pacífico). Sistematizou as raças usando principalmente referências craniológicas, e também distinções da cor da pele e cabelo. O próprio autor reconheceu a arbitrariedade da classificação ao afirmar que as raças representam apenas variedades então conhecidas de uma espécie, o que explica a ausência da Austrália e seus aborígenes nesse esquema. De fato, nesses primórdios da conformação de uma ciência das raças, autores como Buffon e Blumenbach não produziram um discurso sobre a desigualdade racial e, por outro lado, a própria noção de arbitrariedade introduz a questão da mestiçagem e a conseqüente diversificação em múltiplas variedades.

A evolução entendida como a mudança de uma forma (biológica) para outra, e a percepção da unidade da espécie *Homo sapiens*, estavam presentes nos escritos de Buffon e Blumenbach. Na segunda metade do século XVIII, com o Iluminismo, houve o afastamento da explicação monogenista baseada na Bíblia (especialmente no Livro

do Gênesis), segundo a qual a humanidade resultou de um único ato criador divino, e a diversidade ocorreu depois do dilúvio com a dispersão dos descendentes dos três filhos de Noé: nessa perspectiva, a desigualdade (física e cultural) foi considerada uma consequência da degeneração atribuída principalmente ao paganismo (dos bárbaros e selvagens) e a fatores climáticos. Bárbaro e selvagem são termos que pressupõem ausência de civilização e religião; e mesmo sem o uso da palavra raça, a aparência física, especialmente a pigmentação da pele, serviu como indicador da desigualdade biológica. No contexto iluminista, porém, destacou-se a unidade do homem na natureza, e o fator explicativo da diversidade passou a ser a mudança (certamente no sentido da civilização) proporcionada pela racionalidade. Dito de outra forma, os homens saíram progressiva e diversamente do estado da natureza através da Razão, daí as diferenças sociais e culturais observadas na humanidade. Segundo Leach (1989, p.73) a tese subjacente ao conceito de “homem natural”, e sua progressão para a verdadeira humanidade a partir da linguagem e da cultura, afirma “que a unidade do homem é natural, enquanto a variedade do homem na sociedade é cultural”. De certo essa forma de pensar a variedade humana supõe alguma desigualdade na ordem natural, apesar da vinculação da racionalidade à educação e ao aperfeiçoamento gradual da sociedade. No entanto, o entendimento da diversidade humana pelo princípio da Razão, seu universalismo implícito, bem como a assertiva de que os homens tornam-se racionais pela educação, deu espaço para o igualitarismo, não obstante algumas divergências entre os filósofos. De acordo com Malik (1996, p. 49), os pensadores do Iluminismo atribuíram a desigualdade à sociedade, e para eles “as diferenças humanas, quer físicas, quer culturais, não são diferenças de tipo mas de grau”.

A crença na igualdade estava pautada na assertiva de que as diferenças (físicas, culturais) eram manifestações de humanidade, como se observa, por exemplo, em Rousseau (1985), certamente um relativista crítico em relação aos preconceitos europeus acerca de outros povos. Argumentos raciais, ou a ideia de raça como forma de categorizar grupos humanos, raramente aparecem nos discursos iluministas, apesar da centralidade da noção de progresso (ou civilização)².

Na virada para o século XIX o conceito de raça assumiu novos contornos com a introdução de uma metodologia fundamentada num grande número de medidas do esqueleto e do corpo, dando fundamento estatístico às tipologias e agregando valor aos dados fenotípicos. A figura chave dessa transição que respaldou a tese da desigual

2 A noção de progresso embasou a elaboração de estágios evolutivos da humanidade, usando critérios socioculturais, políticos e econômicos, presentes na obra de autores como Turgot, Condorcet e Millar, por exemplo, e renunciando o evolucionismo social da segunda metade do século XIX. Alguns estudiosos da história da Antropologia situam o início do pensamento antropológico no Iluminismo e isso está relacionado à identificação do domínio social e cultural como um campo específico do conhecimento. Ver, por exemplo, Lévi-Strauss (1976), Harris (1985) e Evans-Pritchard (1989). Sobre a narrativa da raça no Iluminismo, ver Malik (1966, cap. 2).

dade racial, em grande parte baseada na aproximação anatômica com os símios, foi o naturalista (e político) francês Georges Cuvier, o criador da anatomia comparada. Ele estabeleceu o conceito de tipo racial, segundo Banton (1977, p. 28), “uma noção muito conveniente por não estar ligada a qualquer nível classificatório peculiar na Zoologia”; daí a multiplicidade posterior exibida nas classificações envolvendo o gênero *Homo*.

Cuvier acreditava na versão bíblica da criação, portanto, na origem comum a partir de Adão, atribuindo a diversificação à dispersão pós-diluviana (datada em cinco mil anos)³, que resultou na formação das três subespécies (ou raças principais) __ Caucasiana, Etiópica e Mongólica (com subdivisões associadas às diferenciações linguísticas, fenotípicas, ambientais, etc.). A crença num único ato criador faz dele um monogenista, porém apresentou os três troncos principais formando uma hierarquia, em que a raça caucasiana (branca) figura no topo e a raça etiópica (negra) na base. Nesse sentido, as diferenças culturais passaram a ser explicadas pelas diferenças físicas, assumindo o paradigma da desigualdade racial determinada por leis biológicas.

Dois outros assuntos estão presentes nesse discurso racial: a teoria mais delirante da origem montanhosa dos três troncos raciais mais abrangentes, e a controvérsia monogenismo / poligenismo, assunto debatido no século XVIII, adentrando o século XIX associado à questão da escravidão. No primeiro caso, a crença no desenvolvimento inicial de cada tronco racial em isolamento levou alguns teorizadores da desigualdade racial a localizar a origem em áreas montanhosas: os brancos nas montanhas do Cáucaso (na Rússia), os mongólicos (ou amarelos) nas montanhas Altai (Ásia Central) e os negros na cadeia montanhosa do Atlas (África do Norte). No entanto, apenas a referência caucasiana é mantida até hoje para designar a raça “branca”. No segundo caso, temos explicações diferenciadas para a diversidade humana. O monogenismo apregoava a unidade humana referida ao ato divino da criação do casal original - Adão e Eva - e a diversidade e posteriormente também a desigualdade racial foi atribuída à dispersão pós-diluviana, mencionada por Cuvier, ou à degeneração pelo paganismo. No século XIX a ortodoxia bíblica caiu em desuso, e o monogenismo apregoado por alguns cientistas admitia a espécie única dividida em raças, porém, persistiram hierarquias baseadas nas diferenças e no distanciamento ou proximidade em relação aos grandes macacos, determinadas através de medidas do crânio e da face. O poligenismo aprofundou o sentido da desigualdade, atribuindo a diversidade a mais de um ato criador divino (e aí a perfeição cabia aos brancos), algo eventualmente visto como heresia; por outro lado, poligenistas como Agassis, famoso teorizador racial, discípulo de Cuvier e professor na Universidade Harvard (Estados Unidos), acredita-

3 Cuvier foi também um estudioso dos fósseis, e para explicá-los estabeleceu a teoria segundo a qual ocorreram catástrofes sucessivas (tais como as inundações) que extinguiram grande número de espécies, e a última delas teria sido o dilúvio bíblico. Sobre a importância de Cuvier na consolidação dos estudos raciais, ver Comas (1966), Stocking, Jr. (1968) e Banton (1977), entre outros.

vam que a humanidade era composta por espécies separadas, valorizando diferenças “inatas” e condenando a miscigenação como coisa antinatural e repugnante. A hipótese poligenista e, de certa forma, também o monogenismo (bíblico ou racial), no meio do século XIX ainda serviram como justificativa “científica” para a escravidão, não obstante o posicionamento antiescravista da maioria dos teorizadores que hierarquizaram as raças. O negro classificado como espécie diferente (ou mesmo como raça inferior) era um argumento, para muitos, irrefutável, a favor do escravismo⁴.

Ao longo do século XIX estabeleceu-se um amplo conjunto de medidas do esqueleto e do corpo que deram apoio estatístico às classificações raciais, hierarquizadas ou não. Conforme registro de Comas (1966, p.380), o total de medidas do esqueleto podia chegar a mais de 800, das quais cerca de 280 pertenciam à craniologia, resultando em mais de 250 índices usados nas classificações. Esse excesso estatístico ainda estava presente na metodologia da Antropologia Física na época da publicação do Manual de Comas, porém variando bastante conforme a moderação de cada pesquisador⁵.

No Brasil, as pesquisas na área de Antropologia Física, envolvendo a morfologia comparada e os estudos sobre os tipos (raciais) brasileiros, iniciaram-se na segunda metade do século XIX, sob a influência de Paul Broca, médico e antropólogo, fundador da Sociedade de Antropologia de Paris em 1859, sistematizador da craniologia na França e crente na importância do tamanho do cérebro como fator de superioridade racial. Apesar do reconhecimento da originalidade dos seus trabalhos na área médica, Broca foi um dos arautos do determinismo biológico, isto é, acreditava que as diferenças de civilização e cultura eram ditadas pela desigualdade das raças. Suas classificações raciais e, de modo geral, as de outros pesquisadores do mesmo período com a mesma crença, apelaram para a suposta veracidade estatística proporcionada pelas medidas e índices (e a morfologia corporal) e suas médias, em busca da comprovação das desigualdades. Referindo-se à forma seletiva das escolhas metodológicas de Broca, Gould (1991, p. 79) mostrou como certas medidas e índices, sobretudo do crânio, favoreciam conclusões estabelecidas a priori, conformando a “crença de que as raças humanas podiam ser hierarquizadas em uma escala linear de valor intelectual”. O grande número de medidas do corpo humano que instruiu as hierarquias raciais era uma fonte de escolhas e, nos termos de Gould, “qualquer investigador convencido de antemão da inferioridade de determinado grupo pode selecionar um pequeno conjunto de medições para ilustrar a maior afinidade do mesmo com os simios”. Segundo o determinismo racial formalizado no século XIX, a ordem “natural”

4 Sobre os debates envolvendo poligenia e escravidão, ver Gould (1991, capítulo 2).

5 O menor número citado pelo autor ao tratar dessa metodologia é de 25 medidas e 8 índices, fato que mostra a subjetividade seletiva de cada classificador. Contudo, deve ser observado que as medições do corpo e do esqueleto (Antropometria) tinham outras finalidades de natureza morfológica, além da sistemática racial. Ver, por exemplo, os manuais da Antropologia Física de Bastos de Ávila (1958) e Comas (1966).

começava com algum exemplar do gênero *Pan* (gorilas e chimpanzés) e situava o homem branco no topo.

Não pretendo mencionar as inúmeras possibilidades de classificação resultantes de tais escolhas metodológicas dos cientistas que se dedicaram à descrição de tipos raciais. A própria noção de tipo era coisa aleatória desde sua invenção por Cuvier. No entanto, houve certo predomínio de alguns índices e características somatológicas que merecem atenção porque estavam mais diretamente associados à desigualdade racial.

De um modo geral, prevaleceram algumas características fenotípicas, tais como a cor da pele, do cabelo e dos olhos, a forma do nariz e dos lábios, e a fenda palpebral, critérios clássicos da classificação dos três troncos raciais primários, cuja referência principal é a pigmentação da pele: brancos (leucodermos), amarelos (xantodermos) e pretos (melanodermos). Além disso, três índices cranianos marcaram o discurso da desigualdade: o índice cefálico, obtido através das medidas dos diâmetros transversos máximo e anteroposterior do crânio; o índice nasal, que leva em conta a largura e a altura do nariz, e o índice de prognatismo (ângulo facial). No primeiro caso, os três termos de classificação remetem a crânios alongados no sentido anteroposterior, ou dolicocefalos, medianos ou mesocéfalos, e largos, no sentido transversal, ou braquicéfalos. O alto percentual de dolicocefalia serviu como qualificador da “raça ariana”, ou “nórdica”, sobretudo por parte de darwinistas sociais como Lapouge. O índice nasal resultou na especificação de indivíduos com narizes estreitos (leptorrinos), medianos (mesorrinos) e largos (camerrinos). O prognatismo refere-se aos graus de proeminência dos maxilares, uma das características da conformação da face. É quase desnecessário dizer que na ordem de progressão natural anteriormente citada, os tipos brancos são caracterizados por percentuais mais altos de dolicocefalia, têm narizes estreitos ou medianos e baixo prognatismo, enquanto no outro extremo os tipos pretos são mais braquicéfalos ou mesocéfalos, camerrinos, e têm alto grau de prognatismo. Por outro lado, a capacidade craniana ou, mais precisamente, o tamanho do cérebro, foi outro indicador de distinção racial, associado à civilização. Não à toa, esses indicadores (e muitos outros), por seu caráter aleatório, dependiam da subjetividade e da exclusão do contraditório para dar sentido à presunção da desigualdade racial.

A progressão cultural no sentido da civilização, proporcionada pelos evolucionistas sociais e arqueólogos, ajudou a sustentar a hierarquia biológica suposta nas tipologias raciais, principalmente entre os autores que converteram a raça numa categoria explicativa da história das nações, dando-lhe significado ideológico e político. O texto chave, nesse caso, é o *Essai sur l'inégalité des races humaines*, de Arthur de Gobineau, publicado em 1853, cujo tema central é o declínio das civilizações e sua causalidade racial. Gobineau não foi um sistematizador de tipos raciais, nem tampouco inventou o mito ariano e o princípio racial determinante da história da humanidade. Na observa-

ção de Poliakov (1974, p. 212), Victor Courtet de L'Isle, em 1837, afirmou que “a história humana era determinada não só pelas lutas inter-raciais, fisicamente, mas também de maneira mais íntima, pelas flutuantes misturas e dosagens de sangue”, temática que, através de Gobineau, tornou-se um dogma do moderno racismo, modulado pela convicção da desigualdade das raças.

A questão da mestiçagem é central na argumentação de Gobineau e ele começa o ensaio afirmando que a desigualdade das raças é suficiente para explicar o destino das civilizações. Construiu uma filosofia da história baseada na “luta de raças”⁶, e atribuiu o declínio das civilizações à degenerescência produzida pelo excesso de mestiçagem. Seu argumento, porém, é curioso, pois afirma que qualquer civilização surge da conquista de uma nação inferior pela raça superior (ariana), e nesse processo civilizador existe a tendência para a mistura de sangues entre raças desiguais. O declínio torna-se inevitável quando o sangue ariano é diluído pelo cruzamento. A obra contém referências aos três troncos raciais postos em hierarquia, com os arianos (brancos) na posição de “raça suprema” dotada de razão e gênio político.

Paradoxalmente, a maior parte dos quatro volumes da obra de Gobineau contém intermináveis referências às dosagens de sangue e seus efeitos decadentes, mas a civilização se desenvolve a partir de uma “boa dosagem” de mistura entre raças imaginadas desiguais, o que torna a mestiçagem o fator fundamental da história. Nesse caso, a superioridade ariana pode ser complementada com certas vantagens trazidas pela “mistura”, particularmente nas artes e na literatura. O reconhecimento de certas vantagens da (pouca) mistura, porém, tem suas contradições, pois alerta para a possibilidade de hibridismos funestos e mantém-se fiel ao dogma determinista que condena o sobejo da mestiçagem porque as raças são desiguais, argumento circular aparentemente irrefutável presente também nas ordenações e nomenclaturas sistemáticas dos tipos raciais do chamado “racismo científico”.

Gobineau era um publicista, membro da aristocracia, e escreveu obras eruditas sobre religião e história; pertenceu ao corpo diplomático francês e serviu no Brasil, onde se tornou amigo do Imperador Pedro II⁷. No entanto, ficou mais conhecido por seu longo ensaio sobre a superioridade “ariana”, expressão indicativa da aristocracia e das classes altas europeias, cujo poder político, segundo seu entendimento, estava em risco diante dos indícios de decadência (associados principalmente aos movimentos

6 Não custa lembrar que o ensaio foi publicado cinco anos depois dos movimentos revolucionários de 1848, ano da publicação do *Manifesto Comunista* de Marx e Engels. A tese de Gobineau, na verdade, defendia o primado político da “aristocracia natural” e as revoluções populares eram consideradas um prenúncio da decadência do ocidente. Cf. Gobineau (1853).

7 Depois que deixou o Brasil em 1870 Gobineau manteve longa correspondência com D. Pedro II, analisada por Raeders (1938). Nela, o tema do arianismo não está em evidência. Sobre o arianismo, e Gobineau, ver Poliakov (1974), Arendt (1976) e Banton (1977).

sociais). Ou, conforme Hannah Arendt (1976, p. 76), Gobineau “temia pelo futuro da aristocracia como casta” por causa do risco de ser engolfada pelas classes não arianas, inferiores, através da democracia.

O arianismo de Gobineau voltou à baila no final do século XIX, quando vicejaram, na área acadêmica e fora dela, as teses darwinistas sociais, a antropossociologia de Lapouge, a eugenia e a antropologia criminal, baseadas em critérios fenotípicos, comportamentais e culturais, na metodologia antropométrica, e na exacerbação do modelo evolucionista de progressão sociocultural, numa apropriação *sui generis* da ideia darwiniana de seleção natural, convertida no epíteto da “sobrevivência dos mais aptos” (referenciado a indivíduos e raças). No universo das classificações raciais, porém, a mestiçagem persistiu como um elemento perturbador, mesmo diante das ilações individualistas e de classe que, junto com raça, definiram os “mais aptos”.

O darwinismo social foi resumido por Banton (1977, p. 89) numa frase: “a aplicação à sociedade dos princípios que se acreditava terem sido descobertos por Charles Darwin”. Assim, evolução (biológica) é o termo usado para explicar a transformação das sociedades, mantendo-se o princípio teórico mais antigo de tratá-las como organismos; e as relações entre povos e nações de raças diferentes pressupõem determinismo biológico, inclusive do preconceito e do etnocentrismo, percebidos como manifestações resultantes da hereditariedade, portanto, “inatas”. Nesse caso, a sociedade era vista como uma arena de competição e seleção na qual sobressaem os indivíduos mais aptos, e as diferenças de classe passaram a ser interpretadas por um viés racial. O significado disso é óbvio: as classes baixas (operárias, camponesas) foram consideradas racialmente distintas da burguesia e da aristocracia, criando-se uma espécie de hierarquia no âmbito da raça “branca”, assunto que mostra a maleabilidade e a natureza fortuita da invenção de “tipos raciais”. Por outro lado, o problema da mestiçagem recebeu interpretações aparentemente conflitantes, porém, antes de tudo, complementares, e muito próximas da versão de Gobineau. Segundo os darwinistas sociais, a mestiçagem trouxe grande variação de tipos e, junto com ela, a tendência à degeneração e à esterilidade. No entanto, acharam possível a formação de raças estáveis, ou mesmo “puras”, tendo em vista um processo controlado de seleção (natural) através da eugenia.

A proposição de políticas públicas de gestão populacional é o fato preponderante na discussão sobre a mestiçagem, apesar das dificuldades de criar “tipos” consistentes com a metodologia e o princípio da desigualdade. O movimento eugênico, por exemplo, surgiu em 1905 com a proposição de “aperfeiçoamento” das características hereditárias de indivíduos e raças, para desenvolver gerações futuras mais desejáveis do ponto de vista físico, psicológico e mental. Eugenia é o termo de definição dessa ciência dos “bem nascidos” criada pelo psicólogo inglês Francis Galton em 1883. Galton, e seu principal seguidor, Karl Pierson (com formação em matemática), acreditavam que as raças humanas podiam

ser melhoradas, pois talento, inteligência e o comportamento humano tem explicação biológica, e essa assertiva está contida no título da principal obra de Galton, *Hereditary Genius*, publicada em 1869. Seus estudos, adentrando o século XX, sugeriam práticas de aperfeiçoamento das características hereditárias de indivíduos e raças através do cruzamento das melhores estirpes, pressupondo que não existe igualdade entre indivíduos de uma mesma nação nem tampouco entre as raças selvagens e civilizadas. A Biometria juntou matemática e biologia numa metodologia de mensurações corporais destinadas a diferenciar tipos individuais e raciais. À aridez dos indicadores estatísticos acrescentaram dados do comportamento, estudos genealógicos, características psíquicas, imaginadas causas naturais, evolucionárias, explicando os fenômenos sociais e a própria existência da hierarquia de classes nas sociedades civilizadas. Segundo a eugenia, o darwinismo social e a antropossociologia, as políticas públicas deviam assegurar a sobrevivência dos mais aptos, evitando a propagação dos tipos inferiores. Galton, por exemplo, não acreditava na unidade da “raça branca”, pois ela incluía grupos indesejáveis do ponto de vista eugênico, e a seleção depuradora exigia o cerceamento da reprodução dos miseráveis, dos loucos, dos criminosos, dos deficientes físicos, dos imbecis, etc.⁸

A perspectiva do aprimoramento racial estava igualmente presente na antropossociologia, cujos principais expoentes, Georges Vacher de Lapouge e Otto Amon, trabalharam com a noção de “seleção social”, expressão anteriormente usada por Broca, para afirmar que a seleção natural é, de alguma forma, complementada por normas sociais condizentes com o mérito e o sucesso. Adepto do selecionismo tanto quanto Galton, Lapouge, a partir de estudos craniométricos realizados em restos esqueléticos oriundos de cemitérios franceses, usando principalmente o índice cefálico e a estatura, racializou as classes sociais afirmando a dolicocefalia e estatura acima da média das classes altas “arianas” (aristocracias e burguesia) e a braquicefalia e a baixa estatura das classes populares, também identificadas como morenas. Lapouge considerava o conflito racial inato e praticamente inevitável, justificando o menosprezo (preconceito); e a estratificação social era uma consequência desse conflito entre tipos antropológicos⁹.

Lapouge dividiu os europeus em 10 raças, destacando duas principais que correspondem à dicotomia antes mencionada: o *Homo europeus*, incluindo os descendentes dos arianos dolicocefalos, corajosos, empreendedores, progressistas, etc., contrastando com o *Homo alpinus*, o moreno braquicéfalo que ao longo dos séculos foi o servo ideal, medíocre, frugal, etc. A citação tem o propósito de expor os absurdos do racismo, e as dificuldades de lidar com a heterogeneidade biológica resultante da miscigenação,

8 O objetivo maior da eugenia (pós Galton) era assegurar a melhor reprodução através de políticas de hereditariedade e incremento da saúde pública, ou, na sua forma geralmente chamada “negativa”, promover o aprimoramento racial. Ainda estava na pauta da discussão de políticas públicas no Brasil na década de 1930. Sobre a eugenia e sua repercussão no Brasil e na América Latina, ver Stepan (2005).

9 Sobre o selecionismo social e a eugenia propostos por Lapouge, e suas implicações políticas, ver Taguieff (2002).

refletida nos usos de expressões denotativas de comportamentos relacionados à classe, e os excessos desqualificadores da craniologia. De fato, Lapouge não acreditava na pureza racial dos modernos arianos, diante das evidências da mestiçagem, mas afirmava a preponderância das classes altas e sua maior proximidade com o tipo original, e as possibilidades “depurativas” de uma seleção (social) controlada por políticas eugenistas. As ideias de Lapouge estão presentes na obra de alguns pesquisadores brasileiros que aceitaram a tese do branqueamento, caso de J. B. de Lacerda e Oliveira Vianna.

Na virada para o século XX, a antropometria ainda era a base metodológica para a elaboração de tipos raciais, associada à hereditariedade e a fatores psicológicos, como se observa na eugenia e no darwinismo social, ou em detalhes anatômicos relegados ao domínio do atavismo, e à selvageria dos tempos primevos da humanidade, numa outra forma de pensar a desigualdade (biológica) em qualquer raça através da noção de criminalidade. Os sistematizadores da Antropologia Criminal acreditavam na determinação do caráter através da aparência física; além disso, realizando autópsias de criminosos procuraram descobrir traços atávicos que podiam ser sobrevivências anatômicas do passado simiesco ressurgindo nos delinquentes dos tempos modernos. Mais do que isso, o inventor do “criminoso nato”, Cesare Lombroso, psiquiatra italiano, afirmou a “natural” inclinação dos selvagens em geral para a criminalidade e a violência, pressuposto que induziu a comparação entre criminosos (inclusive brancos, ocidentais) e os grupos raciais considerados inferiores, para estabelecer as causas inatas, ou as “raízes biológicas” do crime e também da loucura e da idiotia. A Antropologia Criminal teve aceitação no âmbito acadêmico, apesar das críticas de alguns estudiosos das raças humanas à doutrina lombrosiana do criminoso nato, tendo em vista a divulgação de pesquisas sobre as causas sociais do crime nas últimas décadas do século XIX. Apesar disso, influenciou círculos jurídicos e médicos (particularmente a Medicina Legal), inspirou reformas na perícia criminal, e favoreceu a legitimidade da pena de morte, argumentando que, se o criminoso é nato, não pode ser recuperado para viver na civilização. As tendências posteriores da antropologia criminal abandonaram a doutrina lombrosiana, mas continuaram fiéis à biometria e biotipologia no estudo dos criminosos, e continuaram buscando os fatores hereditários da criminalidade¹⁰.

As teses darwinistas sociais, eugênicas, e de outras correntes racistas, não tiveram aceitação unânime nos meios acadêmicos¹¹. Na mesma época, surgiram os primeiros estudos sobre mestiçagem que desqualificaram o pressuposto da degeneração e da infertilidade progressiva dos mestiços, e produziram-se outras taxonomias raciais de natureza tipológica, eventualmente incluindo dados etnográficos, porém despegadas

10 Sobre a antropologia criminal e sua continuidade, ver Grapin (1973) e Gould (1991).

11 O determinismo racial teve versões populares, conformando uma ideologia racista, e segundo Gould (1991, p. 74), “suas conclusões inundaram a imprensa popular”; e serviu aos interesses do imperialismo, fato destacado por Arendt (1976).

das ideias de desigualdade biológica, afastando-se do determinismo.

No início do século XX, o antropólogo Franz Boas tornou-se um dos principais críticos do determinismo racial, realizando estudos sobre mestiços, afirmando a inexistência de “raças puras” e mostrando que as desigualdades sociais não podiam ser atribuídas às diferenças raciais. Os estudos sobre hibridação e as classificações tipológicas das décadas seguintes, porém, também expressam a elasticidade do conceito biológico de raça e sua arbitrariedade. Nesse sentido, até mesmo um determinista como Paul Broca podia afirmar que raças são variedades do gênero humano; e seu discípulo Topinard, por sua vez, acrescentou que elas são divisões e subdivisões da família humana e seu número é infinito. (Cf. SEYFERTH, 2008). Daí as incertezas sobre a definição de “raças híbridas” (na verdade, um contrasenso) e os embaraços representados pelos mestiços inclassificáveis. A própria indeterminação numérica mencionada por Topinard representa a volubilidade do conceito, restrito à dimensão biológica ou complicado por dados comportamentais ou étnicos.

Fazendo referência a algumas taxonomias propostas por antropólogos físicos entre as décadas de 1920 e 1950, Comas (1966, p. 541-546) observou que as variações propostas continham entre 19 (classificações de E. A. Hooton) e 68 (classificação de R. Biasutti) tipos raciais. As inconsistências tipológicas, por sua vez, produziram subdivisões do conceito: de raças primárias, secundárias, compostas, etc. Mas o fator básico da quantificação em poucas ou muitas raças era a seleção dos critérios antropométricos e fenotípicos feita pelo pesquisador. Nesse período, alguns esquemas incluíam tipos raciais baseados na frequência dos grupos sanguíneos, uma mudança metodológica fundamentada na genética, mas que não alterou substantivamente o modelo inicial dos grandes “troncos” geograficamente circunscritos, porém subdivididos em micro raças, raças locais, e assim por diante.

A Genética propiciou novas abordagens, observáveis, sobretudo, a partir da década de 1960, configurando formas de classificação fundamentadas no conceito de fluxo genético, isto é, as mudanças de combinação gênica referidas à (maior ou menor) hibridação (miscigenação), reportadas às migrações, ou à endogamia / exogamia. Um bom exemplo é a sistematização realizada por Stanley M. Garn em 1965, citada por Comas (1966, p. 547), cuja taxonomia inclui nove “raças geográficas” (ameríndia, polinésia, micronésia, papuamelanésia, australiana, asiática, índia, europeia e africana) e 28 “raças locais” (entre elas, quatro “isoladas”). Na observação de Comas, essa forma de classificação recebeu muitas adesões e também críticas, mas não tem sentido esquecer o problema:

Se as raças são categorias biológicas, trata-se de encontrar a técnica e a metodologia adequadas para estabelecer sua taxonomia numa forma que permite interpretar devidamente o sig-

nificado filogenético, politípico e polimórfico da espécie *Homo sapiens sapiens*. (COMAS, 1966, p. 549).

Essa afirmação tem como premissa o valor do conceito de raça nos estudos da evolução humana (inclusive no tempo presente) e das variações no âmbito da espécie. Ou, nos termos de Buettner-Janusch (1966, p. 612), raças são “populações mendelianas” que estão mais ou menos (geneticamente) isoladas, dependendo do fluxo genético que produz alterações na frequência dos alelos¹². Nesse caso, considerou inadequado o uso de categorias referidas à cor da pele e congêneres, as conotações sociopsicológicas associadas à raça, para ele, um conceito biológico válido e perfeitamente útil, destituído de premissas culturais. A definição proposta por Ernst Mayr, citada por Comas (1966, p. 535) é outro exemplo dessa posição, ao estabelecer que raças são “populações variáveis que diferem de outras análogas, da mesma espécie, por seus valores médios e pela frequência de certos caracteres e genes”. A ênfase numa definição genética não significou o descarte das características fenotípicas, pois estas são, de fato, expressões observáveis da composição genética (fenótipo); e reintroduziu a dimensão geográfica de distribuição, e também a questão da hibrididade associada a fluxo gênico e migração.

No entanto, nem todos seguiram a abordagem estritamente biológica, como se observa na taxonomia de Comas, baseada principalmente em critérios morfológicos e antropométricos, porém contendo dados culturais, linguísticos e geográficos para delimitar populações racialmente qualificadas. Esse modelo de classificação apresenta-se também num atlas de raças humanas organizado por Domenech e Bolívar, publicado no Rio de Janeiro em 1965. Nele, os três “troncos” principais distinguidos pela cor da pele (europeu, negro e mongólico) são subdivididos em mais de trinta raças, caracterizadas por variações morfológicas e dados sobre organização social, religião, economia, língua, etc. A persistência dessa taxonomia na década de 1960 expõe a ambiguidade do conceito de raça quando despedaçado da sua definição biológica (ela própria, problemática).

No Brasil, o estudo mais conhecido e citado sobre tipos raciais brasileiros resultou da pesquisa realizada por Roquette-Pinto, antropólogo do Museu Nacional. Nele, aparece com clareza a dificuldade de classificar os mestiços em tipos morfológicos, numa população muito variada. Apesar das referências à genética mendeliana, a caracterização de quatro tipos principais baseou-se na cor da pele, nos índices cefálico e nasal e na estatura (entre outros critérios), completados por observações relativas ao comportamento e moralidade, sobretudo, dos mestiços. Contudo, condenou a crença no branqueamento racial, ainda presente na obra de alguns pensadores preocupados

12 Apenas para mostrar o afastamento em relação às tipologias anteriores, no glossário de Buettner-Janusch (1966, p. 625, 634) fluxo genético é a introdução de alelos de uma população para outra da mesma espécie, ou a troca de material genético entre populações; alelo é a forma alternativa de um gene no mesmo *locus* em um dos pares de cromossomos homólogos.

com a formação nacional, afirmando que no Brasil nunca vai existir um único tipo de brasileiro, pressuposto daqueles que confundem raça e povo¹³. Sobretudo, procurou mostrar a falácia da ideia de desigualdade racial, afirmando que negros e mulatos não têm as mesmas garantias de longevidade e as mesmas oportunidades de amparo social dos brancos, aproximando-se das considerações de Boas sobre as razões sociais da desigualdade (cf. SEYFERTH, 2008). Nesse sentido, destacou a necessidade de levar em conta a ação conjunta da herança mendeliana e da seleção social num estudo sobre os “tipos antropológicos” brasileiros (ROQUETTE-PINTO, 1978, p. 100).

A menção de Roquette-Pinto à seleção social não tem relação com o conceito similar de Lapouge baseado na eugenia racial. Refere-se às barreiras culturais e sociais que limitam ou evitam o fluxo gênico (da mesma forma que as barreiras geográficas), conforme enunciado por Dunn e Dobzhansky (1962, p. 138, 152) num trabalho de divulgação científica, em que também definem raça como “populações que diferem na frequência de algum ou alguns gens”. Contudo, relativizam o conceito de raça tendo em vista as dificuldades de classificação, a importância da variação encontrada numa raça (que, às vezes, é mais evidente do que as médias raciais que qualificam), e o progressivo desvanecimento das delimitações diante da constatação de que a espécie humana é um conjunto mestiço. Tal relativismo, segundo o argumento dos autores, não desqualifica o conceito de raça, pois a variabilidade tem importância no entendimento da evolução e dos processos sociais.

No debate sobre a validade do conceito, especialmente depois da segunda guerra mundial, alguns pesquisadores procuraram substituir o termo raça por outro, notadamente “variedade”, ou “grupo” (às vezes, classificado como étnico). Isso não alterou substancialmente as formas de classificação; e uma substituição semântica não teria o poder de acabar com o preconceito racial. Ashley Montagu, antropólogo físico, um dos signatários das Declarações de Raça da UNESCO (de 1950 e 1951), crítico veemente do racismo, por exemplo, usou o termo raça entre aspas; contudo, mesmo reconhecendo o arbítrio dos esquemas taxonômicos, realizou uma classificação baseada em algumas características que distinguem um grupo humano de outros. Nesse caso, a palavra raça foi substituída por grupo, mas tanto os “grupos maiores” (Negroide, Caucasoide e Mongoloide) como suas “divisões” são delimitados pelos mesmos critérios genéticos, morfológicos e geográficos usados pelos autores anteriormente citados (cf. MONTAGU, 1960, p. 419).

As declarações de raça da UNESCO, aliás, referendaram a unidade da espécie humana e sua variabilidade, condenaram o preconceito, os preceitos racistas de desigualda-

13 Na época da pesquisa discutia-se a caracterização psicológica das raças, daí as referências comportamentais da tipologia destacadas principalmente nos mestiços. Estabeleceu quatro categorias raciais: Leucodermos (branco), 51%; Faiodermos (branco x negro), 22%; Xantodermos (branco x índio), 11%; Melanodermos (negros), 14%. A elas acrescentou os índios, 2%. Os percentuais referem-se a proporção de cada grupo no computo geral da população (ROQUETTE-PINTO, 1978, p. 80).

de, e os usos inadequados do conceito; e a definição de raça nelas referendada

(...) designa um grupo ou uma população caracterizada por certas concentrações, relativas quanto à frequência e à distribuição de genes ou de características físicas que, com o correr dos tempos, aparecem, variam e frequentemente chegam a desaparecer sob a influência de fatores de isolamento geográficos ou culturais.

De fato, essa definição coincide com a dos geneticistas e antropólogos físicos dedicados ao estudo das variações raciais nas décadas seguintes, refletida nos trabalhos de Comas, Buettner-Janusch, Montagu e outros autores anteriormente citados¹⁴. Contudo, a ênfase na genética e a percepção do polimorfismo assinalando a grande variabilidade da espécie *Homo sapiens*, e as dificuldades de classificação com base em critérios morfológicos e fenotípicos, não teve como consequência o abandono generalizado do conceito de raça no campo científico.

A polêmica envolvendo a validade do conceito persistiu na virada para o século XXI, e pode ser exemplarmente observada nas considerações de alguns autores sobre duas declarações publicadas, respectivamente, em 1996 e 1998 – AAPA Statement on Biological Aspects of Race e AAA Statement on Race¹⁵. A declaração da AAPA sobre a variação racial da humanidade não descarta o conceito de raça, objeto controverso no campo da Antropologia Biológica, e condena as doutrinas e práticas racistas. A posição da AAA, por sua vez, afirma que as evidências genéticas mostram que as populações humanas não são grupos claramente demarcados e biologicamente distintos. Daí, raças biológicas humanas não existem, portanto, trata-se de uma falsa noção. Esse é o principal ponto da discordância atual sobre a validade científica do conceito; conforme Cartmill (1998, p. 652), o debate deixa claro que muitos consideram as raças humanas construções simplificadas ou sem sentido, outros pensam que elas são entidades biológicas reais que existem na espécie *Homo sapiens*. O autor compartilha a primeira posição, afirmada de maneira mais categórica por Templeton (1998), ao discutir as ambiguidades que cercam o conceito, atualmente pouco usado nos estudos genéticos e da evolução no campo da Biologia. Nesse caso, raça é um termo usado como sinônimo de subespécie, referido a populações geograficamente circunscritas e/ou a uma linhagem evolutiva distinta numa espécie. As pes-

14 As declarações da UNESCO foram publicadas como apêndice no livro de Montagu (1960) e na obra coletiva *Raça e Ciência II* (Dunn et alii, 1972).

15 As declarações foram produzidas no âmbito de duas associações de antropólogos americanos, a American Association of Physical Anthropologist e a American Anthropological Association, e têm relação com a condenação do racismo. Dividiram opiniões concernentes à impropriedade ou não do conceito de raça. Sobre esse debate, ver Cartmill (1998) e Zack (2002).

quisas genéticas revelam que “raças humanas” não são linhagens distintas, tendo em vista a mobilidade geográfica e, com ela, a miscigenação, ao longo do tempo evolutivo. Na síntese de Templeton (1998, p. 632), a evolução humana tem como característica mais importante a coexistência “de muitas populações localmente diferenciadas em qualquer tempo, mas com suficiente contato genético para fazer de toda a humanidade uma única linhagem compartilhando um único destino evolutivo”. A diferenciação entre populações humanas, portanto, é insignificante e não corresponde à definição de raça (ou subespécie) na Biologia, o que torna a ideia de raças humanas indefensável e biologicamente equivocada.

Resumindo o debate, os argumentos a favor do conceito remetem à variabilidade genética e suas correspondências fenotípicas / morfológicas, às vezes em correlação com ambiente e geografia ou, eventualmente, com ancestralidade. Nessa perspectiva, as classificações raciais são biologicamente válidas e cientificamente úteis na antropologia forense, na paleoantropologia, na área médica, nas investigações da interação entre ambiente, cultura e biologia, etc. Não existe propriamente uma oposição radical a alguns desses argumentos entre aqueles que afirmam a inexistência de raças humanas. Como observou Cartmill (1998), existem diferenças hereditárias entre indivíduos e populações, e algumas têm correlação geográfica, mas esses fatos não são suficientes para sustentar o conceito de raça, as classificações cujas categorias são rótulos para polimorfismos, e muito menos para justificar a pertença a grupos étnicos. Essa última referência é significativa, pois remete a um dado fundamental nesse debate interminável sobre a validade do conceito de raça: o racismo, assunto que motivou as declarações aqui mencionadas, inclusive as da UNESCO. De fato, todas procuram assinalar a inexistência de conexões causais entre raça (biológica), cultura, comportamento, etnicidade, etc., reafirmando a unidade (com alguma variação) da espécie. À parte as discordâncias dos cientistas ao discutir se raças existem ou não, o que emerge nesse debate é um dilema ético, tendo em vista o incômodo que cerca o conceito desde sua apropriação pela ciência no século XVIII, associado ou não a hierarquizações problemáticas assombradas pela variabilidade individual da espécie humana produzida pela miscigenação. Por outro lado, é preciso assinalar a perenidade das construções sociais sobre a ideia de raça e sua importância na configuração de limites étnicos e identidades sociais.

Zack (2002, p. 90-92) observou que a confusão em torno da existência ou não de raça, deriva da ausência de uma definição clara por parte daqueles que acreditam que elas são biologicamente reais, e da falta de objetividade das declarações mais recentes (caso do documento da AAA), voltadas também para a sociedade civil, pois não esclarecem objetivamente que não existe base científica para um conceito delimitado por uma lógica empírica geral e pouco consistente. É certo que a ciência produziu avanços ao longo de um debate centenário, e a referência aqui é a emergência da noção de

racismo depois da Primeira Guerra Mundial e a própria controvérsia mais recente no âmbito científico, que (aparentemente) expõe divergências incontornáveis entre aqueles que são a favor ou contra o conceito biológico de raças humanas. Apesar disso, teve poucos reflexos sobre o senso comum e o mundo social, no qual persistem categorias de identidade racialmente configuradas, apesar da corrente principal da ciência afirmar que a humanidade é uma totalidade miscigenada num mundo cada vez mais globalizado. No entanto, no campo científico e no campo humanístico, a existência ou não de raças humanas é um assunto controverso numa disputa acadêmica que está longe do consenso.

Além disso, existe outro aspecto igualmente problemático, discutido principalmente (mas não exclusivamente) pelos estudiosos das relações interétnicas: a noção de raça como construção social¹⁶, fato que introduz outra forma de essencialismo que vai além das considerações biológicas, relacionada à conformação de grupos (e identidades) em sistemas multiétnicos, e marcada pelas referências e estereótipos associados a fenótipos, comportamentos e outros elementos reportados às diferenças culturais.

Não vou me deter nas acepções populares acerca das raças, que envolvem equivocada sinonímia com sangue, povo, etnia, descendência, etc., às vezes também presentes nos escritos de pensadores brasileiros dedicados a interpretar a formação nacional. Mas um olhar para enciclopédias e dicionários expõe os vários significados do termo que transitam da biologia para a cultura e a classe social, de alguma maneira resumindo aspectos científicos e populares. Sob este aspecto, na *The New Encyclopaedia Britannica* (v. 9, 15. ed., 1987), por exemplo, o verbete raça é definido por critérios essencialmente biológicos que correspondem às considerações de Comas e Buettner-Janusch anteriormente citadas: grupo biológico dentro da espécie humana, distinguido ou classificado de acordo com características geneticamente transmissíveis. Destaca-se, portanto, a variação de tipos (locais e geográficos) da espécie *Homo sapiens*. Nessa perspectiva, as raças biológicas existem, e o uso do termo para distinguir grupos étnicos, linguísticos, nacionais e religiosos é considerado cientificamente equivocado.

Os dicionários, por sua vez, são mais abrangentes, pois procuram dar conta das dimensões populares e dos sinônimos, além da perspectiva biológica. As coisas são bastante semelhantes nos vários dicionários, com definições reportadas a características somáticas próprias das classificações em evidência na primeira metade do século XX (caso da cor de pele, formato do crânio e do nariz, etc.), apesar de eventuais ressalvas de que eles podem variar de indivíduo para indivíduo. Entre outras coisas, apontam para os significados não biológicos do termo, que também podem designar ascendentes e descendentes de uma mesma família, de uma tribo ou de um povo, ou conjuntos de

¹⁶ Este aspecto é destacado, por exemplo, nos verbetes sobre raça incluídos no Dicionário organizado por Ellis Cashmore (2000).

indivíduos com origem étnica, linguística ou social comum – coisa que alude à construção social do conceito e seus meandros¹⁷.

Este breve percurso acerca dos percalços e dúvidas que envolvem a ideia (biológica) de raça desde o seu surgimento como “problema” científico no século XVIII, deixa em evidência os fatos biológicos e sociais da variabilidade fenotípica, o mais verdadeiro incômodo na produção das taxonomias raciais de uma espécie miscigenada. Não à toa, o tema da mestiçagem atravessa a obra de estudiosos brasileiros que, desde o século XIX procuraram estabelecer os princípios que nortearam a formação da nação, procurando explicá-la a partir de reflexões sobre o conceito de raça.

Os embaraços fenotípicos na idealização da identidade nacional

O certo é que a população do Brasil teve por principais elementos nessas primeiras épocas a raça branca nos Europeus (Portugueses e Ilhéus principalmente), a raça Índia nos indígenas, e a raça Africana nos negros. Desde logo essas raças se mesclaram, dando lugar a um cruzamento variadíssimo na descendência das mesmas. (...)

Dessas uniões entre as diversas raças resultou que fossem escravos indivíduos de todas as cores, desde o negro até o quase branco (...)

A raça reputada a mais nobre e superior abastardava-se, com dano para si, e em vantagem para as outras, não tanto porque do cruzamento só por si viesse dano ou prejuízo, mas por causa da condição a que essa descendência escrava era reduzida e degradada”. (MALHEIRO, 1976, v. II, p. 30-31).

A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão... há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo. Na trilogia do clima intertropical inóspito aos brancos, que flagela grande extensão do país; do negro que não se civiliza; do português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente proeminência: a

¹⁷ Ver o verbete raça no *Novo Dicionário da Língua Portuguesa* (Aurélio) nas suas várias edições; e no *Michaelis - Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, edição de 1998.

mão forte contra o branco, que lhe empresta o clima tropical, as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da raça branca. (RODRIGUES, 1977, p. 7).

“A imigração crescente dos povos da raça branca, a seleção sexual, o desaparecimento dos preconceitos de raça, cooperam para a extinção, em breve, dos mestiços no Brasil”. (LACERDA, 1911, p. 27).

Se é condenável abrimos nossas fronteiras aos aludes de imigrantes que venham se misturar com as populações brasileiras, quase todas constituídas, em suas origens, de mestiços, impedindo o trabalho que, no curso dos séculos se vem realizando, no sentido de evitarmos as funestas consequências do mestiçamento e afim de constituirmos uma raça de caracteres determinados e estáveis, mais condenável ainda seria permitirmos a entrada de imigrantes que pudessem viver, entre nós, segregados, sem se caldear conosco. (VALLE, 1945, p. 33-35).

Freyre não foi o autor do conceito de ‘democracia racial’, não foi ele que cunhou o termo, hoje tão combatido. Aliás, era avesso a tal conceito, porque o que via como realidade era a mestiçagem e não o convívio sem conflito entre raças estanques.

(...) o que Freyre fez foi resgatar a importância do negro para a construção de nossa identidade nacional, para a construção da nossa cultura, do nosso jeito de pensar, de agir e de falar. (...) A nossa miscigenação, concluímos depois de ler Freyre, não é a nossa chaga, mas a nossa principal virtude. (KAMEL, 2006, p. 18-19).

Apesar do excesso, as cinco transcrições em epígrafe são representativas da perenidade da “questão racial” no delineamento do Brasil-nação. Nelas, designada por diferentes termos, a miscigenação é o tema persistente quando o assunto é a formação nacional brasileira. Assim, Perdigão Malheiro mostrou-se preocupado com o cruzamento racial “variadíssimo” em 1866, ano da publicação do seu estudo sobre a escravidão, no contexto dos debates políticos que antecederam a promulgação da Lei do Ventre-Livre, em 1871, preconizando a abolição gradual. Cerca de três décadas depois, Nina Rodrigues desqualificou a “tese do branqueamento” defendida, entre outros pensadores sociais, por seu contemporâneo Sívio Romero, afirmando sua crença na desigualdade

das raças e na impropriedade da miscigenação. A convicção da desigualdade racial e a aposta na imigração europeia alimentaram o ideal de branqueamento, reafirmado no trabalho de Lacerda, apresentado no Congresso Mundial das Raças (Londres, 1911). Na virada para o século XX essas crenças ainda vicejavam nos campos político e acadêmico, e tiveram certa continuidade, encobertas por eufemismos, nas décadas seguintes.

O trabalho do jurista J. Rodrigues Valle, de 1945, significativamente intitulado “Formação da Raça Brasileira”, é um bom exemplo desta continuidade disfarçada, pois defendeu leis de imigração compatíveis com o desiderato do caldeamento racial. Sob este aspecto, aproximou-se da posição da maioria dos membros do Conselho de Imigração e Colonização do Estado Novo, entre os quais se destacavam Oliveira Vianna e Artur Hehl Neiva, francamente favorável à restrição da entrada de imigrantes não brancos, ou daqueles considerados “inassimiláveis”.

Os critérios classificatórios, principalmente fenotípicos, abrangidos pelo conceito de raça, perseveraram na contemporaneidade brasileira, para aceitar ou não sua validade, numa discussão envolvendo o tema da mestiçagem e sua percepção como virtude (simbólica) nacional. No seu livro sobre racismo, publicado no auge dos debates sobre cotas para negros no ensino superior, que dividiu a comunidade acadêmica, Kamel (2006) retomou a questão da mestiçagem a partir da obra de Gilberto Freyre que, entre outros pensadores sociais da década de 1930, deu a ela uma posição de relevo na configuração do caráter nacional.

As citações, que abrangem uma longa duração histórica, constituem uma síntese das apropriações e contestações da ideia de raça por diferentes setores nacionalistas, desde meados do século XIX. Os autores que procuraram definir nação e nacionalismo discutiram principalmente as dificuldades da delimitação conceitual diante do preva- lecimento do princípio de nacionalidade que vinculou a pertença ao Estado-nação aos critérios imponderáveis de raça, língua, cultura e passado histórico comuns. O texto panfletário de Ernest Renan, intitulado “O que é uma nação?”, publicado em 1882, com alguma repercussão no Brasil, é um bom exemplo desse entendimento sobre a pertença nacional, apesar da crítica à naturalização da nação pela raça e pela língua. Segundo Renan (1990) através da Revolução de 1789, a França fundou o princípio de nacionalidade¹⁸, afirmando que “a nação existe por si mesma” e não deve ser simplesmente definida por critérios raciais, econômicos, culturais ou linguísticos vigentes na sua época, inclusive nos campos acadêmico e político. Sua ideia de nação parte da noção de pátria e de Estado, portanto, há um sentido político na significação do Estado nacional. Na ideiação despegada do Estado, porém, transformou a nação num princípio espiritual

18 A Revolução Francesa (1889), segundo Renan, é o indicador histórico que marca a passagem para a era dos Estados-nação e dos nacionalismos. De fato, a maioria dos estudiosos do assunto situa esses fenômenos na modernidade (cf. GELLNER, 1983; HOBBSBAWM, 1990).

fundado no passado (histórico), portanto, na memória, e também no presente de solidariedade em grande escala preparando o futuro, daí o uso da expressão “plebiscito diário” que garante a existência nacional. Herança indivisível, comunitária, que demanda o sacrifício individual em prol do interesse coletivo.

No entanto, raça é um assunto explorado no texto, assim como cultura e língua; e aqui interessa o que diz sobre o “fato da raça” porque também entra em cena a miscigenação. Proclama que o estudo da raça é crucial para entender a história da humanidade, mas a pureza racial não se aplica ao conceito de nação porque as nações da Europa têm populações de “sangue misturado”. A “mistura” aí considerada supõe a mescla de diferentes grupos “brancos”, pois nas classificações raciais os próprios europeus eram divididos em raça numa gradação que incluía louros dolicocefalos, alpinos, morenos do mediterrâneo, etc.¹⁹ Aí está contida a ideia de formação do povo e, nesse sentido, Renan não consegue escapar do etnocentrismo, apesar da alusão (aliás, pouco enfática) à dimensão política, ao atrelar o particularismo da nação ao Iluminismo e à Revolução Francesa. Afinal, a nação se compõe de cidadãos legítimos, patrióticos, e a língua, assim como a cultura e o passado, são elementos importantes na produção da unidade nacional. A realidade da mistura “racial”, por sua vez, tem a ver com as migrações sucessivas, na longa duração histórica, que, junto com os gauleses contribuíram para formar o francês moderno, fato que provavelmente influenciou na formulação da miscigenação adotada por pensadores brasileiros, por aqui envolvendo raças consideradas desiguais.

O texto de Renan, produzido após a derrota da França na chamada “guerra franco-prussiana”, que redundou na unificação da Alemanha²⁰, expressa fortes sentimentos patrióticos, mas também é um bom indicador das dificuldades de situar a nação e a nacionalidade no campo político, e de pensar numa concepção de Estado-nação sem a interveniência de crenças e sentimentos de natureza particularista e comunitária. Para o nacionalismo, inclusive o brasileiro, a imaginada existência da nação supõe uma identidade (nacional) construída a partir de fatores étnicos ou raciais, cultura (ou civilização) compartilhada, língua vernácula, etc., e um passado histórico que moldou a pátria e os sentimentos coletivos do presente, cujo referencial é tanto a memória como o esquecimento (isto é, relembrar aquilo que unifica e esquecer os conflitos internos que produziram discórdias).

A concepção de nação ressaltada por Renan, assim como outras do mesmo tipo, é representativa de um nacionalismo singular. Nela está visível o “problema da nação e da

19 No Atlas de Domenech e Bolívar (1965), anteriormente mencionado, o “tronco” europeu estava dividido em várias raças: “nórdica”, “alpina”, “dinárica”, “mediterrânea”, “báltica” e, por localização geográfica, incluía os “lapões” e os “turanianos”.

20 A França perdeu uma parte do seu território para o II Reich, em 1871 – a Alsácia-Lorena, onde a língua alemã ainda era falada cotidianamente, fato que possivelmente explica a relutância de Renan em usar um dos critérios mais enfatizados pelo nacionalismo na percepção da unidade nacional: a língua vernácula.

nacionalidade” discutido por Max Weber. Para ele, a ideia de nacionalidade (num sentido “étnico”) tem como referencial a crença na origem comum e na vida comunitária de compatriotas. Assim, tendo em vista a importância atribuída à comunidade de língua e cultura, e outros referenciais que remetem a *habitus* e ao “sentimento nacional”, o próprio conceito de nação é carregado de sensações emotivas, torna-se volátil quando se procura concebê-lo sociologicamente (WEBER, 1991, p. 275). No entanto, levando em consideração a dimensão política e o prestígio do poder envolvendo a ideia de Estado, incluiu o conceito de nação na esfera dos valores, concluindo que “(...) uma nação é uma comunidade de sentimento que se manifestaria adequadamente num Estado próprio; daí, uma nação é uma comunidade que normalmente tende a produzir um Estado próprio”. (WEBER, s/d., p. 207).

A unidade conceitual, de fato, é o Estado-nação e, com ele, o princípio de nacionalidade baseado em sentimentos diversos e referenciais subjetivos de natureza étnica e linguística. A maioria dos autores que discutiram a ideia da nação observaram que as tentativas de pensá-la sociologicamente (como queria Weber) sempre encontram o nacionalismo, que opera com a razão política (e de poder), mas igualmente com sentimentos e critérios de pertença conformando uma identidade nacional unívoca. Este último aspecto, relacionado à ideia de cultura nacional, vem do romantismo, ponto de partida para uma percepção linguística e cultural da nação que afirma a peculiaridade de cada povo, contida na definição de *Volksgeist* (espírito do povo) elaborada por Fichte ao tratar da nação alemã.

Hobsbawm (1990, p. 19), concordando com Gellner, refere-se ao nacionalismo como um princípio que sustenta que a unidade política e nacional deve ser congruente; por outro lado, nos termos de Gellner (1983, p. 55) “é o nacionalismo que engendra a nação”. De certo modo, a concepção de Fichte corrobora essa afirmação, pois o romantismo definiu a nação alemã apelando à comunidade de língua e cultura e ao espírito do povo antes da existência do Estado-nação territorial e politicamente organizado. O nacionalismo, segundo Hobsbawm, assumiu um perfil mais “étnico” na segunda metade do século XIX, quando a identidade nacional articulada à tríade língua, cultura e povo (unívocos) ganhou o reforço das teorias raciais (e, por extensão, do racismo), num contexto mundial de migrações em larga escala. É nesse período que se configura essa percepção da nação no Brasil, quando a imigração e o ideal de formação nacional entram em conflito. Há um nacionalismo anterior, que precedeu a independência, mas na segunda metade do século XIX a configuração política e territorial do Estado-nação recebeu o acréscimo étnico-racial do nacionalismo particularista. Raça e imigração entram no debate sobre a consciência nacional junto com a língua vernácula, a educação e o patriotismo.

Na sua “digressão sobre o nacionalismo”, Norbert Elias (1997, p. 128) expõe a tendência geral de colocar a imagem ideal da nação acima dos ideais humanos e morais, “observada nas concepções alimentadas pelas classes médias da maioria dos países

européus entre os séculos XVIII e XX". Suas referências são a elite humanista e nacionalista da classe média em ascensão e os grupos dominantes que criaram uma imagem idealizada da nação, formando um "nós-imagem" e um "nós-ideal" vinculados a uma escala de valores centrados na tradição e na herança nacionais. Isto produziu uma "transferência da ênfase emocional do futuro para o passado" e a consequente crença no valor imutável das características e tradições da nação. Um "nós-imagem" ancorado nos ideais de cultura, ou civilização, nacional (ELIAS, 1997, p. 130), e numa série de símbolos da coletividade associados às ideias de pátria e povo.

As epígrafes refletem o caráter ideológico do nacionalismo, e os percalços da definição de nação no campo acadêmico. De fato, a abordagem aqui privilegiada refere-se ao "pensamento social" ou, mais precisamente, às representações sobre a formação nacional elaboradas por nacionalistas brasileiros pertencentes a uma elite educada, empenhada em interpretar o Brasil, observando o passado e o presente e imaginando o futuro, ideando um princípio de nacionalidade assimilacionista e "racial". Nesse caso, as observações sobre posição de classe e as referências acadêmicas discutidas por Elias (1997) ajustam-se aos pensadores da nação brasileira.

No ano de 1824, portanto, logo após a independência, o Imperador Pedro I decidiu retomar o projeto de "colonização estrangeira" iniciado em 1819 com a fundação da "colônia suíça" de Nova Friburgo (RJ). Tratava-se de incentivar a imigração europeia instituindo um modelo de exploração agrícola diferenciado da *plantation* escravista, visando o abastecimento. O modelo estava baseado na concessão familiar de pequenas parcelas de terras destinadas à policultura e criação. Por outro lado, num período em que a discussão sobre raças estava apenas começando, os termos "branco" e "civilizado" aparecem como qualificadores dos imigrantes desejados. O abastecimento era apenas uma das finalidades da colonização, pois estava em pauta a questão do povoamento do território com "gente civilizada", principalmente na região sul, onde havia disputas fronteiriças com a Argentina, mesmo depois da guerra envolvendo a "Província Cisplatina" (Uruguai).

Essas poucas observações apontam para a relevância atribuída à "colonização estrangeira", considerada essencial para a formação do Estado, assunto retomado após o intervalo de 15 anos que separou a primeira fase de fundação de colônias no sul (1824-1830), e da formalização mais precisa do processo no contexto de discussão da nova lei de terras, iniciada em 1845. A legislação posterior à promulgação da Lei de Terras em 1850 privilegiou esse modelo até meados do século XX, mas as restrições de natureza seletiva não impediram a inserção urbana de imigrantes. Contudo, é importante ressaltar que na década de 1840 ocorreu a proibição formal da posse de escravos no regime de colonização estrangeira, fato que está relacionado a um modo peculiar de imaginar a exploração capitalista na agricultura, mas, igualmente, a prenunciada carência de mão de obra escrava motivada pela proibição do tráfico originário da África.

ca, ocorrida em 1850. A promulgação da Lei de Terras e da Lei Euzébio de Queirós (que extinguiu o tráfico) no mesmo ano de 1850 não é apenas uma coincidência que levou o governo brasileiro a incentivar a imigração europeia. Refletia, por um lado, o interesse do governo imperial na ocupação de terras devolutas que devia resultar numa agricultura “moderna” e, por outro lado, o interesse mais imediato dos grandes fazendeiros na “substituição” da mão de obra escrava por imigrantes sob contrato de trabalho (no regime denominado “parceria”). Aí a ideia de nação não era prioritária, prevalecendo certo ideal de modernização na configuração do Estado.

A imigração antes de 1875 não foi numericamente significativa e, no regime de colonização, prevaleceram os alemães. Mesmo assim, entrou no debate sobre a formação nacional, alimentando as especulações sobre escravidão, povo e raça, inicialmente referenciada nos discursos relativos à abolição. Sob este aspecto, o ensaio sobre a escravidão escrito por Perdígão Malheiro representa o pensamento predominante sobre a nação no período que antecedeu a abolição.

Na dedicatória “Ao Brasil”, com a qual enuncia seu ensaio, Perdígão Malheiro vincula o melhoramento, o progresso e a felicidade da nação ao fim da escravidão. No entanto, a abolição é assunto a ser atacado com “prudência” para que “não durmam os Brasileiros o sono da indiferença, e da confiança infantil, sobre o vulcão e o abismo, criados pelo elemento servil da nossa sociedade” (MALHEIRO, 1976, v. I, p. 27). Esse posicionamento denota o desiderato de uma futura nação despegada da marca da escravidão herdada do passado, à qual se deve chegar paulatinamente dadas as circunstâncias do presente. Expressa uma opinião compartilhada com outros autores da mesma época, caso do imigrantista Tavares Bastos: a escravidão produziu a corrupção dos costumes, maculou o trabalho, atrapalhou o desenvolvimento, afastou o imigrante europeu – “legado funesto” relacionado também à inferioridade da raça escravizada, desprovida de civilização, apesar das menções à contribuição econômica dos negros. Nessa contextualização, não deixa de ser paradoxal a insinuação da igualdade da “gente de cor” livre, arrogando um Brasil desprovido de (pre)juízo (preconceito) de raça, portanto diferente dos Estados Unidos. Para Malheiro (1976, v. II, p. 102), a índole do “povo brasileiro” é benévola, humanitária e cristã – caráter distintivo da sociedade e da civilização brasileira. Resumindo seu argumento, que representa um pensamento hegemônico da segunda metade do século XIX, a escravidão deve ser abolida porque produz devassidão, retarda a civilização e o progresso; seu fim tem outra “palpitante vantagem” – facilitar a imigração e a colonização. Assim, mesmo advogando uma abolição gradual, segundo seus termos, necessária para não ocorrer a falência dos grandes proprietários, julgando, como outros, que a própria extinção do tráfico atlântico por si mesma garantia esse processo²¹, discute a colonização

21 Quando Malheiro escreveu seu ensaio ainda era discutida a possibilidade da “lei do ventre livre” (promulgada em 1871); por outro lado, estava na pauta também a indenização aos senhores, considerada necessária no caso da abolição imediata.

estrangeira considerando-a imprescindível à formação nacional. Num texto que aborda principalmente as vantagens e os problemas da abolição, e a necessidade da vinda de imigrantes europeus para promover a colonização, sem referências às teses raciais já conhecidas no Brasil, Malheiro partiu de pressupostos acerca da diversidade racial desigual, não obstante seu entendimento sobre as consequências perniciosas do próprio escravismo, e eventuais afirmações sobre a dignidade humana que faz dos escravos (de todas as cores) criaturas iguais aos homens livres. De fato, suas considerações sobre a mestiçagem não estão baseadas na ideia de degenerescência, e a desigualdade racial está apenas anunciada, sem problematização (conforme se observa na epígrafe). Nesse sentido, o cruzamento racial é reputado uma característica da nação brasileira, e a “gente de cor” não representa uma forma inferior da humanidade; a inferioridade é atribuída, em primeiro lugar, à própria escravidão e, em segundo lugar, à falta de civilização dos africanos.

Tal entendimento, porém, tem nuances raciais mais precisas no âmbito da discussão sobre o fim do escravismo, observadas, por exemplo, num dos anexos do ensaio de Malheiro, que expõe o pensamento de Cesar Burlamaque, outro autor comprometido com a emancipação gradual dos escravos, “sem que perigues a segurança da raça branca e sem a ruína do país”. Ali aparecem expressões como “raça dominante” (branca) e “raça dominada”, e a sugestão de uma providência impossível: tirar do país a “raça libertada”, ou seja, mandar os ex-escravos de volta para a África ou eventualmente mantê-los longe das cidades “onde só servem para corrupção, desordem, luxo e vícios”.²²

A posição de Burlamaque é um indicador da dificuldade de inclusão da “raça dominada”, “escrava”, na nação, não obstante o reconhecimento da mestiçagem como um fenômeno brasileiro. A ideia de pátria, e seu corolário, o patriotismo, estão presentes nas narrativas da nação, da mesma forma que o cristianismo (conforme Perdigão Malheiro) ou, nele, apenas o catolicismo, evidenciado nas discussões sobre o imigrante (branco) ideal ou, ainda, a língua portuguesa como fator primordial de unidade²³. Mas sobressai a irrefutável mestiçagem do povo brasileiro, e o inevitável debate sobre o mestiço, uma categoria carregada de ambiguidades e nuances fenotípicas. A mescla variadíssima parecia algo intransponível para a configuração de um povo unívoco, elemento percebido como essencial para caracterizar a nação. O investimento estatal na imigração europeia, inclusive para incrementar o povoamento do território nacional, trouxe outro problema para o ideal hegemônico de nação – a necessidade de assimilação (com seu duplo significado de caldeamento racial e acomodação à cultura brasileira). Resumindo, raça era um “problema” diante da presença de imigrantes europeus

22 . Ver o Anexo 13 – “Plano de F. L. Burlamaque na sua memória analítica sobre o comércio de escravos e males da escravidão doméstica” – em Malheiro (1976, p. 233 – 240).

23 . Esses temas que compõem a ideologia nacionalista estavam vinculados à discussão sobre assimilação dos imigrantes desde a retomada da colonização estrangeira em 1845, quando predominavam os colonos alemães, muitos deles protestantes, considerados “inassimiláveis”.

não assimilados, negros originários da África, indígenas e um percentual elevadíssimo de mestiços, enfim, uma população “de cor” hegemônica nas estatísticas censitárias da década de 1870.

A nação imaginada possuía um passado marcado pela escravidão e seus males (aviltamento do trabalho, corrupção dos costumes, etc.) e pela mistura racial, e ambas precisavam ser gradativamente superadas. Nessa conjuntura, a mestiçagem é ao mesmo tempo pensada como um problema e uma solução, em que o contraditório passa despercebido ou é simplesmente ignorado. Para muitos pensadores brasileiros influenciados pela ideia de desigualdade racial que vicejou no ocidente na segunda metade do século XIX, a imigração europeia parecia ser a solução desde que acompanhada da assimilação e do “caldeamento” (termo depois convertido para “*melting pot*”). Daí as referências aos “problemas”: o excesso negro da mescla racial e a vinda de imigrantes (como os alemães) avessos à mistura. Dessa forma, a própria discussão sobre a política imigratória passava pela questão racial, observável, inclusive, em escritos de funcionários públicos localizados no Ministério da Agricultura, ao qual estava subordinada a imigração. Entre eles, existiam os defensores da localização de imigrantes alemães em áreas coloniais porque eram considerados trabalhadores morigerados e eficientes, obedientes e aptos ao amanhã da terra; mas a maioria achava mais viável a vinda de “gente latina”, por causa da suposta proximidade cultural, linguística e religiosa que poderia facilitar a integração no sentido desejado (que incluía a miscigenação).²⁴ O lado mais radical do debate sobre miscigenação dentro do aparelho de Estado pode ser observado na citação abaixo:

“O organismo brasileiro precisa ser retemperado com sangue novo, genial, escaldado na febre do progresso e que lhe faça subir ao coração a seiva da força, da energia, da mocidade”. (MENEZES E SOUZA, 1875, p. 420).

A figura de retórica (sangue) usada por este alto funcionário do Ministério da Agricultura apenas substitui o enunciado racial que condenava qualquer imigração não branca num momento em que alguns políticos e grandes fazendeiros, preocupados com a carência de mão de obra e os números poucos expressivos da imigração europeia, sugeriram a vinda temporária de chineses e negros livres. Menezes e Souza, assim como outros nacionalistas, acreditava que negros e chineses, por sua inferioridade racial, atrasariam ainda mais o rumo ocidental da civilização brasileira. Nas suas considerações sobre a colonização estrangeira, vai ao extremo de sugerir o uso de navios de guerra brasileiros para trazer imigrantes da Europa. No entanto, atento aos problemas da mestiçagem e

²⁴ Sobre este debate relacionado à imigração de italianos, espanhóis e portugueses, reportado à ideia de latinidade e assimilação, ver Seyferth (2007).

às necessidades da assimilação, sugere “que se mescle nessas colônias ao menos n’uma quinta parte, o elemento nacional aos estrangeiros” (MENEZES E SOUZA, 1875, p. 427). Assim como Perdígão Malheiro, Menezes e Souza defendeu a imigração europeia usando argumentos de natureza racial, um procedimento seguido por outros pensadores que discutiram os rumos da abolição, inclusive Joaquim Nabuco que, na sua obra elogiadíssima, *O Abolicionismo*, publicada em 1882, expressou posição semelhante acerca dos males da escravidão. Nabuco, porém, recorreu à retórica do “sangue caucásico”, um referencial de raça para imaginar o futuro da nação e sua civilização (cf. NABUCO, 1977, p. 202).

No final do século XIX, especialmente depois da abolição, o ideal do branqueamento (fenotípico) é o assunto predominante na discussão sobre a mestiçagem e a formação do povo brasileiro. Neste caso, a história do Brasil é transformada na história dos mestiços de todos os matizes, produtos do cruzamento de três raças desiguais, duas delas “inferiores”, como se observa, por exemplo, na obra de crítica literária de Sílvio Romero, publicada em 1888. Acreditava-se num processo de depuração das qualidades negativas das raças reputadas inferiores – negra e indígena – através do concurso da imigração “branca” (cf. ROMERO, 1949), e na tendência à escolha de conjuges mais “claros” presente na sociedade brasileira, conforme conclusão do tradutor científico da tese do branqueamento, Lacerda (1911), reportando à noção de “seleção sexual” sugerida pelo racismo darwinista social²⁵. Lacerda tinha uma versão otimista em relação ao branqueamento da população, estimado para um século; Romero era mais pessimista, pois acreditava que a almejada unidade nacional pelo mestiçamento estava num futuro mais remoto porque “sera mister que se deem poucos cruzamentos dos dois povos inferiores entre si, produzindo-se assim a natural diminuição dêstes, e se deem, ao contrário, em escala cada vez maior com indivíduos da raça branca” (ROMERO, 1949, v. I, p. 295). Romero defendeu com garra a formação luso-brasileira da nação, portanto, a “herança” portuguesa de língua e cultura, e a própria mestiçagem desde os tempos do Brasil colônia, sugerindo alguma influência indígena e negra; mas queria um Brasil mais branco, defendendo a imigração “latina” junto com a assimilação, difundindo os imigrantes por todo o território nacional e apagando assim, progressivamente, “os maus lados do mestiçamento atual” (ROMERO, 1949, v. I, p. 298).

Nina Rodrigues, baseado nas mesmas teorias raciais da época, contrariou esta crença sobre o futuro “branco” da nação, visível no texto em epígrafe. À parte suas considerações sobre o “problema negro”, referidas à escravidão e à falta de civilização, deu crédito aos pressupostos de inferioridade racial dos não brancos, e aos efeitos supostamente deletérios da mestiçagem. Preocupou-se, sobretudo, com a “patologia racial” produzida pelos cruzamentos desiguais e, contrariando Sílvio Romero, afirmava que

25. Tais enunciados racistas foram apropriados por Romero, Lacerda e, mais tarde, por, Oliveira Vianna, devidamente acomodados à realidade mestiça brasileira.

a predominância de mestiços inferiores na população não dava respaldo ao ideal de branqueamento. Segundo seus termos, a incapacidade das raças inferiores influenciou no caráter da população mestiça, cuja predominância numérica e grande variação indicam a improbabilidade “da raça branca fazer predominar o seu tipo em toda a população brasileira” (RODRIGUES, 1938, p. 126). Concorda, porém, com a famosa frase de Romero: “Todo brasileiro é mestiço, senão no sangue, pelo menos nas ideias” (RODRIGUES, 1938, p. 117). E essa concordância tem alcance mais amplo, certamente compartilhada com outros pensadores da virada para o século XX, resumida numa frase síntese de Romero (1949, v. I, p. 103): “O mestiço é o produto fisiológico, étnico e histórico do Brasil; é a forma nova da nossa diferenciação nacional”.

Ambos acreditaram na inferioridade da maioria dos mestiços, e para eles o grande “problema” da variabilidade produzida pelos cruzamentos de raças desiguais consistia no fato do povo brasileiro não corresponder a uma raça determinada e única: faltava à nação um povo racialmente definido. Para Rodrigues, esse era um fato insuperável; Romero, porém, afirmou que o Brasil não será uma nação de mulatos “pois que a forma branca vai prevalecendo, e prevalecerá” (ROMERO, 1949, v. I, p. 103). O “equilíbrio” desse progressismo racial, obviamente, foi vinculado ao desaparecimento do índio, à extinção do tráfico (em 1850) que diminuiu a presença negra, e à imigração europeia (associada à colonização, mas em contato com a população nacional). O problema criticado por Romero era a localização dos brancos imigrantes na região sul, quando deveriam estar em todo o país num processo de assimilação e “fusão” (ou caldeamento). Mas conclui, com ênfase: “Como quer que seja e em todo o caso, a população do Brasil será sempre o resultado da fusão de diversas camadas étnicas” (ROMERO, 1949, v. I, p. 105).

Temos aí posicionamentos discordantes sobre os possíveis rumos da formação do povo no período histórico da “grande imigração”, denominação que atendia às estatísticas de entrada de imigrantes entre 1888 e 1914, renunciando mudanças na composição étnica da população que pareciam corroborar o ideal de branqueamento, já que a maioria dos estrangeiros procedia de países europeus.²⁶ Contudo, nesse mesmo período também ficaram mais visíveis as diferenças culturais resultantes da inserção comunitária de imigrantes de várias nacionalidades, respaldando manifestações de pertença étnica, conformando identidades inaceitáveis pelo nacionalismo republicano.

Na conjuntura da colonização estrangeira herdada do Império, as colônias com predominância de imigrantes alemães foram o alvo principal da crítica nacionalista, presumindo “enquistamento étnico”, uma expressão denotativa da ausência de

26 Nos 25 anos que antecederam a Primeira Guerra Mundial, o Brasil recebeu aproximadamente dois milhões e meio de imigrantes, três vezes mais do que no período de maior investimento do governo imperial na colonização estrangeira – 1850-1888. Na Primeira República (1889-1930) houve predomínio estatístico de imigrantes portugueses, italianos e espanhóis, considerados mais assimiláveis pelos nacionalistas. Sobre a dimensão estatística da imigração, ver Diegues Junior (1964).

assimilação. O uso metafórico de um termo médico – quisto – é bastante significativo porque supõe algo ruim que deve ser extirpado, no caso, em prol da assimilação de dupla face – cultural e racial. Assim, o “alemanismo” das colônias foi amplamente condenado por Sílvio Romero, que lamentou a inexistência de “fusão” dos imigrantes e descendentes com as populações brasileiras (ROMERO, 1906, p. 44). A razão crítica de Romero (e outros nacionalistas) acerca da irredutibilidade étnica observada nos núcleos coloniais germanizados do sul baseou-se no distanciamento cultural e na particularidade linguística, e suas imaginadas implicações negativas no processo de assimilação e incorporação à formação nacional. Segundo a ideologia nacionalista, aceitar a pluralidade étnica significou abrir mão da unidade do Estado-nação luso-brasileiro, daí o posicionamento xenófobo de Sílvio Romero.

Juntamente com outros pensadores do início da República, Romero tinha consciência da distintividade cultural de outros grupos, entre eles, italianos, portugueses e espanhóis, que passaram a liderar as estatísticas imigratórias a partir da década de 1880. No entanto, acreditava que a raiz latina comum, compatível com a tradição luso-brasileira, tornava esses estrangeiros mais propensos à assimilação, especialmente na situação encontrada no Estado de São Paulo, onde a maioria deles estava se fixando em contato mais direto com os brasileiros. Ao condenar o regime de colonização estrangeira dirigido para o sul, sugeriu uma solução para o problema da integração: localizar imigrantes europeus em todo o território nacional, aproximando-os dos nacionais, impedindo a formação de núcleos etnicamente homogêneos.

Nesse início da República já estava sendo reivindicada a assimilação forçada, com intervenção do Estado nas organizações comunitárias étnicas produzidas pela imigração, assunto que ressurgiu na década de 1930, indicando a persistência de uma questão racial subjacente ao discurso sobre a integração de “alienígenas” na sociedade nacional.

O ideal de branqueamento transformou em indesejáveis imigrantes que anteriormente foram considerados os melhores para colonizar (numa conjuntura civilizadora). Outros indesejáveis entraram no debate, no caso, os japoneses, reputados bons agricultores, porém “enquistados” representantes da “raça amarela”, outro risco imaginado para a formação nacional. No início de um artigo sobre a assimilação de imigrantes, Willems (1951, p. 209), em poucas palavras, resumiu o significado desse “processo” para os brasileiros: os grupos estrangeiros culturalmente diferenciados precisavam ser “absorvidos”, “digeridos”, “diluídos”, entre outras metáforas biológicas ou quimicamente coloridas que indicam que eles não podiam existir como unidades socioculturais distintas, e deviam se fundir no todo nacional.

A observação de Willems provavelmente tem relação com a persistência do significado racial atribuído ao conceito de assimilação na década de 1940, em detrimento de uma definição sociológica. De fato, tratava-se de uma ideiação preponderante na

discussão sobre políticas migratórias antes e depois da proclamação da República, apesar da admissão de grupos não europeus, inclusive dos indesejados japoneses, no contexto da grande imigração. Havia exceções, mas mesmo autores céticos em relação aos postulados racistas vincularam a miscigenação ao colonialismo português para explicar a formação do Brasil nação. O livro publicado por Manoel Bonfim em 1905 é um bom exemplo dessa posição, pois atribuiu os “males” da América Latina ao colonialismo ibérico, caracterizado pelo “parasitismo das metrópoles” (Portugal e Espanha); mas, ao mesmo tempo, destacou positivamente a “hombridade patriótica” irredutível e o “extraordinário poder de assimilação” dos colonizadores, aí incluída a miscigenação com “raças menos cultas” (cf. BONFIM, 1993). Dessa forma, condenou a “ciência das raças” que apregoava a desigualdade biológica como forma de justificar a exploração dos fracos pelos fortes, cuja inferioridade cultural podia ser superada pela educação, admitindo a “evolução social” a partir da selvageria. Bonfim não escapou da racialização da história do Brasil, pois também percorreu os meandros da explicação da formação nacional pela mestiçagem, enfatizando, sobretudo, a relação com os povos indígenas e sua “assimilação” (nos dois sentidos, cultural e racial) pelos colonizadores lusos. Por outro lado, no aparente equacionamento da “mistura” racial, distingue os povos primitivos (índios e negros) por um conjunto de atributos negativos, referidos ao comportamento, tais como a inconsistência de caráter, a leviandade, a imprudência, etc. Não fez referência à imigração, porém afirmou que a superação do primitivismo ao longo do processo civilizador, que moldou o caráter nacional, tem raiz lusitana (ou ibérica).

O posicionamento de Bonfim é um indicador do (lento) descrédito das ideias acerca da desigualdade racial, mas a possibilidade do branqueamento vinculado à imigração europeia permaneceu no imaginário de uma parte da *intelligentzia*, incluindo atores de alguma forma vinculados ao aparelho de Estado. O caso mais emblemático, e radicalmente arianista, é o de Oliveira Vianna, citado emblematicamente no início deste trabalho, autor de um livro famoso (por seu racismo) publicado originalmente em 1922, em que proclamava “o aumento da massa ariana e a arianização progressiva dos grupos miscigenados”, conforme o prefácio à 3ª edição (VIANNA, 1938, p. 13). O otimismo do autor, apoiado na improvável ideia de um processo histórico de racialização depurativa com prevalectimento das características da raça superior, tem relação com dados censitários que, a partir de 1890, apontavam para o decréscimo das “raças inferiores”, e para o aumento consistente de brancos na população, atribuído aos indicadores numéricos da imigração e às taxas mais altas de mortalidade de negros e mestiços. Nessa lógica racista, o “caos étnico revoltoso e confuso” resultante da mistura de duas raças bárbaras com os portugueses²⁷, herdado dos tempos coloniais, estava sendo supera-

27 Não se sabe como, Oliveira Vianna dividiu os portugueses dos tempos coloniais em dois grupos raciais distintos: brancos, abrangendo a elite composta por senhores dólico-louros, portanto arianos, de índole aventureira, conquistadores territoriais; e brunos, de baixa estatura (o “tipo mediterrâneo”), situados nas classes mais baixas e

do pela “tendência” ao branqueamento estatisticamente comprovada pelo censo de 1920. A referência aos recenseamentos mostra a intenção de formatar uma realidade estatística, apesar da evidente dificuldade de classificação fenotípica da massa mestiça assinalada no texto, com sua ampla variabilidade agrupada na categoria “pardos”. As dificuldades de classificação racial com base no fenótipo (aí incluída a cor da pele) levou ao uso frequente de estereótipos associados à moralidade, sexualidade, etc., observável também em outros autores, caso de Nina Rodrigues (1938), um crítico do uso da categoria “pardos” nos recenseamentos, considerando-a genérica demais para dar conta do universo mestiço.

Oliveira Vianna era um crítico contunaz da imigração japonesa e do “enquistamento” étnico, o que explica sua ênfase no “direito da nação à sua unidade” (VIANNA, 1938, p. 18), com um argumento que marcou o debate sobre imigração e branqueamento desde o início (ressalva feita ao uso do termo ariano):

No tocante aos aspectos ethnicos, a massa imigrante, não obstante um pouco reduzida nas suas correntes por motivo de restrições impostas pelos países de emigração e por força de dispositivos constitucionais, cresceu sensivelmente. O caráter quase exclusivamente ariano, que sempre teve, complica-se agora com os afluxos asiáticos, em cuja composição predominam quase exclusivamente os japoneses.

(...) Contudo, o predomínio até agora incontestável, das correntes latinas continua permitindo a população branca do país manter-se dentro do padrão antropológico e cultural das raças mediterrâneas — as mesmas que, desde o berço, vêm presidindo à nossa formação” (VIANNA, 1938, p. 14-15).

A transcrição é parte do prefácio à 3ª edição, escrito em 1938, quando já estava em vigor o regime de cotas para imigração (incluído na Constituição de 1934), que beneficiava os desejados “latinos”²⁸, mas os dados numéricos apontavam para o recuo da imigração europeia e o aumento da entrada dos indesejados japoneses. Vianna e seus colegas do Conselho de Imigração e Colonização do Estado Novo já estavam empenhados na organização e implementação do processo de “nacionalização” forçada

mais próximas da massa mestiça. Trata-se de uma classificação inspirada em pressupostos raciais de Gobineau e Lapouge, mas não aplicada ao resultado daquilo que denominou “comixtão” por causa da diversidade dos mestiços, um obstáculo fenotípico resolvido com o uso da expressão “bastardia”. (Cf. VIANNA, 1938, parte II).

28 As cotas anuais foram fixadas em 2% sobre o volume de entradas de cada nacionalidade entre 1884 e 1934; nesses 50 anos, as três nacionalidades preponderantes nas estatísticas eram a portuguesa, a italiana e a espanhola que, juntas, somavam mais de 70% do volume total de imigrantes.

que devia acabar com os enquistamentos étnicos, reafirmando o ideal de branqueamento criticado por outros setores nacionalistas. Nesse sentido, é significativo o uso sistemático da noção de *melting pot*, na sua apropriação espúria como “crisol de raças”, observável em outra obra de Oliveira Vianna publicada em 1932, na qual faz intermináveis cálculos de “fusibilidade” de cada grupo imigrante, discutindo as possibilidades de assimilação. Duas conclusões certamente respaldaram sua posição radicalmente favorável à imposição do “abrasileiramento” pelo Estado: particularmente no sul, seus indicadores (aliás, discutíveis, porque baseados na frequência dos casamentos interétnicos sem explicitar fontes e metodologia) estariam mostrando apenas a “fusibilidade” entre imigrantes e descendentes de diferentes nacionalidades europeias e a insignificância da mistura com brasileiros; no cálculo das possibilidades de “caldeamento” ou “mistura” racial, os japoneses são considerados “infusíveis”, um motivo a mais para evitar essa imigração (cf. VIANNA, 1932).

As duas considerações de Vianna eram praticamente senso comum no Conselho de Imigração e Colonização, formado no final da década de 1930. A primeira delas alertava para o fato dos brancos desejados não estarem cumprindo o desiderato biológico da assimilação. Na segunda, o que pode parecer apenas um problema de assimilação, na verdade, passa por outra questão relacionada ao ideal de branqueamento, pois os japoneses, classificados na “raça amarela”, não eram apenas considerados “infusíveis” mas igualmente inadequados à formação nacional no sentido desejado – ocidental e branco.

Houve, de fato, um acirrado debate sobre a inconveniência da imigração japonesa, cuja síntese pode ser observada num artigo de R. Ribeiro Couto, repleto de eufemismos que camuflam a ideia de raça:

No estudo da abrasileiração dos núcleos estrangeiros, devemos distinguir quais os povos ou raças que nos convém assimilar, não socialmente apenas, mas etnicamente.

A esse respeito, alemães, poloneses e outros europeus, não devem ser considerados no mesmo plano dos japoneses. (...) força é reconhecer que os primeiros são etnias cuja integração biológica na coletividade nacional só poderá favorecer-nos (...)

Por maior que seja a nossa boa vontade, por mais profundo que seja o nosso instinto de cordialidade, cumpre-nos defender os caracteres morfológicos do povo brasileiro, preservar suas possibilidades de aproximação com os tipos europeus iniciadores, mantendo à parte os grupos asiáticos (...) (COUTO, 1941, p. 21-22).

Certamente, a assimilação étnica pretendida estava baseada num “crisol de raças” do qual os japoneses deviam ser excluídos, um posicionamento comum entre funcionários da administração pública encarregados de propor políticas imigratórias. Por outro lado, outro autor nacionalista, o médico legista e professor de Higiene na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Afrânio Peixoto, reafirmou sua crença no ideal de branqueamento em 1938, numa única frase, aparentemente jocosa, mas levada a sério: “A albumina branca depura o mascavo nacional” (PEIXOTO, 1975, p. 15).

O lado mais paradoxal dessa afirmação é o fato de ter sido enunciada a partir de uma crítica ao arianismo de Gobineau e à tese da supremacia racial ariana do nazismo, que não se coadunavam com o ideal de branqueamento metaforizado através da referência ao refinamento do açúcar. A censura ao conde de Gobineau não configurou um posicionamento antiracista; alude, sobretudo, ao fato deste autor ter prenunciado um futuro pouco promissor para o Brasil, na verdade “negro”, por causa da predominância de negros e mestiços na população que tolhia qualquer processo civilizador. Dito ou não, este vaticínio contestado por Peixoto (e muitos outros) tem relação com o postulado da decadência das civilizações associada ao mestiçamento em grande escala, argumento central de uma filosofia da história baseada no pressuposto da desigualdade das raças. Gobineau esteve no Brasil na década de 1860, na condição de representante diplomático da França, razão para atribuir a ele uma visão contrária ao ideal de branqueamento, compartilhada por G. Vascher de Lapouge.

Nos termos de Peixoto, nem o clima tropical, nem a boa mestiçagem, eram incompatíveis com o desenvolvimento da civilização brasileira, pois esta prescindia de uma “raça pura”. Só que o pressuposto da imaginada acomodação climática e racial baseava-se no clareamento (da pele) por causa da “fraqueza somática” dos negros e mestiços (revelada por altos índices de mortalidade), e da tendência do mestiço casar sempre com elementos mais brancos (coisa que remete à tese de Lacerda), e num elemento positivo da mestiçagem, a adaptabilidade aos trópicos. O comprometimento com o princípio da desigualdade racial, porém, evidencia-se no prognóstico do “clareamento” da população em dois séculos, tempo considerado suficiente para passar “o eclipse negro desses quatro séculos de mestiçagem” (PEIXOTO, 1975, p. 16). E, num reforço à metáfora da albumina, diretamente associada a indicadores numéricos da “imigração branca” (entre 1820 e 1936), usa um termo de classificação racial de referência bíblica: “Cam se redime sempre, mais ou menos rapidamente...” (PEIXOTO, 1975, p. 60).

A frase (incompleta) encerra as especulações do autor sobre o desaparecimento dos negros através da mestiçagem na América Latina e também nos Estados Unidos. A alusão a Cam, filho de Noé, é significativa porque apoia as classificações raciais vinculadas à história bíblica do dilúvio, procurando conciliar religião e ciência, uma crença que persiste no discurso criacionista e poligenista ao longo do século XIX. Neles, os negros

eram considerados descendentes de Cam, amaldiçoados com o anátema da escravidão pelo patriarca Noé. Dessa forma, Afrânio Peixoto introduziu na sua argumentação a tese do branqueamento de Lacerda (1911), ilustrada com uma reprodução de um quadro do pintor Modesto Brocos y Gomes, exposto no Museu Nacional de Belas Artes, intitulado “Redenção de Cam” – uma iconografia da mestiçagem que supõe o clareamento da pele (e outros traços “negroides”) em três gerações. Nesse caso, a “redenção” (dos negros) é o branqueamento fenotípico, o “refinamento” do mascavo, coisa que pressupõe inferioridade racial não obstante a crítica ao racismo de Gobineau. Aliás, uma crítica parcial, pois, como outros intérpretes da formação nacional, aceitou, sem ressalvas, a parte da tese ariana de Gobineau em que o processo civilizador é articulado à mistura de raças em boa dosagem, deixando de lado o corolário disso: a mistura “excessiva” é a imaginada causa da decadência das civilizações, e a miscigenação só tem impacto progressista quando ocorre com os “melhores” indivíduos das raças reputadas inferiores.

Enfim, para mostrar a mudança da cor predominante na população, usou dados censitários para mostrar a diminuição rápida dos negros a partir de 1835 (quando se anunciava o fim do tráfico de africanos), acompanhada pelo aumento progressivo da imigração branca, até chegar a 1936 com uma inversão da pirâmide demográfica em 60% branca, 24% mestiça, 8% negra e 8% indígena (cf. PEIXOTO, 1975, p. 63-65). Anunciava-se aí a formação do povo desejado para conformar uma civilização brasileira ocidental, branca, cristã, recorrendo aos mesmos argumentos estatísticos usados por Oliveira Vianna, defendendo o regime de cotas para a imigração que, em 1934, deu primazia às nacionalidades consideradas mais assimiláveis. A mesma posição pode ser observada num relatório de A. Hehl Neiva para o Conselho de Imigração e Colonização, publicado em 1944, e no opúsculo menos conhecido de J. Rodrigues Valle (1945) citado no início deste trabalho. O texto de Neiva, porém, é mais radical e direto na indicação dos imigrantes indesejáveis, afirmando que “a política de miscigenação tem limites”, e para intensificar o processo de branqueamento “é indispensável excluir a imigração negra e amarela” e favorecer os brancos:

Quero crer que nenhum brasileiro aspira a que, dentro de meio milênio, nossa civilização seja amarela ou negra.

(...)

O Brasil é a maior civilização tropical branca... o processo do branqueamento é sensível e continuará ... escapamos de nos africanizar ... não devemos permitir que nos mongolizemos ...” (NEIVA, 1944, p. 510, 579).

As duas frases transcritas são indicadoras de uma forma racista de exclusão de imigrantes, na qual prevalece o ideal de um *melting pot* purificador, para apressar a “uni-

formização da raça". Na realidade, Neiva procurava discutir os rumos da política imigratória depois da II Guerra Mundial, considerando a necessidade de povoar o Brasil com imigrantes brancos predispostos à assimilação e caldeamento, evitando a formação de "quistos étnicos". Além disso, inclui a imigração entre os problemas de segurança nacional, daí o tom peremptório usado para excluir africanos e asiáticos, e a preocupação com a possibilidade de formação de grupos (obviamente "brancos") culturalmente diferenciados. Pelas mesmas razões, Valle (1945) recomendou o controle das fronteiras para evitar os "aludes" de indesejáveis que pudessem trazer "consequências funestas" ao mestiçamento, ou viessem a constituir comunidades separadas no território nacional. A palavra "aludes", usada pelo autor, é um sinônimo de avalanche, cujo significado nos debates mais xenófobos sobre a imigração, desde o século XIX, é invasão, presumindo que o excesso de estrangeiros, sobretudo os "inassimiláveis" e os não brancos, ameaça a unidade do Estado-nação.

Os textos citados são exemplos perfeitos do discurso imigrantista centrado nas ideias de raça, mestiçagem e assimilação, que influenciou a política imigratória na primeira metade do século XX. Essa influência está refletida no cálculo das cotas anuais de entrada de imigrantes, especificado na Constituição de 1934, que deu primazia às nacionalidades europeias, e no Decreto-Lei 7.967, de 18/09/1945, que regulou a imigração e a colonização, mantendo o regime de cotas, atendendo "à necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência europeia, assim como a defesa do trabalhador nacional" (conforme o artigo 2º do capítulo I, referido à admissão de estrangeiros). Assim, de forma indireta, o ideal de branqueamento está contido no texto legal aprovado ainda no Estado Novo, para vigorar após a segunda guerra mundial. Por outro lado, estava em curso a intervenção nacionalizadora do governo Vargas para forçar o "abrasileiramento" de imigrantes e descendentes, num processo marcado pela violência simbólica e prática visando à assimilação dos chamados "alienígenas" e, por extensão, o caldeamento racial, atendendo aos constructos acerca da formação nacional. O intenso e interminável debate sobre os rumos da mestiçagem passa pelas dificuldades de classificar tipos raciais numa população demasiadamente cromática, um problema persistente no campo da Antropologia Física. Afinal, segundo os arautos do branqueamento, imaginado num futuro próximo ou remoto, dependendo da imigração, os mestiços, pela ausência de uniformidade, não se enquadravam na ideia de raça; estavam numa zona nebulosa com limites estabelecidos por uma ambígua categoria do censo demográfico – "pardos", representando uma variabilidade fenotípica de amplo espectro.

Apesar dos avanços científicos que desacreditaram os pressupostos da desigualdade racial e da degenerescência dos mestiços e estabeleceram a noção de racismo, nas décadas de 1930/40 a mestiçagem ainda era percebida por muitos intérpretes da for-

mação histórica nacional como um elemento perturbador no contexto da civilização brasileira, porém superável, porque persistia a crença na possibilidade de branqueamento do povo, alimentada por dados estatísticos que indicavam aumento progressivo da população branca, inclusive através da imigração, depois de 1850, e assentada também na probabilidade da retomada da imigração europeia no pós-guerra. Por trás desse tipo de especulação equivocada sobre processos biológicos de hibridação estava a ideia igualmente equivocada de “raça histórica”, confundida com a diáde povo-nação, às vezes associada com classificações a partir de elementos culturais e língua vernácula. Os estudiosos do nacionalismo assinalaram a prática de usar raça e nação como sinônimos, reforçados pelo ideal de uniformidade linguística, nos discursos nacionalistas, e sua ressonância no âmbito da sociedade²⁹.

A dificuldade de classificar racialmente a massa mestiça abrangida pela categoria *pardos*, e o descrédito do racismo eugenista e darwinista social a partir dos estudos de geneticistas e antropólogos sobre a hibridação expressado na obra de Roquette-Pinto (1978), levou este autor a afirmar que o Brasil nunca terá unidade de raça, ou tipo antropológico, uma utopia de gente que confunde raça com povo³⁰. À parte as posições contrastantes sobre a questão racial, a mestiçagem é em tema preponderante quando o assunto é a nação e suas peculiaridades, por um lado avaliada de forma negativa nos parâmetros de um processo biológico de branqueamento, e por outro lado assumida como característica primordial da brasilidade. A segunda posição conviveu com a primeira sem discutir a validade (ou não) do conceito de raça, superando-a a partir da segunda metade do século passado, presente na obra de Manoel Bomfim, Gilberto Freyre, Alberto Torres e outros autores contemporâneos dos ideadores do branqueamento.

Manoel Bomfim, anteriormente citado, foi um dos primeiros críticos dos excessos do gobinismo (ou arianismo) e do darwinismo social, que chamou de “ciência barata”, atribuindo os problemas brasileiros ao parasitismo da metrópole nos tempos coloniais (cf. BOMFIM, 1993). Ainda assim, enfatiza o sentido patriótico do colonizador português, sua tenacidade e pendor para a miscigenação, imaginada como fator de atenuação de preconceitos e conflitos. Sob muitos aspectos antecipa Gilberto Freyre, mas faz poucas referências à escravidão negra, pois o hibridismo valorizado é aquele que “misturou” os colonizadores e os indígenas, destacando a importância do gentio na cons-

29 Nas concepções populares o termo raça é comumente usado como significante de etnia, nação, sangue, língua, ascendência, cultura, etc. A referência ao sangue é a mais significativa, pois evoca “mistura”, e foi usada em esquemas de classificação de mestiços em alguns escritos científicos, caso de Nina Rodrigues (1938). Sobre a vinculação entre raça e nação, ver Arendt (1976) e Hobsbawm (1990).

30 Roquette-Pinto (1978) estabeleceu quatro “tipos” raciais identificáveis na população brasileira, usando termos que enfatizam a cor da pele: Leucodermos (brancos), Faiodermos (mestiços de branco e negro), Xantodermos (mestiços de branco e índio) e Melanodermos (negros). Deu pouco destaque aos índios que, numa avaliação demográfica seriam apenas 2% da população majoritariamente branca (51%), com 22% de mulatos, 11% de caboclos e 14% de negros. A referência temporal é a década de 1920, quando realizou a pesquisa.

trução do Brasil (cf. BOMFIM, 1997). Apesar da crítica aos postulados racistas, incluindo entre eles o de Oliveira Vianna, não abandonou o conceito de raça e achou possível a formação de “raças estáveis” a partir da miscigenação. Nessa perspectiva, o Brasil possui “um povo cruzado... de misturas combinadas” que poderão unificar-se. Contudo, o caráter nacional, segundo Bomfim (1997, Cap. X) foi plasmado na fusão de raças e tradições, em contato com a natureza, e do cruzamento resultou a plasticidade, o temperamento brando, a afetividade, a ausência de preconceito, etc., do povo brasileiro. A “fusão de raças” é parte substantiva da realidade nacional, “e isso basta” (BOMFIM, 1997, p. 195).

A mestiçagem como virtude brasileira aparece mais nitidamente na obra de Gilberto Freyre, assegurando a singularidade da formação nacional. Este é um dos aspectos centrais da análise sobre a escravidão nos tempos coloniais, contido na sua obra mais conhecida, *Casa Grande e Senzala* (1ª edição, 1933), e nela a figura chave do hibridismo é o negro, sendo enfatizado principalmente o cruzamento do colonizador com a mulher negra (e sua preferência pela mulata, ou “morena”). O português é definido como o criador de uma civilização tropical híbrida, em que prevaleceu a língua portuguesa, a religião católica e a raiz cultural lusitana, enriquecidas no contato com indígenas e, sobretudo, com os africanos. Além disso, em *Sobrados e Mucambos* (1ª edição, 1936) trata da ascensão social de mulatos usando a figura da segunda acomodação entre raças (a primeira ocorrendo na sociedade patriarcal da *plantation*), para ele um modelo perfeito e equilibrado de relações sociais derivado da contemporização mestiça brasileira que atenuou os antagonismos raciais, e prosseguiu no século XX (ou na República).

Freyre não estava interessado em discutir a validade do conceito de raça e sua interpretação prescindiu da análise mais precisa sobre o assunto, dado seu comprometimento com alguns princípios do culturalismo de F. Boas. O que destacou foi a mestiçagem característica da colonização portuguesa e um dos pilares da formação nacional, afastando-se das doutrinas raciais deterministas ainda presentes no Brasil, embora compartilhasse equívocos de outros autores da época ao afirmar, entre outras coisas, a inexistência (ou atenuamento) de preconceitos da raça no Brasil, e o suposto pendor do colonizador luso pela mistura com outros povos.

As dúvidas a respeito da questão racial também podem ser observadas na obra de Alberto Torres, que condenou os pressupostos da desigualdade e a relação causal entre raça e civilização. Fica evidente a influência do opúsculo sobre a nação escrito por E. Renan (“raça não faz a pátria”) e, reportado à situação nacional, afirmou que todas as raças são mestiças e o dilema brasileiro só pode ser resolvido sabendo-se mais sobre mestiçagem e variedades raciais, questão para as quais a ciência ainda não tinha resposta definitiva (cf. TORRES, 1938). Dessa forma, o problema nacional brasileiro possuía uma dimensão biológica – a variabilidade morfológica do povo de consequências ainda pouco conhecidas pela ciência.

No contexto da primeira metade do século XX, portanto, existiam posicionamentos contrários, de alguma forma críticos do racismo embutido no desiderato do branqueamento, afirmando o caráter nacional mestiço do Brasil, o que não representa total desapego em relação aos estereótipos, principalmente os de natureza moral ou comportamental, relacionados à denominada “população de cor”. De qualquer modo, a mestiçagem estava sendo positivamente avaliada, ora pelo lado indígena (caso de Bomfim), ora pelo lado negro (caso de Freyre), ou na abrangente “mistura de três raças formadoras” e seu corolário, de natureza ideológica – o país racialmente democrático. A expressão mais significativa dessa mestiçagem se apresenta na ideia da *metaraça* (ao mesmo tempo abrasileirante e democratizante) instituída por Freyre, destacando a “varia cor” da “população panbrasileira” correspondendo à “varia cor tropical”, aproximando miscigenação e paisagem³¹.

Os termos do debate não mudaram muito nas décadas seguintes e chegamos ao presente voltando ao passado da interpretação do Brasil pela mestiçagem. E isto ocorre num contexto mundial no qual, apesar da globalização, cada vez mais emergem os regionalismos, as minorias étnicas, raciais e nacionais, clamando pelo reconhecimento das diferenças, mas também demandando políticas públicas compensatórias. Ou, simplesmente, reconfiguram-se identidades culturais reivindicando o direito à diferença numa situação de integração social, como ocorre com descendentes dos protagonistas da “grande imigração”. A situação brasileira atual reflete um fenômeno muito mais geral, envolvendo demandas baseadas na pertença étnica (ou racial), respaldadas na Constituição de 1988 e na abertura do aparelho de Estado para ações compensatórias, voltando à baila o persistente problema da miscigenação e, com ele, o “país mestiço” metaforizado na “varia cor” de Freyre, ou mesmo nas referências de Malheiro aos “mestiços de todas as cores”.

A polêmica (interminável) parte do mesmo princípio ressaltado na primeira metade do século XX à revelia dos pressupostos racistas ainda vigentes, isto é, a mestiçagem como uma característica do Brasil nação, não obstante o racismo presente na sociedade. Ela recrudescer nos meios acadêmicos e nos movimentos sociais ao longo da última década, motivada principalmente pelo debate em torno de ações afirmativas, com destaque para a questão das cotas para acesso ao ensino superior. Por outro lado, o centenário de nascimento de Gilberto Freyre, comemorado em 2000, motivou a revisão crítica da sua obra, bem como novas edições (algumas comentadas) dos seus principais trabalhos, e a consequente reapropriação da sua ideia sobre o Brasil mestiço.

31 O termo *metaraça* supõe uma democracia sem privilégios raciais. Ver Freyre (1976). A variedade mestiça, por sua vez, apresenta-se também nas categorias regionais que designam tipos de “mistura”, tais como mulato, caboclo, mameluco, curiboca, sertanejo, carijó, etc.

O nó da questão é justamente a controvérsia em torno do conceito de raça, com os mesmos argumentos presentes nas declarações da AAA e da AAPA. Assim, o já citado trabalho de Kamel (2006) e a coletânea intitulada *Divisões erigidas* (FRY *et alii*, 2007), condenam a “divisão bipolar” presente na forma de classificação racial com o argumento praticamente irrefutável da inexistência de raças biológicas na espécie humana.

O referencial científico da inexistência de raças é a pesquisa genética e, do modo mais pragmático, os estudos de população realizados no Brasil pelo geneticista Sergio D. Pena e seu “retrato molecular do Brasil” (cf. PENA, 2002). Ele mostra a grande variabilidade genética da população, inclusive entre os brancos (que são maioria, segundo os dados censitários), e referenda certos pressupostos históricos, como a natureza híbrida da população (as três “raças formadoras”) e o fato dos cruzamentos terem ocorrido entre homens europeus (sobretudo os portugueses) e mulheres negras e indígenas³².

Não cabe aqui detalhar o intenso debate sobre ações afirmativas que dividiu a comunidade acadêmica e setores da sociedade civil, apesar da concordância da maioria sobre a existência de racismo no Brasil. O ponto crítico é a forma tipológica de classificação racial baseada no fenótipo, uma herança espúria do conceito de raça (ou tipo) desacreditada desde meados do século XX. A subjetividade dessa forma classificatória se estende à autoidentificação (inclusive nos recenseamentos), usando principalmente a cor da pele, um critério complicado porque abrange mestiços de todos os matizes, e tão antigo quanto a “ciência das raças” baseada na morfologia.

Resumindo, não existem raças humanas identificáveis por critérios biológicos (a subespécie de circunscrição genética e geográfica), mas é impossível ignorar o poder do racismo e as divisões sociais que produz, mesmo num país com altos índices de hibridação como o Brasil. Posso não concordar com a afirmação de Kamel (2006, p. 23), segundo a qual a especificidade brasileira não é o racismo, pois aqui “indubitavelmente, há menos racismo e, quando há é envergonhado”. Mas tem razão quando diz que “acreditar que raças existem é a base de todo racismo” (KAMEL, 2006, p. 43). Contudo, racismo é racismo, não importa como se apresenta na sociedade, e esse fato tem a ver com a percepção da raça como construção social.

Considerações finais

A menção inicial ao texto de conteúdo racista de Oliveira Vianna, publicado em 1991, é emblemática, pois expõe as ambiguidades da noção de raça através do vaticínio otimista do autor sobre os bons rumos “arianizantes” da mestiçagem no Brasil, assumindo uma posição de natureza mais doutrinária do que científica. Expressa uma

32 De acordo com os dados genéticos, e não obstante as diferenças regionais, 90% das patrilineagens dos brancos brasileiros é de origem europeia, enquanto a maioria (cerca de 60%) das matrilineagens tem origem indígena ou africana (cf. PENA, 2002).

forma de apropriação do conceito de raça que dispensa metodologias, pressupondo processos sociais e culturais biologicamente determinados.

Esta dupla significação do conceito envolvendo critérios biológicos e imponderáveis referentes culturais e de civilização, oscilando entre dois determinismos, caracterizou as teorias comprometidas com o princípio da desigualdade racial, ainda persistentes nas primeiras décadas do século XX. Contudo, nem todos os estudiosos da composição racial da humanidade seguiram o modelo hierárquico de classificação, e a compreensão do polimorfismo e da variabilidade genética da espécie deixou em evidência a realidade da hibridação no processo evolutivo.

A breve síntese acerca dos desdobramentos do conceito, e suas vicissitudes, desde o século XIX, mostra que os avanços da pesquisa genética produziram sua revisão, apesar da continuidade dos estudos baseados na morfologia (e no fenótipo), até chegar à posição atualmente hegemônica (porém não única) que afirma a inexistência de raças humanas biologicamente classificáveis, tendo em vista a significativa variação individual produzida pela hibridação, e a errônea teoria dos “tipos raciais”.

O interminável debate sobre a existência ou não de raças biológicas no campo acadêmico teve repercussão na sociedade, inclusive através da mídia e dos intensos debates sobre ações afirmativas demandadas por movimentos sociais, que levaram a “questão racial” ao campo político. As incertezas sobre a legitimidade científica da ideia de raça, porém, têm pouca repercussão nas construções sociais reportadas às diferenças fenotípicas e suas inferências culturais. Nesse caso, raça pode ser referenciada como um indicador biológico de diferenciação de indivíduos e grupos na sociedade. Os principais signos dessa diferenciação são, paradoxalmente, os mais antigos critérios de classificação de senso comum, inclusive na ciência: a cor da pele e a metáfora do sangue que supõe ascendência, hereditariedade, origem comum. Às vezes associados à distintividade cultural, configuram, por um lado, as hierarquias raciais próprias do racismo e, por outro lado, etnicidades. No primeiro caso, prevalece a crença na inferioridade biológica e cultural de grupos caracterizados pela pele mais escura; no segundo caso o mesmo critério racial, agora de auto atribuição, cria uma consciência étnica (de pertença a uma coletividade socialmente discriminada ou desqualificada) baseada na negritude.

A polaridade entre “brancos” e “negros” aí contida não é a única produzida pelas hierarquias raciais associadas à cor da pele no Brasil. Afinal, além delas, “amarelos” e “pardos” são categorias do censo, portanto, sancionadas pelo Estado. A alusão à negritude, porém, tem importância porque a própria palavra raça, inclusive na acepção dos lexicógrafos, significa alguém de origem africana (ou negra). Assim, o debate científico sobre a inexistência de raças é algo inócuo no que diz respeito às construções sociais acerca das diferenças raciais e suas repercussões nas relações sociais. A noção de raça

persiste no mundo social e isso tem implicações teóricas para as ciências sociais, relacionadas à ordenação conceitual das “relações raciais”.

Por fim, e deixando de lado as polêmicas em torno da validade conceitual, a variação pela mestiçagem, representada pelos híbridos inclassificáveis ou, mais precisamente, pelos perturbadores da perfeição taxonômica das hierarquias raciais, ainda suscita distinções de natureza fenotípica e comportamental, eventualmente jocosas e acionadas em certas situações sociais. No Brasil, contraditoriamente, aqueles que estão contidos na ambígua categoria dos pardos (em vigência desde os tempos do Império) são alvo de estereótipos de conteúdo racista e, ao mesmo tempo, representam uma característica virtuosa da nação – a miscigenação.

Referências bibliográficas:

- ARENDDT, Hannah. *As origens do totalitarismo: II. Imperialismo, a expansão do poder*. Rio de Janeiro: Editora Documentario, 1976.
- AVILA, Jose B. de. *Antropologia Física*. Rio de Janeiro: Agir, 1958.
- BANTON, Michael. *The idea of race*. Londres: Tavistock, 1977.
- BOMFIM, Manoel. *A América Latina: males de origem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- _____. *O Brasil na América: caracterização da formação brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- BUETTNER-JANUSCH, John. *Origins of man. Physical Anthropology*. Nova York: John Wiley and Sons, 1966.
- CARTMILL, Matt. The status of the race concept in Physical Anthropology. *American Anthropologist*, 100 (3), 1998, p. 651-660.
- CASHMORE, Ellis. *Dicionário de relações étnicas e raciais*. São Paulo: Selo Negro, 2000.
- COMAS, Juan. *Manual de Antropologia Física*. 2. ed. México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1966.
- COUTO, R. Ribeiro. O problema da nacionalização. *Revista de Imigração e Colonização*, ano II, n. 1, 1941, p. 18-38.
- DIEGUES JUNIOR, Manuel. *Imigração, urbanização e industrialização*. Rio de Janeiro: CBPE / MEC, 1964.
- DOMENECH, J. M. e BOLIVAR, A. P. *Atlas das raças humanas*. Rio de Janeiro: Livro Ibero-Americano Ltda., 1964.
- DUNN, L. C. e DOBZHANSKY, th. *Herança, raça e sociedade*. São Paulo: Pioneira, 1962.
- DUNN, L. C. et alii. *Raça e Ciência II*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- ELIAS, Nobert. *Os alemães*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977

- EVANS-PRITCHARD, E. E. *História do pensamento antropológico*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. 18. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1977.
- _____. *Sobrados e mucambos*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- _____. *Interpretação do Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1948.
- _____. *Manifesto Regionalista*. Rio de Janeiro: MEC, 1976.
- FRY, Peter *et alii*. *Divisões perigosas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell, 1984
- GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Firmin Didot, 1853. (4 vols.).
- GOULD, Stephen J. *A falsa medida do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- GRAPIN, Pierre. *L'Anthropologie criminelle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1973.
- HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoria antropológica*. 6. ed. México: Siglo XXI Editores, 1985.
- HOBBSAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- KAMEL, Ali. *Não somos racistas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.
- LACERDA, João B. de. *Sur le Métis au Brésil*. Paris: Imprimerie Devouge, 1911.
- LEACH, Edmund. *A diversidade da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. *In: Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- MALIK, Kenan. *The meaning of race*. Londres: MacMillan, 1996.
- MALHEIRO, Perdigão. *A escravidão no Brasil: Ensaio Histórico, Jurídico, Social*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MENEZES E SOUZA, João C. de. *Theses sobre a colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.
- MONTAGU, M. F. Ashley. *An introduction to Physical Anthropology*. 3. ed. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas Publisher, 1960.
- NABUCO, Joaquim. *O Abolicionismo*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.
- NEIVA, Arthur Hehl. O problema imigratório brasileiro. *Revista de Imigração e Colonização*, ano V, n. 3, 1944, p. 468 - 591.
- PEIXOTO, Afranio. *Clima e Saúde*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.
- PENA, Sergio D. Retrato molecular do Brasil, versão 2001. *In: PENA, S. D. (org.). Homo brasílis: aspectos geográficos e linguísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povo brasileiro*. Ribeirão Preto: FUNPEC-RP, 2002.
- POLIAKOV, Leon. *O mito ariano*. São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1974.

- RAEDERS, Georges. *D. Pedro II e o Conde de Gobineau. Correspondências inéditas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- RENAN, Ernest. What is a nation? In: BHABHA, Homi K. (ed.). *Nation and narration*. Londres: Routledge, 1990.
- RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- _____. *Os africanos no Brasil*. 5. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977.
- ROMERO, Sílvio. *O allemanismo no sul do Brasil, seus perigos e meios de os conjurar*. Rio de Janeiro: Heitor Ribeiro, 1906.
- _____. *História da Literatura Brasileira*. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949. (v. I).
- ROQUETTE-PITO, E. *Ensaio de Antropologia Brasileira*. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional; Brasília: INL, 1978
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1985.
- SEYFERTH, Giralda. A singularidade germânica e o nacionalismo brasileiro: ambiguidade e alotropia na ideia de nação. In: BASTOS, Cristiana, ALMEIDA, Miguel do V. e FELDMAN-BIANCO, Bela (orgs.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2007.
- _____. Roquette-Pinto e o debate sobre raça e imigração no Brasil. In: Lima, N. T. e Sá D. M. de (orgs.). *Antropologia Brasileira: ciência e educação na obra de Edgar Roquette-Pinto*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.
- STEPAN, Nancy L. *"A hora da eugenia": Raça, gênero e nação na América Latina*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.
- STOCKING JR., George W. *Race, culture and evolution*. Nova York: Free Press, 1968.
- TAGUIEFF, Pierre-André. *La couleur et le sang. Doutrines racistes à la française*. Paris: Mille et Une Muits, 2002.
- TEMPLETON, Alan R. 1998. Human races: a genetic and evolutionary perspective. *American Anthropologist*, 100(3), p. 632-650.
- TORRES, Alberto. 1938. *O problema nacional brasileiro*. 3ª Ed. Recife: Instituto Joaquim Nabuco; São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- VALLE, J. Rodrigues. 1945. *Formação da raça brasileira*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Distribuidora Clássica Ltda.
- VIANNA, Oliveira. 1938. *Evolução do povo brasileiro*. 3ª Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. 1932. *Raça e assimilação*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- _____. 1991. *Ensaio inédito*. Campinas: Editora da UNICAMP.

WEBER, Max. s/d. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1991. *Economia e Sociedade*. v. I. Brasília: Editora UnB.

WILLEMS, Emilio. 1951. *Immigrants and their assimilation in Brazil*. In: SMITH, T. L. e

MARCHANT, A. (eds.) *Brazil. Portrait of half a continent*. Nova York: Dryden Press.

ZACK, Naomi. 2002. *Philosophy of Science and Race*. London: Routledge.

HISTÓRIA DA ÁFRICA I

*Mônica Lima**

Objetivos:

Oferecer aos cursistas oportunidade de adquirir conhecimentos sobre alguns temas e questões da história da África e as relações entre esse continente e o Brasil. São apresentadas inicialmente algumas reflexões sobre problemas e desafios relativos à introdução desses conteúdos na Educação Básica.

Introdução

Nesta disciplina serão apresentados alguns temas e questões sobre a História da África, numa visão panorâmica, dando destaque aos processos históricos ocorridos em regiões do continente que tiveram uma relação mais intensa com o Brasil. E também serão discutidos alguns dos desafios a serem enfrentados pelos educadores brasileiros ao lidar com esses assuntos nos currículos escolares. Como sabemos, abordagem desses temas foi modificada a partir da lei 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de História da África e dos Africanos no Brasil nos estabelecimentos de ensino públicos e privados no nosso país. Essa lei, dirigida à Educação Básica, tem seus desdobramentos para a formação de professores no ensino superior expressos nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Estes dispositivos legais alteraram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (lei 9394/1996)³³.

Os temas serão apresentados em tópicos, seguidos de indicações bibliográficas e/ou de sugestões de atividades para aprofundamento. A abordagem é ampla e o enfoque sobre cada um dos assuntos selecionados é de caráter geral. O que se pretende é informar sobre os principais aspectos e indicar caminhos para um maior conhecimento do tema. Foram privilegiados tópicos que abrissem possibilidades de uma abordagem interdisciplinar nos currículos escolares e que tivessem relação com grandes questões da história geral e do Brasil.

*Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora do Programa de Pós-Graduação em História da UFRJ. Professora dos curso de graduação em História da UFRJ. Coordenadora do programa de Programa de Pós-Graduação em ensino de história e do Laboratório de estudos africanos da UFRJ

33 Mais recentemente, esta mesma lei foi ampliada com a inclusão de conteúdos sobre história e culturas indígenas pela lei 11645/2008. No entanto, manteve-se a obrigatoriedade do ensino de História da África, nos mesmos termos da legislação anterior.

A África na História do Brasil e do mundo

Não são apenas os aspectos legais que nos colocam frente à História da África. Muito antes e além deles, sabíamos que não se pode entender a História do Brasil sem compreender suas relações com o continente africano. A África está em nós, em nossa cultura, em nossa vida, independente de nossa origem familiar pessoal. Sendo brasileiros, carregamos dentro de nós muito da África. Portanto, conhecer a História da África é um caminho para entendermos melhor a nós mesmos.

E ainda devemos lembrar que a História da África é parte indissociável da História da humanidade, na sua expressão mais completa. A África é o berço da humanidade, lá surgiram as primeiras formas gregárias de vida dos homens e mulheres no nosso planeta. Em toda sua longa história, os nativos do continente africano estiveram relacionando-se aos habitantes de outras regiões e continentes. Seus conhecimentos, produtos, criações e ideias circularam o mundo, assim como os seus criadores.

A história do tráfico de escravos africanos constituiu o mais longo e volumoso processo de migração forçada da História. Para as Américas foram cerca de 11 milhões de escravizados, e destes, 40% trazidos para o Brasil, em mais de três séculos de tráfico atlântico. Este doloroso e duradouro processo histórico levou a presença africana ao nosso país e às diferentes partes do mundo atingidas pela chegada dos cativos. E mais do que isso: fez com que amplas áreas do planeta mantivessem contatos permanentes e sistemáticos com a África, num ir e vir de pessoas, ideias, tecnologias, ritmos, visões de mundo...

Regiões de desembarques de africanos escravizados

Região	Números	Percentual %
Brasil	4.864.374	45,41
Caribe Britânico	2.318.252	21,64
América Espanhola	1.292.912	12,07
Caribe Francês	1.120.215	10,46
América Holandesa	444.728	4,15
América do Norte	388.746	3,63
Caribe Dinamarquês	108.998	1,02
Europa	17.722	0,16
África	155.569	1,45
Total	10.711.51	100

Os números foram retirados da base de dados (database) resultante de uma longa pesquisa sobre o tráfico de escravos, acessível por meio da internet no endereço virtual www.slavevoyages.org

Fonte: Revista *História Viva*. Dossiê Tráfico Negroiro. São Paulo: Duetto Editorial, Abril de 2009, p.29.

E então nos deparamos com o fenômeno da diáspora africana³⁴. Africanos e afro-descendentes foram espalhados pelo mundo, contra suas vontades, retirados de suas aldeias, cidades, de suas famílias e de sua terra natal. Não carregavam consigo nada além de si próprios – seus corpos, suas tradições, suas memórias. E atualmente, culturas de matriz africana se fazem presentes em diferentes sociedades no nosso planeta. Cabe a nós educadores conhecê-las e estudá-las para entender o mundo de ontem, de hoje e de amanhã.

História da África - alguns cuidados importantes

Ao começar nossos estudos sobre História da África estaremos lidando com uma matéria-prima fascinante e delicada: os diversos matizes da nossa formação cultural, a memória dos nossos ancestrais africanos - e suas heranças, tão longamente invisibilizadas. Todo o cuidado será sempre pouco para não resvalarmos pelas trilhas aparentemente fáceis do maniqueísmo, da simplificação e da folclorização. Vamos pensar então na prevenção destes perigosos males que podem enfraquecer nossa percepção e nos distanciar dos nossos objetivos. Alguns destes cuidados podem parecer óbvios, mas muitas vezes o aparentemente óbvio merece ser re-visto e re-visitado, para refletirmos sobre ele.

Vamos lá...

1. Os africanos e seus descendentes nascidos da diáspora no Novo Mundo (as Américas, incluindo o Brasil) eram seres humanos, dotados de personalidade, desejos, ímpetos, valores. Eram também seres contraditórios, dentro da sua humanidade. Tinham seus interesses, seu olhar sobre si mesmo e sobre os outros. Tinham sua experiência de vida, pessoal e, sobretudo, comunitária. Vinham muitas vezes de sociedades não-iguais na África ou nasciam aqui em plena escravidão. Não há como uniformizar atitudes, condutas e posturas e idealizarmos um negro sempre ao lado da justiça e da solidariedade. O que podemos e devemos ressaltar são os exemplos destes valores de humanidade, presentes em muitos, e injustamente negados e tornados invisíveis pela sociedade dominante, durante tanto tempo. Mas, sugerimos veementemente evitar dividir o mundo em 'brancos maus' e 'negros bons', o que não ajuda a percebermos o caráter complexo dos grupos humanos. A ideia é valorizar o positivo, mas sem idealizar.

34 Processo histórico por meio do qual africanos e africanas foram sendo dispersos pelas Américas e por outras partes do mundo, através, sobretudo, do tráfico atlântico de escravos.

REFLEXÃO

O que entendemos por “valorizar o positivo?”

Trata-se de reconhecer entre as heranças africanas no Brasil estão conhecimentos, condutas e visões de mundo. Os africanos e africanas trazidos como escravos para o Brasil e trouxeram em suas memórias maneiras de se relacionar com as pessoas, de celebrar, de preparar os alimentos, de lidar com a religiosidade, entre outros aspectos, que marcaram profundamente nossa cultura e modo de ser. Eles nos legaram, portanto, parte de sua civilização.

2. O nosso desconhecimento sobre a história e a cultura dos africanos e dos seus descendentes no Brasil e nas Américas pode fazer muitas vezes com que optemos por utilizar esquemas simplificados de explicação para um fenômeno tão complexo quanto a construção do racismo entre nós. O racismo é um fenômeno que influenciou e influencia as mentalidades, num modo de agir e de se ver no mundo. E as diferentes sociedades interagiram com ele de diversas maneiras – o Brasil não tem a mesma história de relações raciais que os Estados Unidos, para usar um exemplo clássico. No entanto, durante muito tempo se defendeu a ideia de que aqui não havia discriminação e, ainda, que o que separava as pessoas era ‘apenas’ sua condição social. Hoje não só vemos pelos dados da demografia da pobreza brasileira que ela tem uma inequívoca marca de cor, como sabemos que um olhar mais atento à História e à vida do afro-descendentes no país revela a nossa convivência permanente com o preconceito e seus efeitos perversos. Mas, para podermos enxergar isso tivemos que ouvir relatos, observar os dados e entender como foi esta História. Só assim pudemos desnaturalizar as desigualdades e ver a face hostil do nosso ‘racismo envergonhado’. O que isto quer dizer? Que devemos nos dedicar ao tema: estudar, ler, nos informar, sempre e mais. Afinal, o que está em jogo é bem mais que a nossa competência profissional, é o nosso compromisso com um país mais justo e com um mundo melhor para todos e todas.
3. Muitas vezes nos acostumamos no Brasil a ver as manifestações culturais de origem africana confinadas ao reduto do chamado ‘folclore’. Este conceito de folclore que remete às tradições e práticas culturais populares não tem em si nenhum aspecto que o desqualifique, mas o

olhar que foi estabelecido sobre o que chamamos de ‘manifestações folclóricas’ sim. E, sobretudo no mundo contemporâneo, em que a modernidade está repleta de significados positivos, o folclore e o popular se identificam não poucas vezes com o atraso – algo curioso, exótico, porém de menos valor. Logo, se não problematizarmos a inserção da cultura africana neste registro, correremos o risco de não criarmos identidade nem estimular o orgulho de a ela pertencermos. Podemos desmistificar a ideia de folclore presente no senso comum e também mostrar o quão complexa e sofisticada é a nossa cultura negra brasileira. Ela envolve saberes, técnicas e toda uma elaboração mental para ser elaborada e se expressar. E, assim como nós, está em permanente mudança e não é nada óbvia. Podemos estar dando um caráter restrito se a retivermos nos limites das manifestações culturais mais aparentes.

4. Faríamos uma viagem perdida à África se fossemos buscar lá origens puras das religiões de matriz africana que conhecemos no Brasil, ou dos ritmos, danças e brincadeiras com que hoje convivemos na nossa cultura popular. O candomblé, a capoeira, a congada, o maracatu são manifestações culturais nascidas no Brasil, e sob a forte marca da história da escravidão no nosso país, da mistura de povos africanos que aqui se deu e das relações que criaram entre si e com a sociedade. Na África encontraremos algumas de suas bases, mas nunca sua forma original. Certamente, todas estas manifestações têm profundas raízes africanas. Mas, são africanamente brasileiras. Portanto, saibamos que vamos ao encontro da História da África e que nela encontraremos muitos conhecimentos para entendermos melhor a História do Brasil (e do mundo), mas não todas as chaves compreendermos nossa diversidade cultural.

Pensando a África e a cultura africana desde uma outra perspectiva

Além destes cuidados citados, há outros pontos sobre os quais devemos refletir e estar sempre atentos:

1. A África é um amplo continente, em que vivem e viveram desde os princípios da humanidade (afinal, foi lá onde a humanidade surgiu), grupos humanos diferentes, com línguas, costumes, tradições, crenças e maneiras de ser próprias, construídas ao longo de sua História. Dizer de “o africano” ou “a africana” como

uma ideia no singular é um equívoco. Podemos até utilizar estes termos quando tratarmos de processos históricos vividos por diversos nativos da África, mas sempre sabendo que não se trata de um todo homogêneo e sim de uma ideia genérica que inclui alguns indivíduos, em situações muito específicas. Por exemplo: podemos dizer “o tráfico de escravos africanos” – ou seja, estamos nos referindo à atividade econômica cujas mercadorias eram indivíduos nativos da África, conhecido nos seus anos de declínio como “o infame comércio” (como passou a ser chamado o tráfico de escravos africanos). Nestes tipos de caso, vale dizer, de um modo geral, ‘africanos’ ou ‘negros africanos’. Mas, devemos evitar atribuir a estas pessoas qualidades comuns, como se fossem tipos característicos.

2. Um dos preconceitos mais comuns, quanto aos africanos e afro-descendentes, é com relação às suas práticas religiosas e um suposto caráter maligno contido nestas. Este tipo de afirmação não resiste ao confronto com nenhum dado mais consistente de pesquisa sobre as religiões africanas e maioria das religiões afro-brasileiras. Por exemplo: não há a figura do diabo nas religiões da África tradicional nem de nenhum ser ou entidade que personifique todo o Mal. As divindades africanas e suas derivadas no Brasil em geral se encolerizam se não forem cultuadas e consideradas, e podem vingar-se; mas jamais agem para o mal de forma independente dos agentes humanos que a eles demandam. O grande adversário das forças do Bem não existe, não há este poder em nenhum ente do sagrado africano, a não ser naquelas religiões influenciadas pelos monoteísmos cristão e islâmico.

SAIBA MAIS

Há boas leituras sobre lendas africanas dos orixás, divindades também presentes em religiões de matriz africana praticadas no Brasil. Reginaldo PRANDI, antropólogo e escritor, publicou, no ano de 2004, em São Paulo, pela editora Cia. das Letrinhas, três bonitos livros: **Ifá, o Orixá Adivinho**; **Oxumaré, o Arco-Íris** e **Xangô, o Trovão**. Lindamente ilustrados e com uma linguagem acessível, valem como leitura e material de uso didático-pedagógico para o público infanto-juvenil.

Conhecendo a África

A África é o segundo continente do mundo em população, com mais de 800 milhões de habitantes. Lá vivem 13 de cada 100 pessoas no mundo e a taxa de cresci-

mento da população é uma das mais altas do nosso planeta: de quase 3% ao ano. É o terceiro continente do mundo em extensão, com cerca de 30 milhões de quilômetros quadrados, que correspondem a 20,3% da área total da Terra. São 54 países, sendo 48 continentais e seis insulares e ainda há 10 territórios dominados por países estrangeiros - sendo que a maioria desses são ilhas. Cerca de 75% da superfície do continente se situa nos trópicos, somente as suas extremidades norte e sul têm clima temperado. É o mais quente dos continentes, ainda que tenha regiões de altas montanhas, sempre cobertas de neve, como o Monte Kilimanjaro, no Quênia.

Na África se falam aproximadamente duas mil línguas, as quais por sua vez tem suas variantes: os dialetos. Entre estas línguas, mais de cinquenta são faladas por mais de um milhão de pessoas. O árabe, por exemplo, é falado por cerca de 150 milhões de africanos - e é a língua oficial de sete países da África. O hauçá, falado no Norte da Nigéria, tem quase 70 milhões de falantes.

Os estudiosos localizam cinco grandes famílias lingüísticas na formação dos idiomas do continente. As famílias lingüísticas são a Afro-Asiática (Norte, Nordeste e Noroeste, cobrindo o Saara e regiões da franja do deserto); a Nilo-Saariana (partes centrais do deserto e arredores da nascente do Nilo); Khoisan (Namíbia, partes do Sudoeste e regiões pontuais no centro-leste); Austronesia (ilhas do Índico, em especial Madagascar) e Níger-Cordofoniana (África Ocidental, Central e Sudeste). A família Níger-Cordofoniano, assim como as outras, se dividiu em troncos lingüísticos e estes, por sua vez, em idiomas.

Um dos troncos lingüísticos derivados da família Níger-Cordofoniana é o banto, que deu origem a muitas línguas africanas faladas ao sul da linha do equador. As línguas bantas, trazidas pelos escravos para o Brasil, trouxeram muitas palavras para o Português que falamos e escrevemos. Além disso, existem também línguas na África resultantes da mistura do Português com línguas locais - são as chamadas línguas crioulas.

DE OLHO NO MAPA

Observe atentamente o mapa das grandes famílias lingüísticas da África.



SAIBA MAIS

Sobre as palavras originadas em línguas banto e faladas no Brasil:

- LOPES, Ney. Novo dicionário Banto do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. "Línguas africanas e o Português do Brasil". Revista Biblioteca Entre Livros - África. São Paulo: Duetto Editorial, s/d.

CURIOSIDADES

Palavras que utilizamos no nosso dia-a-dia como BAGUNÇA, CARIMBO, DENGO, FAROFA, MOCHILA, NENÉM, QUITANDA e XODÓ, entre muitas outras, têm sua origem nas línguas banto.

O que podemos concluir com estas breves informações gerais sobre a África?

Fundamentalmente, a sua grande e enriquecedora diversidade. E esta diversidade nas paisagens e nas muitas línguas é acompanhada pela diversidade em opções religiosas, costumes, modos de vida. Isto acontece não apenas entre os países, mas dentro dos mesmos – na Nigéria, por exemplo, se falam cerca de 200 línguas - entre idiomas e suas variações dialetais. Normalmente, num um país com esta característica, seus habitantes falam mais de um idioma no seu dia a dia, no contato uns com os outros. Para nós, brasileiros, pode até parecer muito complicado, mas é surpreendente como esta diversidade no cotidiano se torna algo vivido com naturalidade.

Africanidade: semelhanças em meio à diversidade

Apesar de toda essa diversidade, existente tanto no passado mais remoto como hoje em dia, muitos autores encontram também aspectos comuns entre diversos povos da África. Estes aspectos permitiriam falar de uma base comum a culturas e civilizações africanas. Na abordagem dessa visão, existem basicamente duas tendências, como assinalou o antropólogo Kabengele Munanga³⁵:

“Uma delas se baseia nas diferenças e encara o continente africano como um mundo diverso culturalmente, mas sem negar a possibilidade de resumir essa diversidade em algumas poucas civilizações. (...) A outra, ultrapassando a primeira, considera que essas semelhanças apresentam certa unidade, uma constelação, ou seja, uma configuração de caracteres que conferem ao continente africano sua fisionomia própria.” (Munanga, 2009. p.30)

A segunda tendência de análise das semelhanças entre os povos da África permitiu construir um conceito: africanidade. Este conceito nasceu muito ligado às lutas pela descolonização em meados do século XX, e foi aprofundado nas décadas que se seguiram. A ideia de africanidade está muito relacionada à experiência de similaridade cultural vivida por aqueles que vivenciam diferentes (e distantes) realidades no continente e nelas percebem semelhanças no domínio da cultura. Os aspectos similares na arte, nas práticas religiosas, em certos costumes, em padrões artísticos e em manifestações culturais variadas assinalariam a unidade cultural da África ao sul do Saara. A região Norte do continente, por sua relação estreita com o mundo mediterrâneo e o Oriente Médio, não compartilharia tantos aspectos com as demais regiões do continente. Não faria parte, portanto, desta comunidade cultural da África sul-Saariana, conforme afirmou Kabengele Munanga, nosso autor de referência neste tema.

35 Kabengele Munanaga, é um brasileiro nascido no Congo (RDC), professor titular de Antropologia da USP e autor de diversos trabalhos de referência sobre as sociedades africanas e as desigualdades raciais no Brasil.

“A África tem uma História”

Com esta frase, o grande historiador Joseph Ki-Zerbo, nascido em Burkina Fasso (África Ocidental), abriu a sua Introdução à Coleção História Geral da África, organizada e patrocinada pela UNESCO nas décadas de setenta e oitenta do século XX, depois do período das independências de muitos países africanos (nos anos sessenta daquele século). Foram oito volumes publicados e destes apenas quatro saíram no Brasil, todos com artigos de autores selecionados entre os maiores especialistas nos diferentes temas, regiões e períodos da História africana. Antes desta publicação havia obras de boa qualidade na historiografia sobre África. Mas, era a primeira vez que se reuniam tantos historiadores, inclusive africanos, para debruçar-se sobre um projeto geral de história do continente. A África ainda era vista como terra desconhecida para a maioria dos estudantes e profissionais das chamadas humanidades. Para muitos, ainda era um continente perdido num passado com leões, florestas e selvagens.

A visão sobre a História da África que este projeto das Nações Unidas visava combater em grande parte fora construída no período colonial (que se iniciou em fins do século XIX e chegou até a segunda metade do século XX), mas também se alimentara da longa história do tráfico atlântico de escravos, quando foram criadas justificativas para o “infame comércio”. Era uma visão que negava à África o direito a sua História e aos africanos o papel de sujeitos e não apenas objetos de dominação, conversão ou escravização, como de costume.

Depois desta iniciativa, muito se criou e discutiu sobre a História da África, nas décadas seguintes. A contribuição dos estudiosos do próprio continente, com agendas próprias e sólidos trabalhos de pesquisa, trouxe novas luzes para este campo. Seus trabalhos ao mesmo tempo estes enriqueceram a análise geral com os dados dos processos históricos locais e inseriram os africanos de forma ativa na construção de uma História que ia além das fronteiras de seu continente.

Neste nosso estudo da História da África, vamos estar sempre procurando resgatar os quatro grandes princípios que J. Ki-Zerbo destacou na citada introdução, pois, apesar do tempo passado, ainda são de grande atualidade. O primeiro: a interdisciplinaridade. Para entender a conjunturas, os processos ocorridos e a maneira como as informações nos chegaram, é fundamental o auxílio de outras disciplinas, como a Geografia, Sociologia, a Antropologia, a Lingüística, entre outras. Outro ponto de partida fundamental é buscar sempre apresentar a História desde o ponto de vista africano, e não de fora para dentro. Isto não quer dizer ignorar os processos compartilhados e as conexões, mas sim perceber as reciprocidades das influências, as ações que partiram dos africanos na construção de sua História. O terceiro princípio seria o de apresentar a história dos povos africanos em seu conjunto, não numa perspectiva simplista e homogenizadora que não vê a pluralidade e a diversidade na África, mas entendendo

as conexões e trocas, bem como a presença de aspectos de semelhança e identidade entre muitas sociedades do continente. E, finalmente, o quarto princípio seria o de evitar o factual, ou seja, uma história de eventos dissociados, que tanto mal fez e faz à aprendizagem crítica, ao entendimento das relações entre as diversas partes do mundo e à compreensão da atuação dos sujeitos históricos em toda sua complexidade. Por esta razão, trabalharemos sobre grandes temas e questões, situados historicamente e contextualizados no tempo e no espaço. Não pretendemos “contar toda a História da África”, e sim destacar nela assuntos e problemas, sem deixar de seguir uma linha lógica e cronológica na apresentação dos mesmos.

TEMAS DA HISTÓRIA AFRICANA

I. África: onde nos tornamos humanos

A frase “A África é o berço da humanidade” é bastante conhecida. Ela nos faz recordar que os primeiros registros de presença humana no nosso planeta foram encontrados no continente africano. E não apenas a presença humana, mas de grupos humanos vivendo em conjunto, buscando formas de sobrevivência e criando artefatos para isso. As pesquisas têm demonstrado que a África teria sido o cenário das primeiras e fundamentais etapas da evolução humana. Lá se encontraram vestígios dos primeiros hominídeos (antepassados dos humanos) como os recentemente achados no Chade (em 2002), datados de 7 milhões de anos atrás. E também foram descobertos muitos e importantes exemplares dos *Homo habilis* (humano que produzia ferramentas e demonstrava raciocínio complexo), que viveram, entre 2 milhões e 2 milhões e meio de anos atrás, entre outros lugares na África, no desfiladeiro de Olduvai (Tanzânia) – cenário de tantas descobertas arqueológicas importantes para o conhecimento das origens da humanidade.

Há muitas discussões sobre como estes primeiros humanos foram se espalhando pelo mundo, e se saíram da África como *Homo erectus* ou *Homo sapiens*. Mas, o que se pode afirmar sem erro é que na África encontram-se os vestígios dos mais antigos antepassados dos humanos. E que também é em território africano que puderam ser achadas as pistas de toda uma série de tipos diferentes dos primeiros humanos. A África revelou para a História informações fundamentais sobre a vida destes homens e mulheres que criaram a humanidade.

SAIBA MAIS

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações*. Tomo I. Salvador: EdUFBA/ São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. (Parte I : As Heranças Africanas)

II. A História da África e a crítica ao termo “pré-História”

Toda esta história tem, entre outras, duas consequências muito importantes: a primeira, que revela que os estudos de campo feitos na África nos permitiram conhecer mais sobre o processo de evolução humana. O território africano é, portanto, uma fonte para a história da humanidade. E a segunda, por que os estudos de História da África sobre estes tempos tão remotos também contribuíram para se rever o conceito de “pré-História”.

Durante muito tempo se marcou o começo dos tempos históricos a partir do surgimento da escrita. Tal linha divisória deixava fora da História dos povos que não criaram formas de escrita. E marcava para sempre (como “gente fora da História”) aqueles que, apesar de viverem no tempo da escrita bem difundida, não a utilizavam como meio de registro e comunicação. E de alguma maneira, associava a ausência da escrita ao que era primitivo, arcaico, quase perdido no tempo. Seria um tempo sem História?

As pesquisas nos sítios arqueológicos da África, de uma forma muito explícita, mostraram que não. A chamada “pré-História” foi um tempo de muitas mudanças, de criações, de inventos, de descobertas que revolucionaram a vida de homens e mulheres. Nada de ser vista como um período onde os dias se sucediam iguais e no qual a história das relações humanas não poderia ser lida – muito ao contrário. O controle sobre a Natureza, as migrações desenhando novos territórios e a descoberta de formas de sobrevivência – todos estes passos que foram construindo as trajetórias dos humanos mais antigos ocorreram em tempos históricos e consistiram em mudanças radicais na trajetória humana.

A arte rupestre africana também revelou ao mundo muito do estilo de vida e padrões estéticos dos homens e mulheres de tempos remotos. São fontes para o estudo das antigas formas de vida e também de sonhos, religiosidades e simbologia dos primeiros grupos humanos. Em paredes de pedra de diferentes regiões da África estão registros de cenas do cotidiano assim como de desejos e sonhos, o que faz das pinturas documentos reveladores das formas de representação características de homens e mulheres há milhares de anos atrás.

SAIBA MAIS

Sobre a discussão teórica acerca do termo arte rupestre :

“Arte rupestre: conceito e marco teórico”, de Joaquim Perfeito da Silva - Departamento de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade do Sudoeste da Bahia (UNESB), no site <http://rupestreweb.tripod.com/conceito.html>

Portanto, vemos que a História da África ilumina aspectos da História do Mundo em seus períodos mais remotos ao trazer tantas fontes sobre o início da vida humana em sociedade. E nos ajuda a rever conceitos consolidados como o de “Pré-História”, nos fazendo repensar o modo de olhar povos e grupos contemporâneos que não dominam a escrita, mas registram sua História.

III. As sociedades africanas e as tradições orais

Outro aspecto da história africana que veio a contribuir para o desenvolvimento da História da humanidade como um todo foi o trabalho com as fontes orais. Para pesquisar sobre muitos povos no continente africano os historiadores tiveram que aprender a lidar com este tipo de fonte e criar metodologias que dessem conta de extrair delas dados e validá-las como registro. Foi todo um aprendizado e grandes passos foram dados na direção da criação de um método de trabalho com as fontes orais, que trouxe desdobramentos para a história de muitas sociedades, inclusive aquelas que utilizavam a escrita, mas tinham em seu meio grupos que não o faziam. Ou que tinham toda uma série de aspectos fundamentais de sua História registrados apenas oralmente, apesar de fazerem uso da escrita.

Todo este trabalho tinha inicialmente como desafio encontrar fontes que informassem sobre a História africana. Mas, acabou trazendo desafios para a história de amplos grupos humanos e, sobretudo, fez a historiografia olhar para estas pessoas como autores de registros históricos. Grupos de analfabetos ou semi-analfabetos, indígenas e povos nômades excluídos do registro escrito vivendo em países do mundo desenvolvido no Ocidente, graças ao reconhecimento das metodologias de trabalho com fontes orais, recuperaram seu lugar na História das academias e instituições científicas.

Um passo importante para a História da África foi o aprendizado de trabalho com as tradições orais. Mais do que fontes informativas sobre história de povos africanos, as tradições orais revelam muito da relação dos seus autores com o conhecimento histórico. As tradições orais na África são o espaço simbólico de preservação de dados históricos e também da interpretação destes mesmos dados.

A coleta de relatos da tradição oral africana não foi obra exclusiva de historiadores africanos ou africanistas. Alguns administradores letrados no período colonial (fim do século XIX e princípios do século XX, principalmente) fizeram este trabalho, acompanhados por estudiosos africanos formados em escolas coloniais. No entanto, lhes faltava um metodologia que desse melhor compreensão e legitimidade a estas fontes. Esta metodologia surgiu logo no início da década de 1960, a partir do trabalho pioneiro do belga Jan Vansina. Em seus estudos, indicou as possibilidades de controle e crítica necessários para a utilização científica das tradições orais. Em seguida e paralelamente, seminários acadêmicos realizados na África (em Dacar, no Senegal, em 1961, e em Dar-es-Salam, na Tanzânia, em 1965) trazendo a contribuição de outros estudiosos da História africana, e destacando o papel insubstituível da tradição oral como fonte.

A palavra é memória viva na África, como disse Amadou Hampate-Bâ – historiador e escritor nascido no Mali (África Ocidental) e um dos grandes nomes nos estudos das tradições orais no continente. É também o que podemos perceber neste trecho de seu artigo, considerado um texto clássico sobre o tema:

“Para alguns pesquisadores, o problema se resume em saber se a transmissão oral, enquanto testemunho de acontecimentos passados, merece a mesma confiança concedida à transmissão escrita. A meu ver, esta colocação é errônea. Em última análise, o testemunho, escrito ou oral, é sempre um testemunho humano, e seu grau de confiabilidade é o mesmo do homem. O que se questiona, além do próprio testemunho, é o valor da cadeia de transmissão à qual o homem está ligado, a fidelidade da memória individual e coletiva e o preço atribuído à verdade em determinada sociedade. Ou seja, o elo que une o homem à Palavra.

Ora, é nas sociedades orais que a função da memória é mais desenvolvida, e mais forte o elo entre o homem e a Palavra. Na ausência da escrita, o homem se liga a sua palavra. Tem um compromisso com ela. O homem é a sua palavra e sua palavra dá testemunho do que ele é. A própria coesão da sociedade depende do valor e do respeito pela palavra.

Nas tradições africanas – pelo menos nas que conheço, que são de toda a zona de savana ao sul do Saara – a palavra falada, além de seu valor moral fundamental, possui um caráter sagrado que se associa a sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Sendo agente mágico por excelência e grande vetor de “forças etéreas”, não pode ser usada levianamente.” (Hampate-Bâ, 1973. p.17)

Em obra mais recente, publicada no Brasil, o mesmo autor fala sobre a sua formação e de outros historiadores da tradição oral africana :

“É que a memória das pessoas de minha geração, sobretudo a dos povos de tradição oral, que não podiam apoiar-se na escrita, é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas. Desde a infância, éramos treinados a observar, olhar e escutar com tanta atenção, que todo acontecimento se inscrevia em nossa memória, como em cera virgem.”

(Hampate-Bâ, 2003. p.13)

O trabalho com relatos orais na África abriu novas fontes para o estudo da História como um todo, numa perspectiva anti-eurocêntrica e antielitista, incorporando novas vozes e visões de mundo.

REFLEXÃO

Como o trabalho com depoimentos orais pode gerar uma perspectiva transformadora no resgate das histórias de comunidades afro-descendentes no Brasil?

SABER MAIS

Conheça o trabalho do Laboratório de História Oral e Imagem (LABHOI) da Universidade Federal Fluminense sobre as heranças africanas na música negra brasileira intitulado “Jongo, Calangos e Folias” no seguinte endereço virtual http://www.historia.uff.br/jongos/?page_id=67

IV. A África na História Antiga

Os estudos de História Geral sobre o período conhecido como “História Antiga” quase nunca ou muito raramente contemplam o continente africano. Ou se o fazem, não o revelam. Isto é particularmente perceptível quando se apresenta a História do Antigo Oriente Próximo e nela, a história do Egito. O Egito, apesar de por todos os mapas e referências geográficas, se encontrar no continente africano, é mostrado como se fosse parte de um “mundo oriental” não especificado. Privilegia-se o enfoque em seus contatos com a península arábica e a antiga Mesopotâmia e menos a sua ligação com as terras africanas ao Sul onde ficam hoje a Etiópia e o Sudão.

No entanto, hoje sabemos, em grande parte devido aos longos e criteriosos estudos de Cheikh Anta-Diop – intelectual de muitos saberes nascido no Senegal. Ele afirmou,

comprovando com fontes pesquisadas, que o Egito se ligava de forma profunda ao mundo africano. As principais bases da chamada “civilização egípcia” se encontravam ao Sul, dentro da África, e para lá corriam faraós e sacerdotes em busca de proteção, inspiração e sabedoria. A fundação do Império egípcio, que se fez há cerca de 5000 anos atrás, se deu a partir do Sul, e dali conquistando a região do Delta do Nilo. O Egito é e foi sempre africano, ainda que muito próximo ao Oriente e ao mundo mediterrâneo. As trocas culturais e demográficas com outras regiões da Ásia Ocidental não tiram o lugar geográfico e histórico do Antigo Egito.

REFLEXÃO

O que fez com que a História do Egito na Antiguidade fosse apresentada de forma desvinculada da História da África nos programas curriculares e livros didáticos?

Da mesma forma, quando estudamos a história do mediterrâneo ocidental na Antiguidade, ouvimos falar de Cartago e das guerras desta cidade africana contra a poderosa Roma, sem mencionar os dados internos àquela cidade. O que fazia de Cartago uma cidade tão rica e poderosa? O seu papel comercial, sem dúvida. Mas o que de tão valioso comerciava Cartago, que enriquecia seus governantes a ponto de fazer dela rival temida da cidade mais poderosa do Mediterrâneo? Cartago possuía férteis campos de trigo, base para a alimentação dos povos naqueles tempos e o contato com os berberes, povos do deserto do Saara que traziam, pelas rotas das caravanas, o ouro do interior do continente. De Cartago saíam os navios fenícios que costeavam a África em direção ao ocidente, chegando ao litoral ao sul do Marrocos em busca de produtos locais.

O domínio sobre Cartago a partir de 146 a.C. significou não só o início do poder de Roma sobre o Norte do continente, como o estreitamento das relações do mundo europeu mediterrâneo com os povos do deserto. Provavelmente graças aos romanos, os berberes tomaram contato com o camelo – o “navio do deserto”, animal de carga e transporte que se adequou especialmente às condições do Saara. E com o camelo, os africanos do deserto chegaram ainda mais longe dentro do continente, levando e trazendo pessoas, produtos, técnicas e conhecimentos.

Outro tema de história africana que tem estreita relação com a História geral na Antiguidade é a expansão do cristianismo sobre as terras africanas. Isto se deu sob o domínio de Roma. A presença de religiosos fez nascer na África ramos do Cristianismo muito antigos e profundamente influenciados por crenças locais. No Egito dominado por Roma, muitos grupos oprimidos se cristianizaram e fizeram da nova fé um motivo

de consolo e de resistência contra os opressores. Porém, no século IV, Roma se tornou um império cristão e fundou uma nova capital em Bizâncio, na Europa Oriental. A partir de Bizâncio saíram missões para a África e destas missões africanas saíram muitos estudiosos e líderes do Cristianismo. Santo Agostinho, nascido na Numídia (na costa oriental da atual Argélia) em 354, foi um dos mais importantes. E também surgiram comunidades cristãs que criaram igrejas locais, como os cristãos coptas no Egito e a igreja cristã etíope, nascidas nos primeiros séculos da era Cristã.

Estes e outros temas entrelaçam a história africana e a história de grandes movimentos de expansão política, religiosa e econômica na Antigüidade. Estamos entrando em contato com apenas alguns aspectos e, no entanto, podemos ver como se enriquece a nossa compreensão da história que acreditávamos já conhecer. Ao acrescentar estas partes da história africana nos estudos de História geral, estaremos ampliando e aprofundando o nosso olhar e o de nossos alunos sobre o continente de nossos antepassados e sobre as relações entre eles e o restante do mundo.

SAIBA MAIS

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e Civilizações*. Tomo I. Salvador: EdUFBA/ São Paulo: Casa das Áfricas, 2009. (Parte I : As Heranças Africanas)

V. As migrações banto

O nome banto pode soar familiar a muitos de nós. Aliás, já falamos no texto deste módulo (quando caracterizamos a diversidade africana) sobre o tronco lingüístico banto e da importância das línguas dele derivadas para o Português do Brasil. Mas, o que quer dizer esta palavra?(banto)

Banto é uma palavra que resulta da combinação de **'ntu'** (ser humano) acrescido do prefixo **'ba'**, que designa plural. Ou seja, banto (em alguns lugares é escrita como bantu) quer dizer: 'seres humanos' ou 'gente'.

Os bantos, isto é: os grupos de línguas bantas, não formam uma etnia nem muito menos um povo. Compartilham uma origem em termos dos idiomas e dialetos que falam. No entanto, sabemos que compartilhar origem lingüística geralmente também significa compartilhar aspectos culturais. Ou seja: isto indica que poderíamos encontrar algumas semelhanças nas formas de interpretar a realidade entre os povos de línguas bantas. Mas, isso não faz deles um povo e muito menos um grupo étnico.

Vamos conhecer um pouco sobre a história destes povos, que criaram tantas realidades novas para as regiões da África aonde chegaram e que também trouxeram tantos aspectos de suas culturas para o Brasil.

A ocupação dos bantos sobre grandes áreas do continente africano ao sul da linha do equador se deu muito lentamente, ao longo de milhares de anos. A primeira grande leva teria se movimentado ainda no final do II milênio a.C., saindo de uma região que hoje ficaria fronteira norte entre o Camarões e a Nigéria. Estes grupos cruzaram a região onde fica hoje a República Centro Africana, ocupando áreas dentro e fora da floresta equatorial, a oeste e a leste. Ao se estabelecerem, de forma sedentária ou semi-sedentária, introduziram dois sistemas diferentes de produção de alimentos, que se adaptaram respectivamente às florestas e à savana. Eram agricultores e foram os primeiros nesta região a se organizar em aldeias e a agrupar estas aldeias em unidades mais abrangentes, com cerca de 500 pessoas cada.

Uma segunda leva migratória se deu em torno do ano 900 a.C., quando terminava a longa expansão inicial. A esta altura havia dois grandes grupos, falando línguas aparentadas, porém diversas: os bantos do oeste (norte da atual República Popular do Congo e leste do Gabão) e do leste (atual Uganda). Os do oeste desceram para onde é hoje o norte de Angola e chegaram a uma região mais seca. Outros permaneceram na fronteira entre a savana e a floresta, seguindo os cursos de água. Enquanto isso, os do leste moveram-se em direção ao Sul, para o sudeste do Zaire e Zâmbia atuais.

É importante lembrar que estes processos expansionistas não foram invasões. Fizeram parte de um movimento de populações, lento, e com intensidade irregular, e que não poucas vezes levou estes bantos a estabelecerem contatos e misturar-se com grupos que já habitavam as regiões ou regiões próximas aonde chegavam. As pesquisas lingüísticas e arqueológicas demonstram que algumas vezes os bantos mudaram seu modo de vida, tornaram-se pastores nômades, e chegaram em alguns casos a transformar sua própria língua, sendo absorvidos pelos grupos khoisan.

Novas ondas migratórias dos grupos banto do leste em direção ao Sul, nos séculos iniciais da era Cristã, parecem ter levado junto consigo as importantes técnicas de metalurgia para estas áreas. A esta altura seriam, além de agricultores, ferreiros. O domínio desta técnica modificou enormemente a vida destes povos. A partir deste momento - em torno do século V, e como resultado desta verdadeira rede de movimentos de população, se expandiram técnicas de produção de alimento e metalurgia entre os povos da África sub-equatorial.

Uma vez que a produção de alimentos estava mais assegurada, houve maior tendência a que estes grupos ficassem sedentários. E as populações foram ficando mais fortemente ligadas aos seus territórios. Os contatos entre os grupos se intensificaram

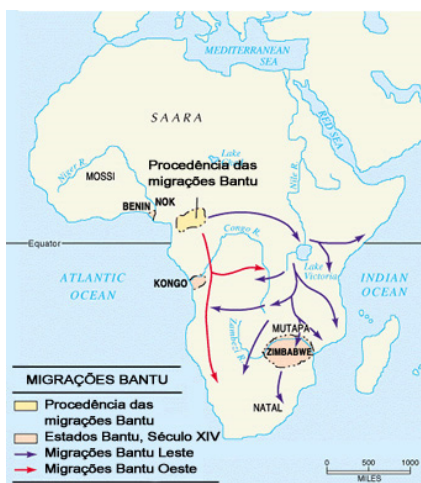
com as trocas entre produtores de diferentes tipos de alimentos, segundo a região. O inhame e o azeite de dendê, juntamente com a caça e pesca das áreas mais próximas às florestas podiam ser trocados por cereais e outros produtos (inclusive artesanais) de áreas próximas. E estas mudanças todas foram sendo acompanhadas por transformações nas organizações sociais destes grupos. Surgiram novos modos de reconhecer e se relacionar interna e externamente. Em alguns casos, apareceram divisões sociais mais profundas e em outros se criaram autoridades a partir da história de liderança da ocupação da terra. E, em todos os casos, estas criações para o funcionamento da vida em sociedade se referendaram no mundo espiritual, parte inseparável do entendimento da vida para estas populações.

Assim, e paralelamente a esta história de ocupação de grandes partes da África ao sul do equador, foram surgindo grupos que, por uma história, língua, crenças e práticas em comum passaram a constituir povos. Isto ocorreu longamente, entre o século V a.C e século V da nossa era. Foram surgindo identidades de grupo, que mais tarde ficaram conhecidas como identidades étnicas.

Muitos fatores estiveram presentes na formação destas identidades étnicas. A situação ambiental sempre foi básica nesta construção. E a identidade coletiva passou a dar sentido à vida das pessoas: o pertencimento à comunidade tornou-se o elemento definidor da pessoa. Não existia a ideia do indivíduo, o ser humano era parte da comunidade ou não era ninguém. Por isto, quando ocorria a escravização, o escravo passava a ser considerado um estrangeiro – alguém sem vínculos com a comunidade.

DE OLHO NO MAPA

Observe atentamente o mapa das migrações banto



SAIBA MAIS

Sobre a expansão banto há um capítulo especial no seguinte livro:

SILVA, Alberto da Costa e. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996. 2ªed (**Capítulo 7**)

VI. Expansão do Islã e o comércio de longa distância

Ao pensarmos em religião islâmica a primeira imagem que em geral ocorre é de um bando de fanáticos, intolerantes e de facções ligadas ao terrorismo. Nada poderia ser mais estereotipado. Há uma enorme ignorância, que alimenta um talvez ainda maior preconceito, com relação ao Islã e sua história. E esta história tem na África capítulos especialmente importantes.

Sabemos que o Islamismo nasceu na Península Arábica na primeira metade do século VII. Dali se expandiu para a Ásia e para o norte da África. A expansão islâmica não se dava inicialmente pela força, a tarefa dos **muçulmanos** (nome dado aos fiéis do Islã) era a de convencer os descrentes que deveriam voluntariamente aceitar a nova fé. Mas, na medida em que os fiéis ao Islã dominaram politicamente o norte da África, seus sistemas de justiça e de governo colocavam na religião suas bases. E muitos dos governados, por convencimento real ou por considerarem estrategicamente mais interessante, se converteram. Pouco a pouco a religião muçulmana dominou do Egito ao Marrocos.

A partir do norte do Egito, os muçulmanos tentaram ir mais ao sul, mas esbarraram nos exércitos da Núbia cristã. Derrotados, foram forçados a reconhecer a autonomia do reino cristão núbio. Mas, do norte conseguiram expandir-se para o oeste (que, em árabe, quer dizer **Magreb**, nome pelo qual esta região da África ficou conhecida). Foram pouco a pouco, durante toda a segunda metade do século VII. A partir dali, cruzaram o mar Mediterrâneo e conquistaram partes do sul da Europa, incluindo toda a península ibérica (Espanha e Portugal).

Ao conquistarem o norte da África também estabelecem as bases da cultura islâmica, em especial as escolas de ensinamento religioso. No entanto, não há maiores extensões do Islamismo ao sul das planícies costeiras antes do século XI. Existiram antes algumas conversões entre os nômades berberes, mas suas práticas religiosas estavam longe do que pregavam os ensinamentos do **Alcorão** – livro sagrado do Islamismo, assim como é a Bíblia para os cristãos. Somente no século XI foi que a adesão de um chefe berbere iniciou uma série de mudanças e uma onda de conversões na direção sul, incluindo os povos do deserto e a região na franja do deserto na África Ocidental.

Esta expansão fez com que o Islã chegasse não apenas aos povos e aldeias daquela região da África como ao poderoso reino de **Gana**, que se localizava na fronteira sul dos atuais países Mauritânia e Mali, entre os séculos V e XIII. Gana era conhecido como “o país do ouro”. Por meio dos grandes comerciantes deste reino, o ouro da África Ocidental chegava até a Europa, cruzando o deserto de Saara nas caravanas rumo ao Norte e dali atravessando o Mediterrâneo. Mas, as reservas de ouro não estavam propriamente no território do reino e sim mais ao Sul, e os comerciantes de Gana tinham acordos com o povo da área das minas de ouro que lhe dava exclusividade em sua obtenção.

Os soberanos de Gana não se converteram ao Islã, mas abriram as portas do reino aos muçulmanos. Estes últimos, ligados ao comércio caravaneyiro, incluíram o reino numa rede mercantil que atravessava o Saara, e chegava não só à Europa, mas ao Oriente Médio e Extremo Oriente, nas rotas de longa distância. O Islã não fez inaugurar o comércio transaariano, pois este já existia desde há muito e fora em especial fortalecido com a disseminação do uso do camelo como animal de transporte a partir do século V.

A religião muçulmana também se estendeu a Oriente, chegando até a Índia e às fronteiras da China. E o pertencimento ao Islã fortaleceu este comércio e inseriu Gana, assim como outros reinos da África Ocidental numa dimensão transcontinental. Uniu mercados da África Ocidental às cidades italianas (Gênova e Veneza, sobretudo), ao Oriente Médio, à Europa Oriental, indo até a Índia, China e Japão.

Como o Islã fortaleceu este comércio de longa distância?

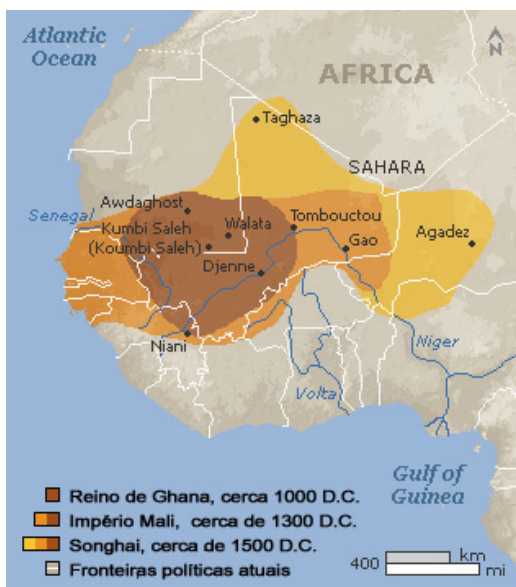
Ora, um dos pontos mais importantes para a religião muçulmana é a questão da formação de uma relação de irmandade entre os fiéis. Como se trata de uma religião sem autoridades e hierarquias centralizadoras (diferente, por exemplo, da Igreja Católica), o fiel fortalece sua fé e encontra orientação juntando-se a outros. Eventualmente, um estudioso, um sábio do Islã funciona como referência, mas a irmandade é a base. E isto faz dos vínculos entre os muçulmanos algo muito forte, que inclui apoio e compromisso.

Logo, ao aderir ao islamismo, os comerciantes entravam também nestes grupos, e passavam a fazer parte das confrarias muçulmanas. E as normas quanto à honestidade nos negócios e à hospitalidade a um irmão de fé em viagem eram algo sagrado. Portanto, o comércio entre muçulmanos se tornava muito mais seguro. Além disso, um fiel do Islã faria negócios com muito mais boa vontade com um seu irmão de fé. E mais ainda: as redes muçulmanas se estendiam em rotas muito amplas, que chegavam até Pequim, passando por Bagdá e pela Cashemira, entre outros tantos lugares de produtos cobiçados pelo grande comércio.

Depois de Gana, outros reinos surgiram nas franjas do deserto da África Ocidental (região chamada também de **Sudão Ocidental**). Foram os reinos de **Mali** (séculos XIII-XV) e **Songai** – também conhecido como Gao (séculos XV-XVII). Além destes reinos, as cidades hauçás (no norte da Nigéria) se destacaram nas relações comerciais transaarianas. Nos reinos de Mali e Songai os soberanos se converteram ao Islã, fortalecendo ainda mais as conexões desta região com as rotas de longa distância comandadas por muçulmanos. A política dos *Mansa* (palavra que queria dizer ‘rei’ no Mali) atraiu mercadores, professores e profissionais de diferentes áreas para seu reino, tal era a prosperidade local. Em Tombuctu, uma das mais famosas cidades da região do Sudão Ocidental, entre as mercadorias mais valorizadas estavam os livros, tal a concentração de sábios e estudiosos.

DE OLHO NO MAPA

Grandes reinos do Sudão Ocidental



CURIOSIDADE

Entre 1324 a 1325, um soberano do Mali, chamado Mansa Mussa, fez uma peregrinação à cidade sagrada dos muçulmanos: Meca. Esta cidade fica na Península Arábica. Portanto, o cortejo do Mansa Mussa cruzou os desertos, passou pelo Cairo (Egito) e pelo Mar Vermelho até chegar a seu destino. Sua caravana levava cem camelos carregados de produtos preciosos. Ao chegar ao Cairo, distribuiu tantos presentes em ouro que o valor do metal na cidade caiu e ficou em baixa por muito tempo.

Além de serem conhecidos como destino de rotas comerciais, os reinos do Sudão Ocidental englobavam, em suas fronteiras, povos de agricultores e mineradores – os trabalhadores que criavam as grandes riquezas controladas por reis e nobres. Na verdade, toda a pompa dos reinos se sustentava sobre os impostos, pagos em produto e em trabalho, dos habitantes das aldeias subordinadas. Entre esses estavam os soldados dos exércitos conquistadores, os carregadores do comércio de longa distância, as escravas comercializadas nas rotas para o norte do continente. Estas pessoas - homens e mulheres, inventaram instrumentos, elaboraram tecnologias e sistemas de trabalho que contribuíram para o desenvolvimento da mineração e da produção agrícola, não só em suas regiões como, quando escravizados e trazidos no tráfico negreiro, para o Brasil.

Conforme vimos, o Islamismo na África significou a ampliação de conexões com amplas áreas do mundo e o estímulo ao surgimento de uma série de práticas culturais. Foram historiadores, geógrafos e viajantes do mundo islâmico que produziram as primeiras fontes escritas sobre os reinos do Sudão Ocidental. E também estes estudiosos muçulmanos foram os que em sua maioria levaram notícias, para além da África, sobre o movimento das rotas de longa distância e a vida nas cidades e aldeias africanas ao sul do Saara.

VII. A formação do mundo atlântico e o tráfico de escravos

Foram cerca de 11 milhões de africanos trazidos para as Américas como escravos, no mais longo processo de imigração forçada da História da humanidade. Destes, aproximadamente quatro milhões ou mais foram transportados para o Brasil. Ou seja: 40% dos africanos escravizados o foram para vir trabalhar no nosso país: para plantar comida e produtos agrícolas de exportação (como a cana de açúcar, o tabaco, o algodão, o cacau, o café), para extrair ouro e diamantes das minas, para carregar tudo que fosse necessário, para construir casas, igrejas e ferrovias, para abrir e pavimentar ruas. Tudo isso, e ainda ensinar muitas técnicas produtivas e remédios para a população brasileira. Enfim, além da sua força de trabalho, trouxeram a sua civilização, seus conhecimentos e saberes.

O comércio atlântico de escravos conectou não só o Brasil e a África. Como parte do Império Português que se estendia até cidades costeiras da Índia e Macau (na China), esta ampla rede colocou todo um conjunto de lugares distantes em contato permanente e sistemático. As naus da carreira da Índia chegavam carregadas ao nosso litoral, pois antes passavam pelo litoral da África, trocando os panos do sul da Ásia que traziam (conhecidos como “panos de negros”) por escravos e aqui, no Brasil, estes por açúcar e aguardente. Era uma ampla rede de comércio que envolvia diferentes parceiros em diferentes partes do mundo, durante o tempo que durou o tráfico de escravos.

Estas relações, que cruzavam os oceanos, levavam e traziam pessoas e mercadorias. E, junto a estas, novos produtos agrícolas, novos alimentos, novas maneiras de cultivar, E instrumentos de trabalho até então desconhecidos. E mais (muito mais!): outros jeitos de falar e de se expressar, ideias, religiões...

CURIOSIDADE

Entre as trocas possibilitadas pelas grandes navegações e pelas conexões via oceanos na Época Moderna (século XV-XVIII), uma das mais impactantes na vida cotidiana foi o intercâmbio de alimentos.

Alguns exemplos:

1. o milho e a mandioca que saíram das Américas e foram fazer parte da alimentação na África como elementos essenciais;
 2. o inhame e o quiabo africanos que fazem parte de pratos tradicionais da cozinha brasileira;
 3. as frutas que vieram da Índia como a manga e a jaca, que hoje integram nossas paisagens e nossa mesa.
-

Mas, não devemos esquecer: o tráfico de escravos africanos trazia pessoas. Eram seres humanos retirados de sua terra natal, de suas aldeias, de suas casas e de suas famílias. Por meio de guerras mais do que tudo, mas também eram aprisionados em expedições de captura especialmente montadas para este fim. Os envolvidos nisto que depois (no século XIX) se chamou de “o infame comércio” eram africanos e europeus, inicialmente. E, principalmente a partir do século XVIII, eram brasileiros - ou residentes no Brasil.

Como puderam, perguntam alguns, os africanos traficar seus próprios irmãos? Para começar, eles não se sentiam como irmãos naquela época. A África é um continente, lembremos. E um continente dividido em países e povos. Naquela época tampouco havia os países, mas os povos, organizados em unidades ainda menores. Eram mais do que tudo pequenos grupos, conjuntos de aldeias, algumas cidades e poucas vezes reinos como o reino do Congo (que ficava no norte de Angola e em parte dos países que adotaram este mesmo nome).

Anteriormente falamos que a identidade das pessoas nas sociedades africanas se vinculava às suas comunidades. E estas comunidades eram os povos de cada um. Não havia nada que os irmanasse acima de suas fronteiras étnicas. Um diula não se via como um irmão de um mandinga, no Senegal. Um habitante de Oió (no que veio a ser chamado país iorubá, na Nigéria) não se identificava com um hauçá (que habitava o que veio a ser depois o mesmo país, a Nigéria, mas era na época do tráfico eram apenas

identificados como os grupos do norte, muitas vezes inimigos de guerra). Um bakongo e um mbundo, na atual Angola, tinham histórias distintas apesar de poderem estar próximos no espaço. A guerra havia pautado diversas vezes suas relações - não sempre, mas em algumas ocasiões.

A ideia de africano como unidade somente surgiu no século XIX, muito vinculada ao contexto da luta contra o tráfico e a escravidão. É ao mesmo tempo uma resposta ao europeu e um novo significado dado ao tratamento que este mesmo europeu vinha fazendo quando se referia aos nativos da África.

O tráfico enfraqueceu comunidades africanas inteiras, mas enriqueceu mercadores e reis na África. Enriqueceu também alguns pequenos comerciantes, bem como agricultores que vendiam alimentos para as cidades portuárias e víveres para os navegantes. Empobreceu muitos povoados e deixou famílias sem filhos e pais. Encheu os cofres de grandes senhores - alguns destes mestiços de africanas com europeus - e fez cair na miséria os grupos mais fracos militarmente. O tráfico criou e fortaleceu redes de proteção e de clientelismo que submetiam pessoas e povos a algum chefe que lhes garantia a não escravização.

A escravidão já existia na África, mas o tráfico atlântico de escravos a fez crescer e assumir novos formatos e, sobretudo, uma outra dimensão – muito mais ampla em termos de mundo e profunda em termos de penetração no continente. O tráfico aprofundou divisões entre grupos locais e rivalidades se intensificaram. Estas já existiam, sim, mas assumiram faces mais radicais.

A história de quase três séculos e meio de comércio escravista para as Américas mudou o mundo ocidental. E fez a África perder vidas humanas em seu momento mais produtivo – em termos de reprodução demográfica e de criação de alternativas para seu desenvolvimento. Muito do que vimos acontecer em amplas áreas do continente, depois da longa história do tráfico, não deixa de estar relacionado a este longo processo de espoliação.

SAIBA MAIS

1. Sobre o conceito de mundo atlântico

> THORNTON, J. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Campus, 2004.

2. Sobre o tráfico de escravos africanos para o Brasil

> MARQUESE, Rafael de Bivar. *A dinâmica da escravidão no Brasil: resistência, tráfico negreiro e alforrias, séculos XVII a XIX. Novos estud. - CEBRAP*. [online]. mar. 2006, no.74 [citado 03 Julio 2006], p.107-123. Disponível no sítio da Scielo : <http://www.scielo.br/>

> Artigo em : Klepsidra.net.klepsidra4/africa.doc , acessível em <http://www.klepsidra.net> (Revista Virtual de História)

Sobre as regiões de origem dos africanos traficados para o Rio de Janeiro

> Mapa em: KARASH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.p.53

VIII. Colonialismo, resistências e luta pela descolonização

Até o século XIX o interesse de grupos privados prevalecia sobre as ações dos Estados europeus. O tráfico fora um negócio de comerciantes e não de governos da Europa ou da América escravista. Os locais de efetiva presença europeia se restringiam quase todos à costa. As exceções estavam na África do Sul e no norte do continente. Na Cidade do Cabo e arredores havia uma presença dos imigrantes da região dos Países Baixos desde o século XVII. E a Argélia foi ocupada pelos franceses em 1830 e até o final do século XIX estes lutaram até conseguir dominar a região.

Durante toda a história do tráfico de escravos e das relações comerciais que corriam paralelamente a este, os negócios com os europeus eram feitos entre os chefes locais e os representantes comerciais. Os governos europeus raramente entravam. Mas, isto começou a mudar, em especial na segunda metade do século XIX. Inicialmente, os países europeus enviaram exploradores e estudiosos patrocinados por seus governos. E apoiaram alguns missionários religiosos que também foram para a África. A justificativa era conhecer e civilizar a África, e em alguns casos, combater o tráfico de escravos –que nesta época passou a ser visto com maus olhos. E, junto com estas iniciativas, caminhavam os interesses econômicos e políticos.

As expedições de reconhecimento e mapeamento do continente trouxeram informações preciosas para as empresas e governos dos países europeus interessados em obter matérias-primas e expandir mercados. Em seguida travou-se toda uma complexa corrida político-diplomática para se obter relações privilegiadas com os africanos. Um

exemplo: a França fez, entre 1819 e 1890, 344 tratados com chefes africanos. E para estes, não era muitas vezes explicado o real significado da relação de “protetorado” reivindicada pelos “parceiros” europeus. Mas, por outro lado, muitos chefes que se apresentaram eram inventados e assinaram tratados com os europeus sobre regiões e povos que nunca existiram.

Mas, pouco a pouco esta presença europeia se fortaleceu e foi impondo-se em diversas partes da África. Para isto, além dos tratados, as pressões sobre os chefes africanos e a utilização de efetivos militares para convencer os mais resistentes tornaram-se métodos de conquista.

A Conferência de Berlim foi um momento em que as potências europeias tentaram organizar a corrida sobre a África. Mas, antes mesmo da realização deste encontro, Inglaterra e França (principalmente) já estavam em diversas áreas do continente como forças de dominação. E Portugal procurava garantir sua presença onde já se encontrava. No entanto este domínio não era nem total, nem completo.

Havia que se obter um apoio local, obtido por diferentes meios e estratégias. A antiga prática de exploração das rivalidades era muito utilizada. As alianças comerciais feitas sob condições de submissão política também. O apoio a chefes e grupos marginalizados do poder até então foi outro eficiente modo de provocar guerras e entrar e seguida como governo pacificador. Todos estes caminhos abriram a África para a colonização europeia no século XX.

E na África, não houve resistências a este avanço do domínio europeu?

Houve. Ocorreram movimentos que pretenderam inclusive unir grupos de diferentes povos para lutar contra os invasores. Foram os casos de Omar Tall (Senegal), Samori Turé (Mali) e Mohamed Ahmed (conhecido como Mádi no Sudão). E na Etiópia, o rei Menelik II, um cristão ortodoxo, combateu os italianos com um exército de 70 mil soldados e conseguiu o reconhecimento da soberania de seu país. Mas, o caso da Etiópia ainda foi uma exceção e certamente teve direta relação com o fato de se tratar de um império de longa duração.

O fim do tráfico e o avanço europeu caminharam juntos. E não sem razão. Agora, para os europeus, o interesse era explorar a mão de obra africana na sua própria terra. Esta, sem dúvida, foi um das razões mais fortes do combate ao tráfico transatlântico de escravos e não um interesse de alcance distante em formar um “mercado consumidor” nas Américas escravistas. As consequências desagregadoras do tráfico e do fim do mesmo também facilitaram a entrada europeia e seu estabelecimento no continente. Houve resistências ao colonialismo europeu comandadas por traficantes de escravos e

seus aliados, e combatidas com força pelos conquistadores com ajuda de alguns locais – afinal, as marcas da história do tráfico estavam muito visíveis.

As ações de resistência e de combate aos europeus continuaram por todo o período colonial. Muitas e constantes, elas dificultaram, abalaram e finalmente derrotaram os dominadores. E ocorreram sob as mais diversas modalidades. Samuel Kimbango no Congo Belga, fez do discurso religioso sua base e sua arma de luta. Em Angola, o culto à uma deusa de nome Maria que iria libertar os negros deu base a uma revolta em 1960 em Cas-sanje. Na área iorubá, no sudoeste da Nigéria, na década de 1920, o boicote de mulheres comerciantes aos impostos cobrados fez parar os mercados nas cidades da região. O movimento conhecido como os Mau Mau no Quênia fizeram uma revolta armada em forma de guerrilhas na década de 1950, assim, entre outros lugares, no Congo Belga, na Argélia e nos Camarões. Em muitos países colonizados na África surgiram organizações políticas abertas e clandestinas em oposição ao domínio europeu, se expressando por meio de jornais, clubes, associações culturais. Nos diferentes lugares, de forma individual e coletiva, muitos africanos foram tentando se articular para dar uma resposta ao colonialismo.

E, de fora da África, se articularam na Europa, assim com afro-descendentes nas América, criando uma série de manifestações no sentido de valorizar as culturas africanas e dos povos negros no mundo. Estudantes e intelectuais africanos fizeram das letras uma trincheira de luta para ganhar adeptos e combater o colonialismo. A luta contra o racismo se fortaleceu junto à luta pela descolonização africana, articulando duas frentes de combate pela soberania e dignidade dos africanos e seus descendentes na Diáspora.

As independências dos países africanos ocorrem a partir destas diversas formas de luta, que encontraram também nos colonizadores europeus diferentes formas de reagir às mesmas. Nem os colonialismos europeus tiveram as mesmas estratégias nem os seus opositores. Os resultados destas histórias se traduziram em décadas de enfrentamento que deixaram muitas heranças em nada favoráveis à África - cenário da quase totalidade destes conflitos. A conquista da autonomia política tampouco significou a paz nestes países africanos, nascidos em grande parte da luta anticolonial e não de uma construção de fronteiras que fosse fruto da história local.

Ainda assim, as independências, sobretudo a partir dos anos sessenta do século XX, representaram um marco na História mundial. Recuperados à sua condição de protagonistas na sua própria terra, líderes africanos também se destacaram no cenário internacional. Intelectuais e acadêmicos africanos encaminharam a re-escritura da História de seus países e regiões. Não estavam sozinhos, mas tampouco em condição de parceiros menores. E se encontraram à frente de uma enorme tarefa: pesquisar, conhecer, discutir, criar parâmetros para a História da África. E, a partir daí, dar a conhecer ao mundo

uma longa e fundamental parte da História da humanidade, sob novos pontos de vista e enriquecida com relatos e fontes locais – revistas e analisadas sob novos métodos.

E nós, na América marcada pela diáspora, passamos a ter, nesta recuperação de memória histórica, novos parâmetros para a construção de nossa identidade. E, portanto, novas bases para entender nosso passado, intervir no nosso presente e, assim, construir nosso futuro.

SAIBA MAIS

Sobre o colonialismo (texto e mapas excelentes)

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula. Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste módulo vimos temas e questões relevantes para o estudo de História da África, sempre buscando pensá-la desde seu interior e ao mesmo tempo conectada com o mundo. Nossa passagem por estes assuntos foi rápida e, certamente, deixou muitas dúvidas e assuntos por abordar. A ideia era apresentar algumas informações, embasá-las em boa bibliografia (atualizada e acessível no Brasil) e sinalizar algumas questões que são temas em dentro dos debates acadêmico.

Esperamos que, a partir desse encontro com a História da África, novas perguntas e muitas reflexões surjam. Somente assim poderemos conhecer melhor as *áfricas* que levamos dentro de nós, como brasileiros e cidadãos do mundo.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- BÂ, Amadou Hampate. "A palavra, memória viva na África" in *Correio da UNESCO*. Ano 1. nº1, Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1973.
- BÂ, Amadou Hampate. *Amkouell, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena/Casa das Áfricas, 2003.
- BELLUCCI, Beluce (org.). *Introdução à História da África e da Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro: UCAM/CEAA – CCBB, 2003.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula. Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- KI-ZERBO, J (coord). *História Geral da África I – Metodologia e Pré-História da África*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1982.
- LIMA, Mônica: "Fazendo soar os tambores: o ensino de História da África e dos africanos no Brasil" in *Cadernos Pedagógicos PENESB* n.4,. Niterói: Editora da UFF, 2004, p.65-77.
- LOPES, Ana Mônica e ARNAUT, Luiz. *História da África – uma introdução*. Belo Horizonte: Crisálida, 2005.
- MATTOS, Hebe. "O ensino de História e a luta contra a discriminação racial no Brasil", in ABREU, Martha e SOHIET, Rachel. *Ensino de História. Conceitos, temáticas e Metodologia*. Rio de Janeiro: FAPERJ/Casa da Palavra, 2003, p.127-136.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra. História e civilizações*. Tomo I (até o século XVIII). Salvador: EdUFBA/São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- MUNANGA, Kabengele. *Origens africanas do Brasil contemporâneo. Histórias, línguas, culturas e civilizações*. São Paulo: Global, 2009.
- NIANE, D.T.(coord). *História Geral da África IV – A África do século XII ao século XVI*. São Paulo: Ática/UNESCO, 1988.
- NETO, Edgard Ferreira. "História e Etnia". In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História. Ensaio de Teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997..
- OLIVA, Anderson Ribeiro. "A História da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões da literatura didática" in *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 25, nº3, 2003. pp.421-461.
- OLIVER, Roland. *A experiência africana. Da Pré-História aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- PANTOJA, Selma (org). *Entre Áfricas e Brasil*. Brasília: Paralelo 15, 2001.
- _____ & ROCHA, Maria José (orgs). *Rompendo silêncios. História da África nos currículos da Educação Básica*. Brasília: DP Comunicações, 2004
- PRIORE, Mary Del & VENÂNCIO, Renato Pinto. *Ancestrais. Uma introdução à História*

da África Atlântica. Rio de Janeiro, Campus/Elsevier, 2004.

SECAD (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade)-Ministério da Educação. *Educação anti-racista: caminhos abertos pela lei federal 10.639/03*. Brasília: MEC-SECAD, 2005.

_____. *Ações afirmativas e combate ao racismo nas Américas*. Brasília: MEC-SECAD, 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.

THORNTON, J. A *África e os africanos na formação do mundo atlântico. 1400-1800*. Rio de Janeiro: Campus/Elsevier, 2004.

REVISTAS ACADÊMICAS

Estudos Afro-Asiáticos. Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes. (E-mail: aaa@candidomendes.edu.br).

Afro-Ásia. Revista do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. (E-mail: afroasia@ufba.br. Site: www.ceao.ufba.br/afroasia.htm).

Tempo. Revista do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense. (E-mail: tempo@vm.uff.br. Site: www.historia.uff.br/tempo/).

Topoi. Revista do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro. (E-mail: topoi@ifcs.ufrj.br. Site: www.ifcs.ufrj.br/~ppghis/topoi.htm).

ALGUNS SITES RECOMENDADOS (para começar...)

<http://www.acordacultura.org.br> (dicas de excelentes programas educativos para assistir e gravar, textos do projeto, programas em curtíssima metragem sobre os heróis negros da História do Brasil: Heróis de Todo Mundo)

<http://www.geocities.com/kimbundohp/index.html> (palavras de origem quimbundo no Português do Brasil)

<http://www.pt.wikipedia.org/wiki/Africa> (mapa com diferentes paisagens do continente)

http://www.bio2000.hpg.ig.com.br/origem_do_homem.html (África como berço da humanidade)

ALGUMAS SUGESTÕES DE FILMES (há muitos outros...)

Documentários

O ATLÂNTICO NEGRO - A ROTA DOS ORIXÁS - Brasil, 1998, dirigido por Renato Barbieri, Fundação Cultural Itaú.

A ÁFRICA ANTES DA COLONIZAÇÃO EUROPÉIA – Coleção Grandes Impérios e Civilizações, Espanha, 1996, Edições Del Prado.

ANGOLA - Brasil, 1985, dirigido por Belisário França e Sandra Kogut.

ABC AFRICA – França/Irã, 2001, dirigido por Abbas Kiarostami, Mais Filmes (distribuidora).

Ficção

A BATALHA DE ARGEL – Itália/Argélia, 1965, dirigido por Gillo Pontecorvo.

A CÂMERA DE MADEIRA – África do Sul, 2003. Dirigido por Ntshaveni Wa Luruli.

EM MINHA TERRA - UK, 2004/2005, dirigido por John Boornann, Sony Pictures Classics.

ENTRE DOIS AMORES – EUA, 1985, dirigido por Sydney Pollack, Universal Pictures.

HONRA E CORAGEM: AS QUATRO PLUMAS – UK, dirigido por Shekhar Kapur, UK Film Vídeo.

HOTEL RUANDA - Canadá/Reino Unido/Itália/África do Sul, 2004, dirigido por Michel Ocelot.

LUGAR NENHUM NA ÁFRICA – Alemanha, 2001, dirigido por Caroline Link,

O JARDINEIRO FIEL – EUA, 2005, dirigido por Fernando Meirelles, UIP (distribuidora).

O SENHOR DAS ARMAS – USA, 2005, dirigido por Andrew Niccol, Alpha Filmes (distribuidora).

SARAFINA, O SOM DA LIBERDADE – USA, 1993, dirigido por Danrrel Roodt.

TSOTSI – África do Sul/Grã-Bretanha, 2005. (Oscar de Melhor Filme Estrangeiro 2006)

UM GRITO DE LIBERDADE – USA, 1987, dirigido por Richard Attenborough, Universal Home Vídeo.

Animação

KIRIKU E A FEITICEIRA – França/Bélgica/Luxemburgo, 1988, Michel Ocelot, Paulinas Multimídia (distribuidora).

COMO AS HISTÓRIAS SE ESPALHARAM PELO MUNDO – Brasil, 2006, série “Livros Animados”, projeto A Cor da Cultura, Canal Futura/ Fundação Roberto Marinho. (veja também outros programas da mesma série no site <http://www.acordacultura.org.br>)

O negro na História do Brasil I

Hebe Mattos

Martha Abreu

Carolina Vianna Dantas (orgs.)

Tráfico de escravos e escravidão na América Portuguesa

Gabriel Aladrén*

A descoberta das rotas marítimas do Atlântico e a colonização do Novo Mundo foram processos que marcaram e transformaram a história da humanidade na Idade Moderna. Enquanto a escravidão desaparecia do continente europeu, o tráfico atlântico criava novas formas de exploração no continente africano e introduzia a instituição da escravidão nas Américas. Nesta aula, serão abordadas algumas dessas transformações, principalmente as que ajudam a explicar o estabelecimento do comércio negreiro e a formação das sociedades escravistas americanas, processos que deram origem à escravidão moderna e à diáspora africana.

Saiba o que foi a diáspora africana

Diáspora africana é a dispersão de africanos nas diversas regiões do mundo, ocasionada principalmente pelo tráfico atlântico. Indica um processo social e econômico, mas também cultural e político, na medida em que aponta para a recriação de identidades africanas nas Américas e em outras partes do mundo onde vivem africanos e seus descendentes.

Escravidão moderna na América portuguesa

O desenvolvimento da escravidão nas Américas foi considerado pela historiografia como um paradoxo, pois acompanhou o progressivo desaparecimento da mesma instituição na Europa. Essa contradição foi explicada principalmente a partir de razões econômicas. Nos quadros do mercantilismo europeu era necessário produzir nas colônias

*Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

artigos primários destinados à exportação, e os interesses mercantis no tráfico de escravos, associados à insuficiência demográfica de algumas regiões da América explicariam a expansão da escravidão africana no Novo Mundo.

O pensamento religioso, através de debates sucessivos nos séculos XVI e XVII, também foi fundamental. A Igreja Católica, por exemplo, legitimou o cativeiro dos africanos, ao mesmo tempo em que condenou a escravização dos indígenas. Historiadores como Ronaldo Vainfas e Luis Felipe de Alencastro demonstraram que esses debates teológicos respondiam, sobretudo, aos interesses econômicos da colonização, na África e na América.

O que é historiografia?

Em geral, denomina-se historiografia o conhecimento produzido por historiadores sobre o passado. O termo se refere também ao campo de estudos dedicado à reflexão sobre a elaboração e a escrita da história.

É importante destacar ainda que o exame dos trabalhos de diferentes historiadores é uma ferramenta importante para o próprio ofício do historiador, uma vez que possibilita a compreensão de como o conhecimento histórico foi produzido ao longo do tempo. Conhecer os estudos daqueles que escreveram história antes de nós e o processo através do qual a produziram possibilita a identificação de elementos comuns aos intelectuais e pesquisadores de um determinado tempo, suas questões e tensões ideológicas, políticas e institucionais nas quais estiveram imiscuídos. Desse modo, mais do que o estudo da sucessão de escolas históricas e suas características, a historiografia é uma maneira de analisar os mecanismos que envolvem a construção do conhecimento histórico, relacionando-o com o tempo e a sociedade em que está inserido. Portanto, conhecer a produção dos historiadores contribui também para a elaboração de reflexões críticas e para o próprio avanço do conhecimento histórico.

Referências: SILVA, Kalina Vanderlei e SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 189-193; MALERBA, Jurandir. *Teoria e história da historiografia*. In: MALERBA, Jurandir (org.). *A história escrita. Teoria e história da historiografia*. São Paulo: Contexto, 2008, pp. 11-26.

Mais recentemente, tem-se trabalhado com outra perspectiva que, sem desconsiderar as motivações de ordem econômica para o surgimento da escravidão moderna no Brasil, apresenta outros fatores. Hebe Mattos avaliou que a existência prévia da instituição da escravidão no Império português foi fundamental para a constituição de uma sociedade escravista e católica no Brasil. A política e a sociedade portuguesa na Idade Moderna eram concebidas a partir de uma visão corporativa. A sociedade era pensada

como um corpo naturalmente ordenado e hierarquizado por vontade divina. O rei seria o responsável pelo exercício da justiça, sempre respeitando as funções e os privilégios, adquiridos por nascimento, de cada um dos súditos.

A expansão do Império português, justificada pela propagação da fé católica, foi baseada nessas concepções hierárquicas. As guerras contra os muçulmanos no Norte da África no século XV expandiram a instituição da escravidão. O cativo dos mouros, capturados nas “guerras justas”, era pensado como uma forma de convertê-los à fé católica e incorporá-los ao Império português. Tais justificativas foram ampliadas na medida em que o projeto colonizador português avançava pela África e pela América. O estatuto jurídico do escravo era, portanto, natural para a sociedade portuguesa, e essa condição foi fundamental para a expansão do tráfico atlântico e a formação de uma sociedade escravista moderna no Brasil colonial.

Saiba o que eram as “guerras justas”

O rei de Portugal considerava que uma guerra era “justa” quando realizada em legítima defesa, para garantir a liberdade na pregação do evangelho ou para assegurar a liberdade de comércio. Os prisioneiros capturados em uma “guerra justa” poderiam ser legalmente escravizados

África e o tráfico de escravos

O tráfico atlântico foi a maior migração forçada da História. Iniciou em fins do século XV e durou até meados do XIX. Nesse período, aproximadamente 12,5 milhões de africanos foram embarcados e um pouco menos de 11 milhões chegaram nas Américas, sendo que 40% tiveram como destino o Brasil. Os traficantes brasileiros, juntamente com os ingleses, holandeses, franceses e portugueses foram responsáveis pela organização da maior parte dos navios negreiros.

Dica

Sobre o tráfico atlântico de escravos, incluindo estimativas, mapas e análises históricas relativas ao tema, veja o site www.slavevoyages.org

Mas como foi possível estabelecer um cruel comércio de vidas humanas, com tal magnitude e durante tanto tempo? Além de levar em consideração o poderio político e militar dos países europeus no processo de expansão no Atlântico e os interesses econômicos na escravidão no Novo Mundo, é importante compreender algumas ca-

racterísticas das sociedades africanas. Durante todo o tempo de vigência do tráfico, os comerciantes europeus e americanos contaram com o auxílio de africanos, a quem era destinada a tarefa de escravizar pessoas nos vastos sertões da África.

Antes mesmo da chegada dos europeus, já existia a escravidão e o comércio de escravos na África. Quando a demanda americana cresceu, os traficantes utilizaram essa estrutura para estabelecer o comércio. Algumas elites militares e políticas africanas se beneficiaram desse contato com os europeus, e enriqueceram às custas de amplas parcelas da população mais pobre, desprotegida ou de grupos rivais. Apesar de nesse momento da chegada dos europeus a escravidão ser muito antiga na África, o tráfico atlântico representou uma mudança drástica. A prática da escravização se alastrou por vastas regiões do continente, atingindo grupos étnicos e sociais de forma devastadora.

O funcionamento do tráfico atlântico, beneficiado pelos interesses econômicos europeus e americanos, legitimado pelo pensamento religioso e favorecido pela convergência de interesses entre traficantes e membros das elites africanas foi muito importante para a colonização das Américas e a formação das sociedades escravistas modernas.



Rugendas, *Desembarque de Escravos Negros vindos d' África*, SP, Biblioteca Municipal

Fonte: http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/traf_negreiro.html

Referência: as pinturas feitas por Jean Moritz Rugendas no Brasil, entre 1822 e 1825, foram publicadas pela primeira vez pela editora parisiense Engelmann e Cia, entre 1827 e 1835, com o título *Voyage pittoresque dans le Brésil*. Atualmente, há várias edições brasileiras disponíveis. RUGENDAS, Johann Moritz. Viagem pitoresca através do Brasil. Belo Horizonte-Itatiaia/São Paulo-Edusp, 1979.

Da escravidão indígena à escravidão africana

No século XVI, a colonização da América Portuguesa foi totalmente dependente da escravidão indígena. Apenas no século XVII a escravidão africana se impôs como a principal forma de exploração do trabalho. Como explicar essa mudança?

Fernando Novais considera que o tráfico atlântico se tornou um eixo da acumulação mercantilista europeia, enquanto a escravização de indígenas seria uma atividade pouco controlada pela coroa portuguesa. Assim, os interesses metropolitanos no tráfico teriam sido fundamentais para a substituição da mão de obra indígena pela africana.

Visão diferente é apresentada por Luiz Felipe de Alencastro, que notou a incapacidade de estabelecer regularmente o comércio de escravos indígenas no Brasil (entre outros motivos, pela escassez de capital, dificuldades no transporte terrestre e falta de interesse de grupos mercantis e da coroa portuguesa). A íntima ligação que se estabeleceu entre o Brasil e Angola no século XVII, via tráfico atlântico, tornou a utilização da mão de obra escrava africana muito mais vantajosa e adequada aos interesses de vários grupos que participaram da expansão do Império português no Atlântico. Além dos senhores de engenho brasileiros, dos traficantes e dos colonos em Angola, destacam-se os jesuítas, cujos interesses econômicos e políticos no Brasil e na África os impeliram a justificar a escravização de africanos para assegurar a liberdade dos indígenas.

Stuart Schwartz propôs uma visão mais diversificada para o processo, ainda que enfatizando os interesses econômicos. Para ele, uma combinação de declínio demográfico indígena, mudança nos níveis de oferta e preços dos escravos indígenas e africanos, a percepção, por parte dos senhores, de uma maior produtividade e habilidade dos africanos para realizar tarefas específicas, além da eficiência cada vez maior do tráfico atlântico explicariam a substituição. Entretanto, a mão de obra indígena não deixou de estar presente em várias regiões do Brasil ao longo do período da escravidão africana.



Spix e Martius, *Negociantes Contando Índios*, Viagem pelo Brasil, 3 vols.

Fonte: http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/esc_indigena.html

Referência: Spix e Martius. Viagem pelo Brasil 1817-1820. Belo Horizonte-Itatiaia/São Paulo-Edusp, 1981.

Escavidão moderna e escavidão racial

A escavidão moderna, que se desenvolveu nas Américas a partir do século XVII, era diferente de outras formas de escavidão que existiram no passado ou que ainda existiam em outros continentes. Segundo Robin Blackburn, a escavidão nas Américas esteve ligada à construção dos sistemas coloniais, que tinham um caráter fortemente comercial. A maior parte dos escravos era de africanos ou de seus descendentes. Eram considerados como propriedade, trabalhavam em regimes duríssimos e podiam ser comercializados abertamente. Eram comprados com o principal objetivo de exploração econômica e para a produção de mercadorias.

A escavidão no Velho Mundo era diferente. Os escravos tinham origens étnicas e funções muito variadas, podiam ser gregos, eslavos, egípcios, ingleses e alemães, trabalharem como artesãos, soldados, administradores, tutores ou criados. Havia muitas chances dos filhos dos escravos conseguirem a alforria, ou ao menos melhorarem gradualmente de condição. Na África, a escavidão era determinada pelas necessidades dos grupos de parentesco. Os escravos, em geral, eram soldados ou eram mulheres, muitas vezes concubinas dos líderes das comunidades. A tendência é que os filhos das escravas ficassem livres, sendo incorporados à linhagem do grupo dominante. Tanto na Europa quanto na África a utilização mercantil dos escravos era mais restrita e eles não eram massivamente utilizados para produção de mercadorias.

Nas Américas, a escavidão se revestiu de mais uma característica que a tornava diferente: a instituição passou a ter uma base racial. Com o crescimento do tráfico de africanos, os escravos se tornaram sinônimos de negros. Embora nem todos os negros fossem escravos, a maioria o era, o que serviu para fortalecer a discriminação racial contra os próprios negros e mulatos livres. A cor da pele era um elemento fundamental para identificar a condição do escravo e também para estigmatizar e marcar a inferioridade social. O desenvolvimento da escavidão moderna esteve vinculado com a expansão do capitalismo no mundo atlântico. O estabelecimento do tráfico de escravos e os interesses econômicos dos Impérios coloniais ajudaram a criar sociedades escravistas nas Américas, onde a cor da pele se tornou uma marca fundamental de distinção social.

Bibliografia

- ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo, 1492-1800*. Rio de Janeiro, Record, 2003.
- DAVIS, David Brion. *O problema da escravidão na cultura ocidental*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- FINLEY, Moses. *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Graal, 1991.
- FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico atlântico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (sécs. XVIII e XIX)*. São Paulo, Companhia das Letras, 1997.
- LOVEJOY, Paul E. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- MATTOS, Hebe. "A escravidão moderna nos quadros do Império português: o Antigo Regime em perspectiva atlântica". In: FRAGOSO; BICALHO; GOUVÊA (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001, pp. 141-162.
- MONTEIRO, John M. *Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- THORNTON, John K. *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.
- VAINFAS, Ronaldo. *Ideologia e escravidão: os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro, Companhia Editora Americana, 1975.

Site recomendado

<http://consorcio.bn.br/escravos/index.html> - Projeto Tráfico de Escravos no Brasil da Biblioteca Nacional.

Escravidão e alforria na América Portuguesa

*Gabriel Aladrén**

O estabelecimento e a expansão da escravidão no Brasil acompanharam o movimento de colonização entre os séculos XVI e XVIII. Na medida em que a colônia se desenvolvia economicamente, as formas da escravidão também se alteravam. Nesta aula, serão discutidas algumas características gerais sobre a escravidão na América portuguesa sobre a prática da alforria e a vida dos libertos.

A expansão da escravidão africana

Com o objetivo de compreender o processo de proliferação da escravidão africana na América portuguesa, a historiografia apontou diversos fatores. Caio Prado Júnior, em uma obra pioneira, notou que a colonização portuguesa atendia aos interesses do capital mercantil europeu. Portanto, a economia colonial deveria ser orientada para a exportação de mercadorias, que só poderiam ser produzidas em grande escala com a utilização do trabalho escravo dos africanos. A ênfase na dimensão mercantil da colonização e da escravidão aparece, ainda que com algumas diferenças, nas obras de Celso Furtado e Fernando Novais.

Críticas a essas abordagens apareceram na década de 1970, formuladas por historiadores como Ciro Flamarion Cardoso e Jacob Gorender. Estes autores centravam suas discordâncias na exagerada ênfase dada ao capital mercantil e na visão que privilegiava as orientações externas da economia brasileira. Eles propunham um olhar mais atento para as estruturas internas, explicando o desenvolvimento da escravidão na América portuguesa a partir de uma lógica própria, e não apenas como resultado dos interesses do mercantilismo metropolitano.

Pesquisas posteriores sobre a escravidão, de autores como Stuart Schwartz, Sílvia Lara, Mariza Soares, João Fragoso, Manolo Florentino e Sheila de Castro Faria, apresentam um quadro mais complexo da escravidão colonial. Procurando investigar as estruturas internas da sociedade colonial, esses historiadores mostraram que as relações escravistas eram muito variadas, tanto socialmente, quanto nas diferentes regiões do

*Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense

Brasil. Ao explorarem novos conjuntos documentais do período colonial (tais como inventários, testamentos, contabilidade de fazendas, processos judiciais e registros eclesiais), foi possível entender com mais detalhes o funcionamento dos engenhos de açúcar, a lógica de funcionamento do tráfico atlântico, as formas de controle social sobre os escravos, os ritmos econômicos internos da colônia, as identidades étnicas e as expressões culturais dos afrodescendentes.

Esse conjunto de trabalhos mostrou que os escravos na América colonial portuguesa não eram apenas propriedades de alguns grandes senhores, ou apenas utilizados na produção de mercadorias destinadas à exportação. Havia senhores que eram proprietários de poucos escravos, e o trabalho deles voltava-se para o abastecimento de alimentos que circulavam no mercado

interno colonial. Mesmo nas grandes fazendas escravistas, os cativos podiam trabalhar em diversas atividades e muitos deles tinham acesso a roças de subsistência, onde cultivavam alimentos nos dias santos e feriados. Assim, podiam complementar as exíguas rações oferecidas pelos proprietários.

O trabalho escravo também era muito difundido nas cidades e vilas coloniais. No meio urbano, os escravos tinham uma maior mobilidade espacial, raramente eram controlados por um feitor. Muitos trabalhavam “ao ganho”, isto é, ofereciam seus serviços (que podiam ser simples, como o de carregador, ou qualificados, como os de sapateiro, alfaiate, ourives e carpinteiro) para quem os contratasse. Ao fim do dia, entregavam aos seus senhores uma quantia previamente estabelecida. Se trabalhassem arduamente, poderiam acumular pequenas somas de dinheiro para formar um pecúlio.

Saiba o que era o pecúlio para os escravos

O pecúlio era uma soma em dinheiro que os escravos podiam acumular, a partir de doações, heranças e trabalho próprio, desde que com o consentimento do senhor. Muitos escravos usavam o pecúlio arduamente economizando durante anos para comprar sua alforria.

A escravidão na América portuguesa entre os séculos XVI e XVIII

A produção de açúcar na colônia portuguesa foi iniciada na década de 1530, ao mesmo tempo em que a coroa portuguesa estabelecia as capitânicas hereditárias. Apesar da experiência anterior nas ilhas da Madeira e de São Tomé, a atividade açucareira começou a deslanchar somente em fins do século XVI, principalmente em Pernambuco e na Bahia. No início, a mão de obra empregada nas lavouras e engenhos era quase toda formada por indígenas escravizados. As epidemias e a intensidade da exploração econômica

levaram a uma diminuição acentuada da população indígena no litoral nordestino. Ao mesmo tempo, o tráfico atlântico recebeu um grande impulso, barateando o preço dos escravos africanos e tornando sua importação viável para os senhores de engenho e lavradores de cana. No início do século XVII os africanos tinham substituído os indígenas como a força de trabalho predominante na produção do açúcar.

As guerras contra os holandeses, a concorrência da produção antilhana e a crise econômica europeia de fins do século XVII desestabilizaram a indústria açucareira brasileira. Apesar disso, no século XVIII o açúcar ainda se mantinha como o principal artigo de exportação brasileiro, mesmo após o início da exploração do ouro. A quantidade de africanos traficados cresceu na segunda metade do século XVII e a presença da escravidão passou a dominar as paisagens brasileiras.



Frans Post, *Escravos e Trabalhadores Livres Seguindo em Direção a um Engenho*, Século XVII

Fonte: <http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/top03.html>

Referência: O paisagista Frans Janz Post nasceu na Holanda, em 1612, e esteve no Brasil entre 1837 e 1840. Fez parte da comitiva de Maurício de Nassau que veio ao Brasil, junto com Albert Eckhout e outros naturalistas. LAGO, Bia Corrêa do (Org). Frans Post e o Brasil holandês na coleção do Instituto Ricardo Brennand: catálogo da exposição. Recife, Instituto Ricardo Brennand, 2003. Para maiores informações sobre Frans Post e sua obra ver: GASPAR, Lúcia. Frans Post. Fundação Joaquim Nabuco, Recife, disponível em <http://www.fundaj.gov.br>

A descoberta do ouro em Minas Gerais só fez ampliar este quadro, introduzindo a escravidão em novas regiões do Brasil e diversificando a economia colonial. Durante o século XVIII, uma quantidade ainda maior de africanos foi importada e a mão de obra escrava passou a ser utilizada em uma ampla gama de atividades, que incluía os antigos engenhos de açúcar, as minas de ouro e diamante, a pecuária e a produção de

alimentos. Ao mesmo tempo, cresceu a escravidão urbana, tanto nas antigas cidades de Salvador, Recife e Rio de Janeiro, quanto nas novas vilas criadas com o surto minerador. A partir de 1780, em resposta a uma série de modificações econômicas e políticas no mundo atlântico (a Revolução do Haiti, que desestabilizou a economia açucareira da ilha, as hostilidades entre a França e a Inglaterra e a intensificação da demanda europeia por produtos agrícolas em razão da Revolução Industrial) a colônia portuguesa viveu um “renascimento agrícola”.

O açúcar e o fumo recuperaram antigos níveis de produção em Pernambuco e na Bahia, a produção de açúcar se expandiu nos Campos dos Goitacazes e em São Paulo, o algodão passou a ser produzido em larga escala no Maranhão e em outras regiões do Nordeste. A produção de alimentos para o mercado interno também se fortaleceu, com o trigo e o charque no Rio Grande do Sul e os produtos pecuários e agrícolas (milho, arroz, feijão e mandioca) em São Paulo e Minas Gerais. Em todas essas atividades era utilizada a mão de obra escrava.



Carlos Julião, Dama em liteira carregada por escravos e suas acompanhantes apesar dos trajes de época serem luxuosos, os escravos andavam descalços, 1785

Fonte: <http://www.multirio.rj.gov.br/historia/modulo01/top08.html>

Referência: o pintor italiano Carlos Julião chegou ao Brasil no final do século XVIII e se notabilizou, posteriormente, por suas telas nas quais registrou paisagens, tipos e costumes do período da mineração no país. JULIÃO, Carlos. Riscos iluminados de figurinhos de brancos e negros dos uzos do Rio de Janeiro e Serro do Frio. Rio de Janeiro, Ministério de Educação e Cultura, 1960.

Alforria e hierarquias de cor

A população em fins do período colonial era bastante diversificada. Aproximadamente 38% era constituída de escravos, 28% de negros e mulatos livres, 28% de brancos e 6% de indígenas. Os escravos podiam ser africanos ou crioulos (assim eram chamados aqueles que nasciam no Brasil) e os homens livres eram divididos entre brancos, pretos e pardos (conforme as designações da época), além dos índios.

Os negros e mulatos livres correspondiam a uma parcela muito importante da população. Ela começou a crescer desde o século XVII, principalmente por causa dos índices de alforria relativamente altos. Apesar da maior parte dos escravos ter poucas probabilidades de conseguir sua liberdade, a alforria foi mais comum no Brasil do que em outras regiões escravistas, como no Caribe inglês e francês ou nos Estados Unidos.

Saiba mais sobre a alforria no Brasil

A alforria, também chamada de manumissão, era uma forma legal de libertação dos escravos. Normalmente era concedida pelos senhores por meio de cartas de alforria, que muitas vezes eram registradas pelos ex-escravos em cartório, para assegurar sua liberdade. A alforria também podia ser concedida em testamento ou no ato do batismo. De qualquer maneira, até a Lei do Vinte Livre de 1871, alforriar um escravo era uma prerrogativa exclusiva do senhor.



Jean Baptiste Debret. Negras forras vivendo de seu trabalho

Fonte <http://www.terrabrasileira.net/folclore/origens/africana/alforria.htm>

Referência: DEBRET, Jean Baptiste. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. São Paulo, Livraria Martins, 1940.

Os escravos que tinham maiores chances de receber a alforria eram os crioulos, as mulheres e os pardos. Os homens nascidos na África, portanto, eram os menos beneficiados. A população negra e mulata livre cresceu ao longo dos séculos XVIII e XIX, pela incorporação de mais escravos alforriados, mas principalmente pela reprodução natural.

Carta de alforria registrada na cidade de Porto Alegre, no ano de 1829. A senhora Raquel Faustina de Meneses está libertando seu escravo crioulo de nome Antonio.

Pedido de humma Carta de Liberdade dado por Raquel Faustina de Meneses a sua Escravo de nome dize Criollo de nome Antonio como abaixo se declara

Digo eu abaixo assignado Raquel Faustina de Meneses que em retribuição ao amor respeito e fidelidade com que me tem servido o Criollo Antonio lhe dou sua inteira liberdade para que a gora como que assim foy nascido em o Paes de que e por não saber ler nem escrever pedi a Simão Martins de Meneses que está por minha foysoe e como Testemunha assignasse assignando me com humma Cruz signal de uso e na presença do Testemunhas José Joaquim Rodrigues Portugal José Francisco de Carmo Chazgui ados desascis de Marco de mil osto centos e vinte nove E havendo humma Cruz entre o nome de Raquel Faustina de Meneses = Como Testemunhas que se arrogor da sobra ditto Simão Martins de Meneses = Como Testemunhas José Joaquim Rodrigues Portugal = José Francisco de Carmo = E não se conhece mais Causa alguma em dita Carta de Liberdade que qui bem e fielmente se copiou de proprio no qui me reporto e com o seu theor est. confiz subscrisi e assignei nesta Cidade de Porto Alegre aos dez dias do mes de Abril de mil osto centos e vinte nove Em Manoel Duarte Ribeiro

Confiz e assignei em
Manoel Duarte Ribeiro

Fonte: Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul (APERS). Digitalizada por Gabriel Aladrén

Inicialmente, a classificação hierárquica da população contemplava as categorias de escravos (também chamados de negros), de brancos (necessariamente livres) e de índios. Os escravos que recebiam a alforria eram chamados de pretos forros ou libertos. No entanto, assim que a população de negros e mulatos nascidos livres começou a aumentar, essa classificação hierárquica se tornou problemática. Como diferenciar o liberto (ex-escravo) do negro ou mulato já nascido livre?

Essa questão era importante, pois o Brasil colonial, por estar inserido no conjunto mais amplo do Império português, refletia algumas características das hierarquias sociais do Antigo Regime, no qual a ascendência era um requisito básico de distinção. Nascer escravo, conforme esses critérios era muito diferente de nascer livre, ainda que a cor da pele fosse a mesma. Segundo Hebe Mattos, a solução encontrada foi a criação da categoria “pardo” que indicava aqueles indivíduos que, fossem negros ou mulatos, já nasciam livres, mas tinham ancestrais escravos. Assim, respeitavam-se critérios cujas

origens remontavam ao Antigo Regime português (como o defeito mecânico e a mancha de sangue) e ao mesmo tempo mantinha-se a discriminação por cor (fundamental para as hierarquias de uma sociedade escravista moderna). Com essas características, o termo pardo começou a ter um uso generalizado à medida que a população negra e mulata livre crescia nos séculos XVIII e também XIX.

Curiosidade

No Antigo Regime português, o defeito mecânico estigmatizava as pessoas que trabalhavam com as mãos, como os sapateiros, alfaiates, carregadores, marceneiros, lavradores etc. Seus descendentes também ficavam marcados, e eram impedidos de receber privilégios e ocupar determinados cargos. A mancha de sangue seguia a mesma lógica, e restringia os indivíduos de “sangue impuro”, descendentes de judeus, mouros, ciganos e indígenas. No início do século XVII, os negros e mulatos foram incluídos entre as “raças infectas”.

O desenvolvimento econômico da colônia portuguesa dependeu profundamente da escravidão negra. A lavoura de exportação, a mineração, a produção de alimentos e as mais diversas atividades urbanas eram realizadas por escravos. A disseminação da escravidão na sociedade brasileira marcou as hierarquias e as classificações sociorraciais. A divisão básica que polarizava os homens brancos livres, de um lado, e os escravos africanos e afro-descendentes, de outro, se tornou mais complexa com o aumento da população alforriada e negra e mulata livre ao longo dos séculos XVIII e XIX, depois da Independência do Brasil (1822).

Atividade de reflexão 1 (10 pontos)

A partir do que você aprendeu nesta semana, explique brevemente o surgimento da escravidão moderna e a sua importância para a colonização do Brasil?

Bibliografia

- ALADRÉN, Gabriel. *Liberdades negras nas paragens do sul: alforria e inserção social de libertos em Porto Alegre (1800-1835)*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 2009.
- ALDEN, Dauril. "O período final do Brasil Colônia, 1750-1808". In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. Volume II. São Paulo, Edusp, 2004, pp. 527-592.
- BOXER, Charles R. *Relações raciais no império português, 1415-1825*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Agricultura, escravidão e capitalismo*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- FLORENTINO, Manolo e FRAGOSO, João. *O arcaísmo como projeto: mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil em uma economia colonial tardia. Rio de Janeiro, c.1790-c.1840*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- GORENDER, Jacob. *O escravismo colonial*. 4. ed. São Paulo, Editora Ática, 1985 [1978].
- KLEIN, Herbert S. *A escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- LARA, Sílvia H. *Campos da violência: escravos e senhores na Capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- NOVAIS, Fernando. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial*. São Paulo: Hucitec, 1979.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo, Brasiliense, 1942.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. *Escravos e libertos no Brasil colonial*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1550-1835*. São Paulo, Companhia das Letras, 1988.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.
- VIANA, Larissa. *O idioma da mestiçagem: as irmandades de pardos na América portuguesa*. Campinas, Editora da Unicamp, 2007.

Quilombos, revoltas e fugas

*Matheus Serva Pereira**

Durante muito tempo, a historiografia sobre a escravidão no Brasil entendeu esta instituição como um sistema rígido e composto por oposições, no qual o escravo aparecia como vítima absoluta ou como herói épico da rebeldia. Atualmente, a historiografia produzida sobre o tema busca enfatizar a ideia de que os escravos não foram vítimas nem heróis o tempo todo e que se situavam - em sua maioria e na maior parte do tempo - em uma zona de interseção entre estes dois pólos.

Os historiadores João José Reis e Eduardo Silva, em um texto clássico sobre o assunto, em 1988, colocaram em relevo a ação cotidiana dos que permaneceram sob a escravidão e problematizam as imagens polarizadas de Zumbi (revoltoso, líder quilombola) e de Pai João (o escravo passivo, cordato, pachola) como as únicas formas de resistência à escravidão. Entre Zumbi e Pai João havia muitas combinações e possibilidades de luta contra a escravidão, como a busca da alforria, da vida familiar e da roça alimentar complementar, da autonomia religiosa e da festa.

Nesta aula, trataremos dos momentos de tensão aberta e declarada entre senhores e escravos, ou seja, quando os últimos optaram por formas de resistência como fugas, revoltas e/ou a formação de quilombos.

Para saber mais

A propósito das novas abordagens sobre as diferentes formas que a resistência escrava assumiu, consulte o artigo Outras histórias de Pai João. Conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950, da historiadora Martha Abreu, disponível em: http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_11_outras.PDF

Quilombos, revoltas e fugas

Um dos recursos mais radicais de luta contra a escravidão, do século XVI e XIX, era a fuga do cativeiro. Entretanto, as ações de ruptura e conflito podiam alternar-se ou

* Doutorando História Social da África - UNICAMP

combinar-se com estratégias de negociação e conciliação. A avaliação dos momentos mais propícios para uma ou outra estratégia variou em função do momento, do local e das circunstâncias. De maneira geral, é possível apreender que fugas, quilombos e revoltas ocorriam com mais frequência quando os escravos percebiam que os senhores estavam divididos ou quando determinados parâmetros gerais conquistados pelos cativos, que podiam tornar a escravidão mais tolerável aos escravizados em contextos específicos, eram quebrados pelos senhores.

O ato de o escravo fugir poderia ter diferentes significados de acordo com o objetivo do fugitivo, sobretudo na sociedade escravista brasileira, na qual a identificação do *status* do indivíduo estava pautada nas relações que ele criava e/ou estava inserido. Assim, alguns escravos fugiam e procuravam afastar-se ao máximo do local de residência e de trabalho, proclamando-se livres ou libertos, e oferecendo seus serviços em troca de pagamentos. Existiam também as chamadas *fugas-reivindicatórias*, que podiam corresponder, em termos atuais, a uma espécie de greve. Com elas o escravo buscava pressionar seu senhor a ouvir suas queixas e considerar suas reivindicações. Junto com essas escapadas, existiam empreendimentos mais desafiantes e radicais, chamados de *fugas-rompimento* e, que, muitas vezes, desembocaram em verdadeiras insurreições e revoltas. Afinal, fugir para a liberdade nunca foi tarefa fácil, pois o grande desafio para que a fuga desse certo não estava na simples passagem pela porteira de uma fazenda em particular, mas sim em transpor o grande obstáculo que era o de escapar da sociedade escravista.

Por dentro da história

Era comum encontrar nos jornais do século XIX notícias como essa:

“Muita atenção das autoridades

Fugiram da cidade de Limeira no dia 17 os seguintes escravos:

1. João Pernambuco – fula, baixo, 25 anos mais ou menos...
2. Athanísio – preto, 22 anos, corpo fino...
3. Caetano – preto, alto, barbado...
4. Pedro (velho) – preto, baixo, cabelos já brancos...
5. Faustino – preto, alto, 30 anos mais ou menos...
6. Francisco – preto, bem alto, 30 anos mais ou menos...
7. Pedro (moço) – 22 anos mais ou menos, sem barba...

Estes escravos tentaram contra a vida de seu senhor e descarregaram um tiro ferindo-o gravemente. Fugiram levando 3 armas de fogo, e objetos da fazenda – Limeira. Antonio Mariano da Silva Godinho.”

(A Província de São Paulo, 28 de fevereiro de 1879)

Fonte: SCHWARCZ, Lilia Moritz. Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. Círculo do livro, São Paulo, 1987. p. 132–133.

Em geral, fugas e revoltas ocorriam devido à quebra de compromissos e acordos anteriormente acertados. Eram acordos informais que variaram em função da localização geográfica e ao longo do tempo, e que permitiam a construção, entre os escravos, de noções específicas do que seria um cativo aceitável. O uso de castigos corporais de maneira excessiva poderia ser um desencadeador da revolta, mas nem sempre foi o fator determinante. Outra situação que poderia desencadear fugas e revoltas era quando o senhor se recusava a conceder alforria a um escravo que possuísse meios para comprar a liberdade. Em outros casos, quando os costumes e conquistas do dia a dia dos escravos - como o tempo disponível para o trabalho em suas parcelas de terra, para o batuque, o lazer ou obrigações do santo - eram ameaçados, poderiam surgir reações coletivas. A quebra de padrões pré-estabelecidos frequentemente levou alguns grupos à opção pela revolta declarada.

Havia também diferenças no uso da resistência aberta entre escravos mais antigos e os recém chegados em uma região ou fazenda. Africanos recém-chegados envolveram-se mais em revoltas e fugas do que os escravos crioulos (denominavam-se assim os filhos de escravos africanos nascidos no Brasil). O trauma vivido por um escravo africano recém-chegado - arrancado de sua terra e estrangeiro no novo local de chegada - tornava muito mais difícil suas possibilidades de conquista da liberdade por uma via de negociação. Evidente que esses escravos africanos criavam laços de solidariedade entre si que amenizavam o cativeiro e, que, poderiam até levá-los à liberdade. Entretanto, o escravo crioulo, por não ter passado pelo trauma da captura na África e do navio negreiro, por já conhecer as regras e os costumes da sociedade escravista e por possuir domínio da língua, tinha mais recursos e possibilidades de ação na sociedade escravista.

O agrupamento de escravos fujidos era chamado de *quilombo* e podia ser composto por um número muito diverso de moradores, chegando alguns a possuírem milhares, como foi o caso do famoso quilombo dos Palmares no século XVII.

Dica

Veja o desenho feito pelo holandês Gaspar Barleaus de um aspecto do Quilombo dos Palmares e conheça um pouco mais sobre a diversidade dos quilombos no Brasil a partir do texto "Ameaça negra", do historiador João José Reis, disponível em

<http://www.revistadehistoria.com.br/v2/home/?go=detalhe&id=1296>

Ao longo de todo o período de vigência da escravidão no Brasil (1530 a 1888), existiram diferentes tipos de quilombos. Porém, até o século XVIII, os agrupamentos de escravos fugidos recebiam a designação de *mocambos* – esconderijos, em língua ambundo (língua da região de Angola). O termo quilombo, que significa fortaleza ou acampamento militar, nas línguas dos povos bantos, só passou a ser utilizado a partir do século XVIII, e é possível que essa mudança de nomenclatura esteja diretamente vinculada à experiência de Palmares, devido à sua magnitude e às dificuldades enfrentadas pelo Estado português em destruí-lo.

O exemplo de Palmares é emblemático, pois foi o maior quilombo de que se tem notícia no período colonial. Com períodos intermitentes de paz e lutas, foi também o que durou mais tempo, existindo entre os anos de 1605-1606 até 1694. Porém, como demonstra o historiador Flávio Gomes, se muitos quilombos tiveram domínio efetivo sobre determinado território e formaram sociedades quase autônomas, não eram completamente isolados e necessariamente estabeleciam relações variadas com o mundo dos livres, dependendo do período e das circunstâncias. Além disso, muitos quilombos situavam-se nas proximidades de regiões urbanizadas e com maior concentração demográfica. Mesmo sofrendo constante perseguição, alguns desses quilombos, como os existentes em Minas Gerais e na Baixada Fluminense (RJ), abasteciam de alimentos e de outros gêneros - como a lenha - as cidades mais próximas, propiciando esconderijo para indivíduos descontentes ou perseguidos na sociedade escravista, tais como escravos, libertos, pobres, índios, indivíduos acossados pela polícia, etc.

Outros quilombos desempenharam ainda um papel importante na ocupação do território que hoje conhecemos como Brasil. Estes se estabeleciam em áreas mais afastadas da administração portuguesa ou imperial, como as regiões de Mato Grosso e de Goiás, e suas relações de conflito e de negociação com autoridades e representantes da sociedade escravista terminaram por contribuir para a ocupação efetiva de territórios que, de outra maneira, permaneceriam desabitados, sob o domínio indígena ou espanhol.

Nos últimos anos da escravidão no Brasil, no período das campanhas pela Abolição, na década de 1880, há registros de outro tipo de quilombo, conhecido como *quilombo abolicionista*. Diferentemente dos descritos anteriormente, muitas vezes marcados pela política do esconderijo e do segredo, os quilombos abolicionistas tinham suas lideranças bem conhecidas e articuladas politicamente. As autoridades e os fazendeiros, que se sentiam prejudicados por esses quilombos, tentaram combatê-los, mas, em função dos contatos que os quilombolas construíram com pessoas importantes da época, como líderes abolicionistas, comerciantes e políticos simpáticos à causa da abolição, a missão era quase impossível. O quilombo de Jabaquara, em Santos, é um bom exemplo dessa nova forma de organização quilombola. Estava localizado em terras cedidas por

um abolicionista da elite santista, relativamente perto da estação final de bonde da cidade e tinha sua casa erguida com o dinheiro recolhido entre os comerciantes abolicionistas. Quintino de Lacerda, o líder desse quilombo, era um negro carregador de café que atuava como intermediário entre os quilombolas e diversos setores da cidade.

Por dentro da história

Silva Jardim nos ajuda imaginar como era o quilombo de Jabaquara e seu líder:

“Uma tarde jantamos em casa de Quintino de Lacerda, que lhes apresentou, como um preto inteligente e honrado, no quilombo do Jabaquara, que os convidou a visitar comigo. Vamos por aqui, caminho da Villa Mathias; há bond. Depois, seguiremos a pé, por este trilho. Aqui já se não ouve o ruído da cidade. Agora vejam esta série de casinhas, ligadas entre si, num grande barracão, precedidas de um armazém, que serve de fornecimento a todos. Em frente o terreiro, o pátio comum, e em uma banda um caramanchão, para o descanso geral, e para a festa. Deste lado a planície, que olha a terra, deixando a margem o mar, que murmura ao longe; nesta planície estão as terras aforadas onde os pretos trabalham; deste lado à montanha, enorme, que defende o quilombo contra a cidade, no caso de ataque: um só carreiro, dificilmente transitável e sempre vigiado pelos espias do chefe, podia servir de comunicação. Vejam ali, naquela encosta, uma única habitação anterior ao quilombo, e a ele cavalaria; casa de campo de um abolicionista, palmeiras em derredor, dando ares daquele quilombo Leblon, do Seixas, no Rio de Janeiro, que avista do alto o mar, quebrando-se na praia, na Copacabana, e donde vieram flores a Princesa no dia 13 de maio”.

Fonte: Jardim, Silva. Memórias e viagens I: campanha de um propagandista (1887 – 1890). Typ. da Companhia Nacional Editora. 1891. Lisboa. p.86-87.

Nos mesmos moldes, como escreveu Silva Jardim no texto acima, foi também organizado na cidade do Rio de Janeiro o Quilombo do Leblon, que contou com a colaboração, entre outros, de um dos mais importantes intelectuais negros e abolicionistas do período: José do Patrocínio.

Os quilombos abolicionistas, que podem ter sido organizados próximos a outras cidades importantes, fizeram parte de um momento político crucial da luta pela Abolição, realizada em 1888. No final da década de 1880, através de fugas em massa das fazendas de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia e outros estados

do Brasil, os escravos desautorizavam a dominação senhorial e impunham urgência ao projeto abolicionista. O surgimento dos quilombos abolicionistas indicava que a escravidão, como instituição, estava perdendo sua legitimidade. O sistema escravista passou a ser questionado no Parlamento, nas senzalas, nos comícios, nas ruas, nos jornais e até mesmo nas casas de espetáculo. A escravidão ruía também e, principalmente, nas grandes fazendas, em especial nas de café do sudeste, onde os senhores não conseguiam mais conter a autonomia e o desejo de liberdade de seus cativos.

A valorização da resistência escrava pela historiografia, para além de uma perspectiva polarizada entre “Zumbi” e “Pai João” tem motivado investigações históricas que cada vez mais apontam para a variedade de estratégias acionadas pelos escravos – envolvendo, inclusive, a população livre - para criarem e manterem espaços de autonomia e organizarem a luta pela liberdade.

Atividade de reflexão (fórum)

Passados mais de cem anos da abolição (1888) e depois de diferentes movimentos da população afro-brasileira pela luta contra a discriminação racial, a ideia de quilombo foi retomada. Leia o texto <http://www.historia.uff.br/culturaspoliticas/files/hebe1.pdf>, visite o site <http://www.cpsp.org.br/comunidades/index.html> e reflita sobre o fenômeno do quilombo moderno.

Bibliografia

- GOMES, Flávio. *História de quilombolas*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1993.
- _____. & Reis, João José. *Liberdade por um fio. História dos Quilombolas no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.
- MACHADO, Maria Helena. *O plano e o pânico. Os movimentos sociais na década da abolição*. Rio de Janeiro / São Paulo: EDUFRJ / Edusp. 1994.
- REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil. A história do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras. 2005.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro. Jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. Círculo do livro, São Paulo: 1987.
- SCHWARTZ, Stuart. *Segredos internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.
- SILVA, Eduardo. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura. Uma investigação de história cultural*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Sites recomendados

<http://www.koinonia.org.br/oq> - Site dedicado à coleta, organização e análise de informações sobre comunidades negras rurais e quilombolas.

<http://www.quilombo.org.br/> - Site do Projeto Manejo dos Territórios Quilombolas, desenvolvido pela Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO) – Pará -, em parceria com a Comissão Pró-Índio de São Paulo.

<http://www.cpisp.org.br/comunidades/index.html> - Parte do site da Comissão Pró-Índio de São Paulo é dedicado às comunidades quilombolas. Possui informações sobre a legislação atual sobre quilombos, ações judiciais, processos de titulação de terras quilombolas e um mapa do Brasil, com a localização das comunidades quilombolas existentes atualmente.

Irmandades, festas e sociabilidade negra no Brasil escravista

*Larissa Viana**

A participação de escravos e negros livres nos cultos católicos sempre foi motivo de debate no campo da História e das Ciências Sociais. Visões clássicas sobre o tema, como aquela proposta pelo médico e etnologista baiano Nina Rodrigues, ainda em fins do século XIX, apontavam na direção da “ilusão da catequese”. Ilusão, pois admitia-se que os africanos abraçavam o catolicismo de modo apenas superficial, enquanto os chamados crioulos e mestiços herdavam uma postura semelhante, fundindo as crenças africanas ao catolicismo.

Atualmente, novas interpretações sobre a vida religiosa dos negros nos permitem refinar antigos conceitos. A ideia de “catolicismo africano”, divulgada no Brasil através dos trabalhos pioneiros de Mary Karasch e John Thornton, entre outros, é uma referência importante para este debate. Ora, todo um conjunto de práticas, saberes e memórias religiosas atravessaram o Atlântico, e aqui eram revividas e modificadas de acordo com as condições próprias do cativo. Muitas pessoas que compartilhavam tais memórias eram atraídas também por rituais e modos de vida religiosa cristãos, o que não significa que os vivenciavam apenas de forma ilusória.

Conhecer um pouco da história das irmandades e das festas religiosas negras - proposta desta aula - é uma boa maneira de pensar sobre a relação entre os negros e o catolicismo sob uma perspectiva renovada. Lembrando as palavras do historiador João José Reis as irmandades podem ter sido idealizadas pelos brancos como um mecanismo de domesticação do espírito africano. No entanto, através da africanização da religião dos senhores, os negros transformaram esses espaços em instrumentos de identidade, solidariedade e coesão grupal, fundamentais diante da desagregação causada pela experiência da escravidão.

*Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense

As irmandades negras no tempo da escravidão

As irmandades eram associações religiosas que permitiam a agregação dos negros de modo relativamente autônomo, em torno da devoção a um santo católico em particular. Espalhadas por diversas áreas do Brasil escravista desde o século XVII, tais associações destacavam-se como locais de solidariedade e ajuda mútua para seus integrantes. Os membros das irmandades “homens e mulheres; libertos e cativos; africanos, crioulos e mestiços” ali ingressavam após pagar uma quantia de entrada, e contribuía com taxas anuais empregadas nos muitos serviços prestados aos irmãos: assistência aos doentes, sepultamentos e funerais, festejos para os santos de devoção, e, eventualmente, ajuda para a compra da alforria de irmãos cativos. Os recursos eram geridos pelo juiz da irmandade, que a dirigia junto ao escrivão e ao tesoureiro (os cargos principais), e também junto a outros membros eleitos que cuidavam da organização das festas, da coleta de esmolas e da administração das capelas e dos cultos.

Muitas das irmandades de negros e pardos possuíam capelas próprias, extremamente valorizadas pela possibilidade de maior autonomia e independência no cotidiano da associação. Quando uma irmandade não tinha recursos suficientes para adquirir um terreno e construir uma capela, a saída era ocupar os altares laterais das igrejas já estabelecidas. Assim, se tomamos como exemplo a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos do Rio de Janeiro, vamos notar que outras congregações pequenas, devotadas a diferentes santos, lá sobreviviam com dificuldade e sujeitavam-se a conflitos frequentes com seus hospedeiros.

Os conflitos podiam ser motivados por diversas questões: pequenos furtos, imagens de santos quebradas, falsificações nos livros ou disputas por sepulturas. Embora aparentemente corriqueiras, tais disputas podiam ser o sinal de conflitos étnicos mais profundos entre os membros de diferentes irmandades. Afinal, a maioria das irmandades de negros e pardos se organizava em torno de certas distinções, baseadas em critérios de origem (africanos e crioulos), cor e etnia. Nas irmandades, assim como em outros espaços da sociedade escravista, evidenciava-se que o “campo negro” nem sempre estava unido em torno dos mesmos ideais. Compreender esta particularidade, aliás, é um requisito importante para considerarmos a sociedade escravista em sua complexidade.

Para saber mais

“Lá vem meu parente...” Esta expressão, de acordo com o viajante norte-americano Daniel Kidder (que esteve no Brasil em 1837), foi ouvida durante uma procissão a que ele assistia no Rio de Janeiro: “Nenhuma outra classe se entregava com maior devotamento [às] demonstrações religiosas que os negros, particularmente lisonjeados com o aparecimento, de vez em quando, de um santo de cor ou de uma Nossa Senhora preta. Lá vem o meu parente, exclamou certa vez um negro velho que se achava perto de nós quando viu surgir em meio à procissão a imagem de um santo de cabelo encarapinhado e lábios grossos; e, no seu transporte de alegria, o velho exprimiu exatamente os sentimentos visados com tais expedientes”.

Para saber mais sobre os santos negros cultuados no Brasil escravista, consulte o ótimo texto de Anderson de Oliveira, disponível em http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia35_pp237_262_Anderson.pdf

As festas negras: controle, autonomia e identidades

As irmandades negras, inegavelmente, foram responsáveis por boa parte do investimento na festa devocional ao longo de todo o período escravista (1530 – 1888). Dentro e fora das irmandades, aliás, a defesa da autonomia festiva foi uma das marcas da formação e consolidação das comunidades negras no Brasil escravista. Sob o ponto de vista das autoridades governamentais, religiosas e dos senhores, as festas negras foram muitas vezes descritas como “folias”, “batuques”, “vozerias” ou “tocatas de pretos”. Estes termos se sucediam nos debates políticos e na imprensa do século XIX para qualificar as diferentes manifestações festivas dos africanos e seus descendentes. Alguns senhores enxergavam as festas negras como momentos propícios para a organização de revoltas, de modo que as temiam e buscavam regulá-las de perto; outros senhores compartilhavam opinião diferente, pensando que a festa negra era um momento de quebra momentânea na dura rotina do cativo, devendo por isso mesmo ser tolerada, até mesmo como recurso para evitar rebeliões.

Seriam as festas negras capazes de resistir às investidas motivadas pela prevenção das rebeliões escravas? Ou às investidas em nome dos ideais de civilização, tantas vezes registrados pela elite senhorial para combater os supostos “costumes selvagens” e as “indecências” presentes nas festas negras? Para refletir sobre estas questões, podemos acompanhar alguns traços de uma festa negra bem conhecida e presente ainda hoje em muitas cidades brasileiras: as Congadas.

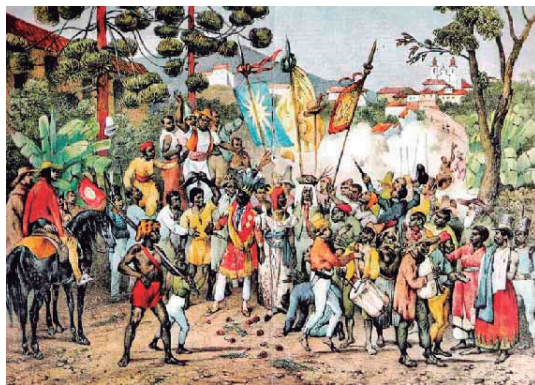
A difusão da Congada desde o período colonial nos permite abordá-la como uma

das grandes festas devocionais negras no contexto do Brasil Império (1822 – 1889). O que significaria, naquela época, a eleição de um Rei e uma Rainha do Congo, denominação pela qual vieram a ser geralmente conhecidos os eleitos para as côrtes festivas negras? Considerando especificamente o contexto mineiro, observamos que os “reinados” foram autorizados pelas leis municipais da região em 1823, desde que realizados durante o dia, visando a preservação do “sossego público” e a “decência do serviço de Deus”, que eram as alegações comumente invocadas quando se tratava da polícia das festas.

A estrutura destas celebrações no século XIX tinha início com a eleição anual de um rei, uma rainha e uma corte festiva nas irmandades de Nossa Senhora do Rosário. Após eleita e coroada pelo sacerdote na ocasião da festa principal da irmandade, a corte festiva seguia para o espaço público realizando desfiles, cantos e danças dramáticas, nos quais eram geralmente apresentados enredos relativos à conversão do Reino do Congo ao cristianismo (memória que nos remete à expansão portuguesa na África Central no fim do século XV).

As “Congadas” figuravam nos livros de despesas das irmandades e apareciam nas descrições de viajantes estrangeiros, permitindo-nos supor que assim eram conhecidas tais festividades pelo público que as assistia e frequentava. O Conde de Castelleau - naturalista que chegou ao Brasil em 1843 para chefiar uma expedição francesa destinada a estudar a Bacia do Amazonas - testemunhou uma Congada durante sua passagem pela cidade de Sabará. Assistindo ao cortejo através da janela da casa do Barão de Sabará, o francês descreveu-o como um “singular espetáculo”, pontuado por “balbúrdia” e “extravagância”.

Por vezes, entretanto, os preconceitos que pontuavam as observações dos estrangeiros de passagem nos deixam entrever detalhes significativos, cuja importância certamente lhes escapava. No caso da cena descrita pelo naturalista francês, fica evidente que o cortejo desfilava à noite (“A escuridão acabou por encobrir estes personagens, que não poderiam querer mais do que nela se confundir”, dizia Castelleau), apesar da determinação presente nas leis municipais prevendo que os reinados se realizassem durante o dia, visando resguardar assim o pretendido caráter de “decência” da festa. Ao percorrer a cidade de Sabará naquela noite de 1843, o reinado festivo certamente precisou negociar concessões com os poderosos locais. Sem dúvida, os negros ali presentes insistiam em ampliar o espaço, a duração e as formas de sua festa, com abundância de dança, música, comida e bebidas. Assim desafiavam, ainda que momentaneamente, o sossego e a decência exigidos pela ordem pública do Império.



A imagem acima foi produzida pelo artista germânico Rugendas – que esteve no Brasil entre 1822 e 1825 –, e registra na festa de Nossa Senhora do Rosário em Minas Gerais, uma congada. Observe que ao centro estão os reis negros coroados, saudados de joelhos por um dos membros do cortejo festivo. Para uma bela análise desta imagem, representativa da ideia de uma comunidade negra cristianizada, veja o texto de R. Slenes, “As provações de um Abrão africano...”, *Revista de História da Arte e Arqueologia*, n° 2, 1995/6, pp. 271-294.

Referência da imagem: RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Belo Horizonte-Itatiaia/São Paulo-Edusp, 1979.

Marina de Mello e Souza, autora de importante trabalho sobre estas festas no Brasil escravista, afirma que as congadas foram palcos para a reconstrução de identidades africanas na diáspora. Entretanto, notou que as côrtes festivas reuniam elementos de variadas origens, tornando-se “produtos culturais mestiços” ou “crioulos”, como alguns autores gostam de nomear para as áreas da diáspora africana do Caribe. De fato, antropólogos e historiadores têm fornecido novos e férteis caminhos para pensarmos em intensas trocas culturais entre europeus, africanos e americanos nas terras do novo mundo, criando um espaço de intercâmbios chamado de “Atlântico negro”. Em meio a trocas e circulações culturais construam-se identidades africanas e identidades negras.

Para saber mais

Veja no site Comissão Pró-Índio de São Paulo há uma boa apresentação sobre a comunidade dos Arturos, de Contagem, que organiza uma das mais importantes festas negras mineiras na atualidade, a Congada dos Arturos. Visite esta página para saber mais detalhes da festa nos dias de hoje. http://www.cpis.org.br/comunidades/html/i_brasil_mg.html

A impressionante longevidade das congadas, e os novos sentidos e identidades reivindicadas pelas comunidades envolvidas nestas manifestações em nossos dias, fa-

zem pensar nos desdobramentos e adaptações das festas negras desde os tempos da escravidão. É importante lembrar, para concluir, que parte significativa dos registros sobre estas festas - já no século XX - nos chegou através das descrições de folcloristas atentos aos folguedos populares. Para diferentes folcloristas brasileiros do século XX, o movimento folclórico devia dedicar especial atenção aos folguedos, pois se tratava da urgência em registrar algo que poderia desaparecer ou perder as características mais espontâneas. Muitos deles previram o desaparecimento das expressões culturais mais identificadas com tradições africanas e apostaram no que entendiam como mestiçagem cultural, uma marca registrada de uma sonhada identidade brasileira. Contrariando as previsões dos folcloristas, as festas negras não desapareceram, e suas formas dinâmicas revestem-se, ainda hoje, de novos conteúdos de resistência política, étnica e comunitária, tal como ocorrera com as festas negras de outros tempos. O jongo no sudeste, o samba de roda no recôncavo da Bahia e o maracatu em Recife, além das congadas, são exemplos de expressões culturais dos antigos escravos que se transformam hoje em patrimônio imaterial e bandeira de luta por direitos e pela igualdade racial.

Dica

Para saber mais sobre o jongo no sudeste, o samba de roda baiano e o patrimônio imaterial brasileiro, visite os sites indicados abaixo:

www.historia.uff.br/jongos

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=12456&retorno=pagonalphan>

Atividade de reflexão 2 (10 pontos)

O termo parente, nos tempos da escravidão, tinha usos talvez mais amplos do que em nossos dias. Nas irmandades, por exemplo, parente podia ser uma forma de referir-se ao conjunto dos irmãos, indicando a existência de laços de parentesco rituais. Com tais laços, africanos, crioulos e libertos ampliavam suas relações pessoais, construindo maiores possibilidades de contar com apoio e solidariedade em momentos difíceis de suas vidas. Com esta informação, releia o box “Para saber mais” e reflita sobre os possíveis significados da frase ouvida por Daniel Kidder durante uma procissão ocorrida no Rio de Janeiro, quando um negro disse “Lá vai meu parente” ao avistar um santo negro no cortejo religioso.

Bibliografia

ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas e populares no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.

_____. VIANA, Larissa Moreira. Festas, cultura e política no Império do Brasil. In: GRIMBERG, Keila; SALLES, Ricardo. (Org.). *O Brasil Imperial, (1870-1890)*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2009.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

REIS, João José. "Identidade e diversidade étnicas nas irmandades negras no tempo da escravidão", *Tempo*, vol. 2, n.3, 1997. (disponível na internet)

SOARES, Mariza Carvalho. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000.

SOUZA, Marina Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2002.

Sites indicados

<http://hitchcock.itc.virginia.edu/Slavery/index.php>: oferece uma coleção de imagens sobre a vida dos escravos nas Américas; com temas variados, inclui imagens sobre religião, festas e danças negras.

<http://www.irmandadedoshomenspretos.org.br> : apresenta diversos aspectos da história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos homens pretos, do passado colonial aos dias de hoje, com destaque para o envolvimento da irmandade nas lutas pela abolição da escravidão.

Filme sugerido

Jongos, Calangos e Folias, Hebe Mattos e Martha Abreu, 2008

A família escrava: possibilidades e experiências

Camila Marques*

Até a década de 1980, em função do desequilíbrio por sexo entre os cativos (comprava-se muito mais homens que mulheres) e da ausência formal de direitos inerente à condição de escravo, a maioria dos estudiosos pensava que a instituição da família estava ausente da vida nas senzalas, que seria marcada por uniões conjugais instáveis, famílias desintegradas e relações de promiscuidade sexual. Desde então, novas pesquisas, com a utilização de fontes inéditas, como inventários, registros de batismo e casamento, e novos olhares sobre velhas fontes, permitiram outra perspectiva de análise sobre as relações familiares nas senzalas e o papel do parentesco entre os cativos. Esta aula tratará do tema da família escrava no Brasil.

A família escrava e a historiografia

Mesmo considerando as diferenças entre eles, autores consagrados da história do Brasil, como Gilberto Freyre (1933) e Caio Prado Jr (1942), responsabilizaram a condição escrava, que retirava todos os direitos civis dos cativos os associando a “coisas” que podiam ser compradas e vendidas, pela ausência da instituição familiar entre os escravos. Um pouco mais tarde, Florestan Fernandes, sobretudo no livro *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), reforçaria a ideia da ausência da família escrava, decorrente da violência da escravidão, como fonte de anomia social para grande parte dos afrodescendentes e uma das razões das dificuldades de ascensão social, e conseqüente marginalidade, dos libertos após a abolição, em 1888. Em síntese, o autor defendeu que a ausência formal de direitos e a pressão dos senhores em tolher todas as formas de união e solidariedade entre os escravos teriam impedido a criação de laços sólidos de parentesco no cativo. A destruição das normas familiares teria conduzido a um desregramento sexual e à falta de incentivo para a formação de famílias ao longo do tempo.

*Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense e doutoranda em História: Política e bens culturais pela Fundação Getúlio Vargas

Para saber mais

Para uma crítica à perspectiva de que os escravos e ex-escravos no Brasil tiveram sua existência marcada pela anomia social, veja a entrevista do historiador Robert Slenes, acessando o link http://www1.folha.uol.com.br/fol/brazil500/entre_14.htm

A partir dos anos de 1980, boa parte da historiografia sobre a escravidão se concentrou em tentar estudar a vida nas senzalas sob o ponto de vista da experiência dos próprios escravizados e de seu papel como agentes sociais na história do Brasil. As pesquisas desenvolvidas, com esta questão em vista, conseguiram demonstrar que os escravos foram bem mais que simples objetos manipulados ou sujeitos anômicos guiados por instintos. Mesmo vivendo sob um sistema opressor, como foi a escravidão, souberam negociar com seus senhores e criar laços de solidariedade com seus pares, através de relações permeadas tanto por barganhas quanto por conflitos.

Não se pretende com essa afirmação minimizar os efeitos devastadores da escravidão sobre a vida de milhares de africanos escravizados no Brasil e seus descendentes em mais de três séculos e meio de história. Muito menos desconsiderar o racismo e as desigualdades raciais subjacentes a este processo que, permanentemente, se reestruturam e se reproduzem em nossa sociedade. Ao contrário, o objetivo aqui é chamar a atenção para a complexidade da sociedade escravista, suas dinâmicas e possibilidades.



Acima, a família escrava no Brasil representada pelo pintor germânico Rugendas (1835). Para uma análise da influência dos observadores brancos do século XIX sobre a historiografia da escravidão anterior à década de 1980, ver “Lares negros, olhares brancos: histórias da família escrava no século XIX”, de Robert Slenes. www.anpuh.org/arquivo/download?ID_ARQUIVO=3680

Fonte: <http://people.ufpr.br/~lgeraldo/imagem5a.html>

Referência: RUGENDAS, Johann Moritz. Viagem pitoresca através do Brasil. Belo Horizonte-Itatiaia/São Paulo-Edusp, 1979.

A experiência da família no cativo

Historiadores como Kátia Mattoso, Robert Slenes, Sheila Faria, Hebe Mattos, Mano-lo Florentino e José Roberto Góes voltaram o olhar para a experiência escrava com a preocupação de captar as práticas cotidianas, os costumes, as lutas, as variadas formas de resistência e os laços de solidariedade que poderiam ser formados dentro do cativo. A própria relação entre senhores e escravos passou a ser entendida a partir de uma combinação entre paternalismo e violência – considerados, então, não mais como pares opostos, mas como elementos fundamentais na composição de estratégias de dominação específicas.

Estudos demográficos na região do Oeste Paulista no século XIX, onde predominavam as grandes lavouras de café (ou *plantations*), mostraram a existência de uma elevada taxa de população masculina entre os escravos e, ao mesmo tempo, taxas de casamentos formais (na igreja) igualmente altas para as mulheres – isto nas propriedades com mais de dez escravos. Nestas grandes propriedades a experiência de viver em famílias conjugais era a norma para a maioria das mulheres e crianças escravas. Quadro semelhante do ponto de vista das uniões consensuais pode ser encontrado na região do Vale do Paraíba paulista e fluminense, incluindo a região de Campos, ainda que os casamentos formais perante a Igreja Católica tenham-se tornados ali mais raros após o século XIX.

Ainda existem poucos estudos sobre famílias escravas em regiões fora das *plantations*. O que sabemos é que a partir da proibição do tráfico transatlântico de escravos - leis decretadas em 1831 e em 1850, respectivamente - e do fim do afluxo de africanos para as fazendas, as famílias tenderam a se cristalizar nas grandes propriedades. Já nas pequenas propriedades era maior a possibilidade de venda de cativos através do tráfico interprovincial, tendo em vista a elevação do preço dos escravos, sobretudo, depois de 1850. Muitos cativos, então, foram forçadamente transferidos para as regiões de ponta da economia cafeeira (Vale do Paraíba e Oeste Paulista), aumentando a instabilidade familiar nas áreas periféricas e também as insubordinações escravas nessas áreas e nas regiões de chegada. É importante ressaltar que, mesmo vivendo em condições desfavoráveis, a substituição de pais ausentes por outros familiares, ou até mesmo por relações de compadrio, era uma opção para a manutenção da família escrava.

Para saber mais

Sobre a proibição do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil e o tráfico interprovincial de cativos no país, veja os artigos “Tráfico de africanos e pirataria: o caso do iate Jovem Maria”, de Daniela Paiva Yabeta de Moraes e “Nos tumbeiros mais uma vez? O comércio interprovincial de escravos no Brasil”, de Richard Graham.

Em relação às cidades, onde prevaleciam pequenas propriedades, os índices de casamento formal entre escravos mostraram-se baixos, o que não inibia, porém, uniões consensuais com estabilidade. O espaço urbano apresentava especificidades que não existiam no meio rural, como, por exemplo, a enorme utilização de escravos de aluguel no trabalho ao ganho nas ruas das cidades – fato que promovia uma maior mobilidade entre os cativos no espaço urbano, ainda que dificultasse a coabitação na residência de um mesmo senhor. O que as pesquisas apontam é que em cidades como Salvador e Rio de Janeiro, dentre outras, as condições de existência formal da família escrava eram mais difíceis do que nas áreas rurais da grande lavoura cafeeira. Entretanto, é importante destacar, mais uma vez, a importância das relações consensuais e da família geracional, ainda que em linha feminina (relação entre filhos, mães e avós). Existiram, ainda, outras maneiras de criar laços de solidariedade entre os escravos nas cidades para além da família nuclear, como no caso das irmandades religiosas.

No campo ou na cidade, as pesquisas têm reiteradamente comprovado que laços de parentesco biológicos ou rituais (como o compadrio) mostraram-se fundamentais para o acesso à alforria, por iniciativa senhorial, remunerada com o pecúlio do próprio escravo, ou ainda obtida através de ações judiciais que questionavam processos de escravização ilegal.

Entender o que motivava as ações de homens e mulheres escravizados, fugindo de interpretações preconceituosas, bem como captar essas ações, requer também conhecer a história dos povos africanos que vieram para o Brasil. Conhecer a diversidade desses grupos pode ser um caminho para a investigação das variações familiares encontradas nas comunidades escravas do Brasil – variações que, ainda hoje, estão fortemente impressas no cotidiano, na memória e nas manifestações culturais da população afrodescendente brasileira.

Diante do quadro apresentado sobre a família escrava, a partir das pesquisas que se multiplicaram nos últimos trinta anos, é impossível negar a importância do parentesco para a sociabilidade escrava no Brasil. Criada e recriada inúmeras vezes pelos cativos habitantes das áreas rurais e urbanas, em diversos tempos e regiões do Brasil escravista, as famílias escravizadas traçavam estratégias de vida que refletiam interesses pessoais e, também, coletivos. As dificuldades de mobilidade social dos libertos após a abolição, em 1888, não podem ser explicadas pela inexistência da família escrava. Outras razões, como a reconstrução dos preconceitos após a Abolição, precisam ser pensadas. Voltaremos a isso mais adiante.

Atividade de reflexão (fórum)

Retome a pintura de Rugendas e o texto indicados no box acima e reflita sobre os cuidados que se deve ter ao buscar conhecer outras culturas e outros grupos sociais, sobretudo quando diferentes dos do investigador.

Bibliografia

- FARIA, Sheila S. C. *A Colônia em Movimento, Fortuna e Família no Cotidiano Colonial*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1998.
- FLORENTINO, Manolo & GÓES, J. R. *A paz nas senzalas. Famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, c. 1790 - c. 1850*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1997.
- LARA, Silvia H. "Vassouras e os sons do cativo no Brasil". In ____ & PACHECO, Gustavo (orgs.). *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Rio de Janeiro/Campinas, Folha Seca/Cecult, 2007.
- MATTOSO, Katia M. Q. *Ser escravo no Brasil*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- MOREIRA, Carlos Eduardo [et al.]. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo, Alameda, 2006.
- REIS, João José; SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.
- SCHWARTZ, Stuart B. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*. Bauru/SP, EDUSC, 2001.
- SLENES, Robert. *Na Senzala Uma Flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil, Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1999.
- RIOS, Ana Lugão & MATTOS, Hebe. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

Filmes recomendados

Memórias do Cativo, Hebe Mattos e Martha Abreu, 2003.

Escravidão e cidadania no Brasil

Keila Grinberg *

Nesta aula serão apresentadas algumas questões acerca da cidadania no Brasil durante o período imperial (1822-1889). Serão abordadas, especificamente, as discussões sobre a condição jurídica de escravos, libertos e seus descendentes no quadro de construção do Estado Imperial, o estabelecimento das bases liberais do Estado brasileiro e a definição dos direitos de cidadania no país. Pontualmente, este debate se deu nos anos de 1823 e 1824, quando ocorreram, respectivamente, as reuniões da Assembléia Nacional Constituinte e a outorga da Constituição Imperial. Mas, em geral, também podem ser localizados ao longo de todo o século XIX, quando escravos pressionaram por suas liberdades - e, consequentemente, pela obtenção de direitos de cidadania - e libertos e negros livres reivindicavam igualdade de direitos entre os cidadãos de todas as cores.

Independência e manutenção da escravidão

Quando o Brasil ficou independente, em 1822, o país tinha uma das maiores populações escravas das Américas. Tinha, também, a maior concentração de africanos fora da África e o maior número de descendentes livres de africanos do continente. Nesse quadro, após a Independência, foram realizados os primeiros debates acerca da definição da cidadania no Brasil. Naquela época, era grande o temor de revoltas escravas, a exemplo da ocorrida em São Domingos, futuro Haiti. Por conta desta situação, a questão da escravidão foi amplamente debatida no processo de independência do Brasil.

Para saber mais

Há muito que ler sobre o processo de independência no Brasil. Sobre o papel dos escravos nas lutas pela independência, em especial, há dois autores cujos trabalhos são bastante elucidativos: Kirsten Schulz e Hendrik Kraay. A primeira publicou o livro *Versalhes Tropical: império, monarquia e a corte real portuguesa no Rio de Janeiro* e o segundo tem, em português, vários artigos,

*Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Professora do departamento de História da UNIRIO

dentre os quais *Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos: o “recrutamento” de escravos na guerra da Independência na Bahia.*

Ver, SCHULZ, Kirsten. *Versalhes Tropical: império, monarquia e a corte real portuguesa no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008 e KRAAY, Hendrik. *Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos: o “recrutamento” de escravos na guerra da Independência na Bahia*. *Revista Brasileira de Historia*, vol. 22, nº 43, São Paulo, 2002.

Para muitos escravos, principalmente aqueles nascidos no Brasil, lutar pela Independência era lutar pela própria liberdade. E suas esperanças não eram totalmente infundadas: em algumas ocasiões, para obter mais combatentes, o rei pedia aos senhores de escravos que alforriassem alguns de seus cativos para engrossar as fileiras das tropas brasileiras. Vários senhores de escravos e viajantes estrangeiros apontavam perigos na conciliação entre escravidão e luta pela liberdade.

Atividade de reflexão 3 (10 pontos)

Leia o trecho abaixo, escrito por um viajante francês na época da Independência do Brasil, e reflita sobre os significados de igualdade e liberdade aos quais o autor se refere.

“Finalmente: todos os brasileiros e, sobretudo, os brancos não percebem suficientemente que é tempo de se fechar a porta dos debates políticos às discussões constitucionais? Se se continuar a falar de direitos dos homens, de igualdade, terminar-se-á por pronunciar a palavra fatal: liberdade, palavra terrível e que tem muito mais força num país de escravos do que em qualquer outra parte. Então, toda revolução acabará no Brasil com o levante de escravos, que, quebrando suas algemas, incendiarão as cidades, os campos, as plantações, massacrando os brancos e fazendo deste magnífico império do Brasil uma deplorável réplica da brilhante colônia de São Domingos (Haiti).

Fonte: citado por João José Reis no texto “O jogo duro do Dois de Julho: o ‘Partido Negro’ na independência da Bahia”, In: REIS, João José SILVA, Eduardo. *A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo, Cia. das Letras, 1989. p. 21.

A Constituição de 1824 e a escravidão

Os principais debates sobre a questão da cidadania aconteceram ainda durante as reuniões da Assembléia Constituinte, em 1823, a propósito dos parágrafos e títulos relacionados às categorias “brasileiros” e “membros da sociedade brasileira”. A principal polêmica derivava da existência de habitantes do país que não haviam nascido no Brasil, como portugueses e africanos, e outros que, mesmo sendo naturais do país, não poderiam ser considerados membros da sociedade, como escravos e indígenas. Na ocasião, embora a grande maioria dos constituintes concordasse que escravos africanos não poderiam ter direitos de cidadania, alguns argumentaram que os nascidos no Brasil deveriam ter o direito de tornarem-se cidadãos, se obtivessem alforria. Assim, a Assembléia aprovou o parágrafo que reconhecia como cidadãos os “libertos que adquiriram sua liberdade por qualquer título legítimo”.

Esta definição de cidadania foi mantida na Constituição de 1824, que considerou cidadãos todos os homens livres - libertos ou ingênuos, isto é, nascidos livres - nascidos no Brasil ou naturalizados brasileiros, com igual acesso aos direitos civis, e diferenciados apenas do ponto de vista dos direitos políticos. Isto porque, a partir do critério da propriedade, eram classificados como *cidadãos passivos* os que não tinham renda suficiente para ter direitos políticos; como *cidadãos ativos votantes* aqueles com renda suficiente para escolher colégio de eleitores; e como *cidadãos ativos eleitores e elegíveis* os que, além de possuírem renda anual superior a 200 mil réis, tinham nascido livres. Não havia, assim, nenhum critério racial que diferenciasse os descendentes de africanos de qualquer outro cidadão brasileiro. O que era claro, no entanto, era a exclusão dos próprios africanos, que, ao contrário de europeus e americanos, não podiam naturalizar-se brasileiros, mesmo que livres ou libertos.

Dica

Veja o texto Constituição Imperial de 1824 na íntegra no site da Biblioteca Digital do Senado Federal: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/137569>

Enquanto os libertos propriamente ditos não podiam ser eleitores, seus descendentes poderiam exercer os direitos da cidadania brasileira em toda a sua plenitude, caso tivessem a renda e a propriedade exigidas. A igualdade civil não queria dizer, porém, que o exercício cotidiano da cidadania fosse o mesmo para todos os cidadãos: na prática, os que não eram brancos tinham direitos básicos, como o direito de ir e vir, restringidos. Ao mesmo tempo, as eleições, forma por excelência do exercício dos direitos políticos no século XIX, eram muitas vezes violentas e sujeitas a fraudes, sobretudo porque as votações primárias eram decididas por aclamação popular, dando margem

à influência de senhores locais nos resultados ou à interferência nas mesas eleitorais, formadas pelo partido indicado a chefiar o gabinete.

Escravidão e a luta por direitos

As dificuldades no exercício de direitos civis e políticos durante o Império fizeram com que, durante muito tempo, se considerasse o conceito de *cidadania* inaplicável ao Brasil do século XIX, uma sociedade escravista e patriarcal que se mantinha sem que a população reagisse. Contudo, a historiografia tem ressaltado que, nesse período, um número sem precedentes de indivíduos foi incluído no corpo político da nação. José Murilo de Carvalho aponta para a impossibilidade de se usar critérios convencionais para analisar a cidadania no Brasil no século XIX, alertando que, à diferença da Inglaterra, da França e dos Estados Unidos, o exame da participação social nessa época deve buscar mecanismos informais de representação e expressão populares. A grande especificidade da cidadania no Brasil residiria, para o autor, em ela ter resultado de uma iniciativa estatal. E o fato de a população ter, por vezes, se revoltado contra medidas estatais deve ser compreendido como recusa em permitir uma regulação que não levava em conta seus direitos tradicionais.

Seguindo uma direção um pouco diferente, Hebe Mattos e Keila Grinberg argumentam que boa parte das mobilizações populares ocorridas durante o Império teve como motivação a expectativa por direitos civis e igualdade efetiva entre os cidadãos. Nisso, residiriam os motivos de movimentos como os alistamentos em massa de escravos no serviço militar – visando à alforria e, com isso, adquirindo direitos civis –; os protestos contra a divisão de tropas do Exército em movimentos separados por “cores” ou categoriais raciais; ou as reivindicações de “igualdade entre todas as cores” nas lutas de independência e nas revoltas populares do período regencial. Da mesma maneira se pode entender os chamados jornais exaltados da década de 1830 - intitulados *O Homem de Cor*, *O Brasileiro Pardo*, *O Mulato*, *O Cabrito* - que, ao afirmarem que no Brasil “não há mais que escravos ou cidadãos”, reivindicavam que “todo cidadão pode ser admitido aos cargos públicos civis e militares, sem outra diferença que não seja a de seus talentos e virtudes”.

Atividade de reflexão (fórum)

No trecho abaixo, reproduzimos o discurso do deputado mulato Antonio Pereira Rebouças, proferido na década de 1830. A partir da leitura do texto, analise as ideias de Rebouças a respeito das restrições ao exercício dos direitos de cidadania por libertos:

“Pode, pois, ser membro da Regência um cidadão liberto, segundo a Constituição? E não poderá ser alferes de companhia nas guardas nacionais? Pode um cidadão liberto ser ministro ou secretario de Estado? Não poderá ser oficial da guarda nacional? Pode um cidadão liberto ser arcebispo e bispo, segundo a Constituição, não poderá ser oficial das guardas nacionais? Pode um cidadão liberto ser ministro do tribunal supremo de justiça, não poderá ser oficial das guardas nacionais? Pode um cidadão liberto ser general, e não poderá ser alferes, tenente e dai por diante nas guardas nacionais comandadas por este general?”

Fonte: citado por Hebe Mattos em *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001. p. 42-43.

Embora as reivindicações em favor da igualdade entre as cores tenham arrefecido a partir da década de 1840, com o início do Segundo Reinado (1840 – 1889) e a consolidação do projeto escravista do Estado Imperial, a partir de meados da década de 1860, uma nova forma de reivindicação por direitos começou a ocorrer, principalmente na Corte: o crescimento da pressão nos tribunais contra a escravização ilegal, através de ações de liberdade. As ações de liberdade, ou seja, processos movidos por pessoas que se consideravam injustamente escravizadas, existiram, pelo menos, desde meados do século XVIII. No entanto, no contexto da década de 1860, elas passaram a ganhar novo significado, a medida em que passaram a ser encaminhadas, já no início da década de 1870, por advogados abolicionistas. Neste sentido, tanto as reivindicações por igualdade de direitos na década de 1830 quanto às lutas pela liberdade, a partir da década de 1860, são exemplos de movimentos de luta por direitos civis no século XIX que envolviam diretamente escravos e seus descendentes.

Neste breve texto, tivemos por objetivo levantar algumas questões relativas aos debates sobre a cidadania no Brasil independente, no quadro da opção pela manutenção da escravidão. Também se buscou ressaltar as lutas pelo exercício de direitos de cidadania compreendidas por escravos, libertos e seus descendentes ao longo do século XIX.

Neste sentido, cabe concluir que, embora na maioria dos casos a alforria não tenha significado, na prática, o efetivo exercício da liberdade por parte de ex-escravos, a pressão de determinados setores da sociedade pelo reconhecimento de seu direito à cidadania foi efetiva. Tal pressão partiu, sobretudo, de indivíduos que vivenciaram, diretamente ou por meio de seus antepassados, a experiência da escravidão.

Bibliografia

- BELLUCCI, Beluce (org.). *Introdução à História da África e da Cultura Afro-Brasileira*. Rio de Janeiro, UCAM/CEAA– CCB, 2003.
- CARVALHO, Jose Murilo de. *Cidadania no Brasil – o longo caminho*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.
- _____. (org.) *Nação e Cidadania no Império*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2008.
- GRINBERG, Keila. *Código civil e cidadania*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- _____. *O fador dos brasileiros: escravidão, cidadania e direito civil no tempo de Antonio Pereira Rebouças*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2002.
- MATTOS, Hebe. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2000.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.
- LIMA, Ivana Stolze. *Cores, marcas e falas. Sentidos da mestiçagem no Império do Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 2001.

Site recomendado

<http://historiaunirio.com.br/numem/detetivesdopassado/> - No site *Detetives do Passado - Escravidão no Século XIX* há atividades de investigação e pesquisa escolar através das quais é possível conhecer e experimentar o cotidiano de escravos e libertos no século XIX.

Abolição e abolicionismo

*Eric Brasil e Camila Mendonça**

No dia 13 de maio de 1888 uma multidão se espremia ao longo das ruas apertadas da cidade do Rio de Janeiro. Machado de Assis, ao ver a Corte em festa, escreveu: *“Foi o único delírio popular que me lembro de ter visto.”* Era o início de uma comemoração que durou quase um mês, atraindo milhares de pessoas, na Corte do Império do Brasil. No sudeste, há registros de muitas rodas de jongo realizadas em comemoração da abolição. De norte a sul do país, festas populares também vararam dias e noites.

De acordo com algumas interpretações, hoje inteiramente questionadas, a libertação dos escravos foi uma concessão da Princesa Isabel e de alguns setores das elites que planejaram um processo lento e gradual, no qual teriam o controle da situação na defesa de seus interesses e investimentos. Compreender o fim do cativeiro nessa perspectiva é deixar de lado muitos outros participantes dessa grande campanha política popular que se difundiu por todo Brasil na década de 1880. É também desconsiderar as fugas em massa, que precipitaram a aprovação da Lei Áurea, em 1888, e as pressões cotidianas dos escravos pela ampliação de seus espaços de autonomia.

Desde a década de 1980, muitos historiadores retomaram o tema da abolição da escravidão e têm demonstrado a participação, em diversos níveis e esferas, das camadas populares e da própria população escrava. Apoiados em fontes variadas (como jornais, processos criminais, ações de liberdade, obras literárias, relatos de viajantes, registros policiais, entre outras), historiadores como Sidney Chalhoub, Maria Helena Machado, Hebe Mattos e Eduardo Silva, por exemplo, projetaram um quadro mais complexo da experiência escrava nos anos finais da escravidão. Escravos e homens livres pobres passaram a ser vistos como sujeitos ativos da História.

Esta aula tem como objetivo apresentar o processo que culminou com a abolição da escravidão no Brasil, em 1888.

*Éric Brasil – Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense e Camila Mendonça – Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense

Atividade de reflexão (fórum)

Veja os artigos “A santa e a dádiva”, da antropóloga Lília Schwarcz e “Movimento político das massas”, da historiadora Maria Helena Pereira Toledo Machado e reflita: a abolição foi um presente generoso da Princesa Isabel para os negros, um movimento de elites ou fruto de um amplo movimento de mobilização? Acesse os textos indicados e reflita sobre a questão:

O fim do tráfico de escravos

A proibição do tráfico de escravos no Brasil relacionou-se com uma série de questões internacionais e internas. Entraram em jogo a expansão dos movimentos anti-escravistas e anti-tráfico que aconteciam na Europa desde o final do século XVIII; as revoltas de escravos no Caribe – tanto no Haiti, como em ilhas inglesas; a conseqüente mobilização pela abolição do tráfico de escravos na Inglaterra (finalmente aprovada pelo Parlamento inglês, em 1807), e a própria pressão inglesa sobre o Brasil para que também suspendesse o tráfico africano. Em função de um tratado assinado com a Inglaterra, o Brasil decretou a Lei de 7 de novembro de 1831, que declarava extinto o comércio transatlântico de escravos para o Brasil e livres todos os africanos chegados aqui a partir dessa data.

A medida logo entrou em conflito direto com os interesses dos novos proprietários de terras que investiam nas promissoras plantações de café em áreas próximas à cidade do Rio de Janeiro e no Vale do Paraíba (RJ, MG e SP). O aumento na demanda internacional pelo café provocava, no início do século XX, a expansão da lavoura cafeeira por todo o sudeste. Apesar da lei, o tráfico não foi suspenso em 1831. Presume-se que entre 1831 e 1850, mais de meio milhão de escravos entraram no Brasil ilegalmente. Ainda que ilegal, a propriedade escrava era tão difundida entre a população, que não foi considerada ilegítima. Como nunca foi revogada, a lei de 1831 abriu espaço, muitos anos depois, para muitas ações de liberdade movidas pelos milhares de escravos africanos que questionavam a ilegalidade de sua condição.

Diante da continuidade do tráfico transatlântico de escravos, a Inglaterra intensificou sua campanha contra os navios negreiros, invadindo as águas territoriais brasileiras para perseguir os contrabandistas de escravos, especialmente após 1845, quando essa decisão foi aprovada no Parlamento inglês. Contudo, não devemos creditar apenas à pressão inglesa o fim definitivo do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil. Fatores internos também tiveram papel importante. A primeira metade do século XIX no Brasil foi marcada por um crescimento impressionante da população escrava, tanto em

função da expansão cafeeira do sudeste quanto pelo reaquecimento da economia açucareira no Nordeste, após a Revolução de São Domingos, futuro Haiti (1791-1804). Por conseguinte, uma série de revoltas escravas eclodiu nas mais variadas regiões do Brasil, sendo a Bahia a região com maior incidência de revoltas. A mais famosa delas ocorreu em 1835, e ficou conhecida como Revolta dos Malês.

Liderada por escravos muçulmanos, a revolta dos Malês foi derrotada pelas autoridades imperiais, porém suas consequências se estenderam por todo o século XIX: mais de 500 pessoas foram punidas com açoites, prisões e deportações; foi instituída lei que estipulava pena de morte para escravos insurgentes; e o medo de uma insurreição de escravos de grande porte, que atraísse também libertos e negros livres, se disseminou entre as elites brasileiras.

Saiba mais sobre a Revolução do Haiti e a Revolta dos Malês

A Revolução do Haiti repercutiu fortemente entre os senhores de escravos, gerando um medo de revoltas escravas generalizadas que ficou conhecido como “haitianismo”. Para conhecer mais sobre o tema veja os textos “Uma revolução racial em perspectiva – relatos de testemunhas oculares da Insurreição do Haiti”, de Jeremy D. Popkin, “A Revolução do Haiti, um estudo de caso”, de Ana Soares e Elton da Silva.

A crescente presença de africanos jovens recém-escravizados nas plantações e nas cidades brasileiras reforçava a necessidade das discussões acerca do perigo africano e da extinção do tráfico transatlântico de escravos. Por iniciativa do Imperador, o Parlamento brasileiro voltou a debater a questão do tráfico transatlântico de escravos. Euzébio de Queiroz - que poucos anos antes fora chefe de polícia da Corte e se destacou pela repressão a escravos e africanos - redigiu, em 1850, a lei que determinou que a importação de escravos a partir de então seria considerada como um ato de pirataria e como tal deveria ser punida.

Nesse contexto de pressão internacional e tentativa de diminuição da presença de africanos na sociedade brasileira, as autoridades imperiais redobram os esforços na perseguição aos contrabandistas da “carne humana”. O contrabando diminuiu significativamente, embora o desembarque clandestino de escravos tenha continuado a ocorrer ainda em alguns pontos do litoral. Mas de fato, a partir de 1850 ficava cada vez mais difícil manter a principal fonte de abastecimento do regime escravista brasileiro.

A abolição do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil teve impacto imediato na alta do preço dos cativos e na progressiva concentração da propriedade escrava

entre os setores mais abastados. Por outro lado, a continuidade do aumento da demanda pela exportação do café provocou um intenso tráfico interno e intraprovincial: calcula-se que de 7 a 10 mil escravos entraram anualmente nas províncias do sudeste, vindos de outras regiões menos produtivas (norte e nordeste) do país. A concentração e o deslocamento da propriedade escrava e o avanço do trabalho livre nas cidades contribuíram progressivamente para a deslegitimação da escravidão nas regiões norte e nordeste do país e nas próprias cidades de maior importância. Como já foi visto, após a década de 1860 cresceram os movimentos dos escravos em prol de ações de liberdade.

As leis emancipacionistas

Depois de longas discussões desde o final da década de 1860, em maio de 1871, o poder executivo enviou para aprovação na Câmara de Deputados e no Senado Imperial um projeto de lei que previa a libertação dos filhos nascidos de mãe escrava. O debate foi intenso na Câmara e no Senado; ganhou os jornais e projeção popular. Petições de escravocratas, condenando o projeto, chegaram de todo país e foram publicadas nos periódicos das principais cidades. A lei aprovada em 28 de setembro de 1871 ficou conhecida como Lei do Ventre Livre, mas também regulava variadas matérias que iriam aprofundar a intervenção do Estado imperial nas relações entre senhores e escravos. Residia nessa intervenção do Estado o maior motivo da oposição dos senhores de escravos à aprovação da lei. Em termos gerais, além da condição de livre dos filhos da mulher escrava, a lei criava um Fundo de Emancipação nas províncias para a compra da liberdade de escravos, e reconhecia ao escravo o direito à formação de um pecúlio e à alforria, independente da vontade senhorial. A escravidão tinha agora prazo para terminar e limites expressos na própria lei.

A lei do Ventre Livre teve papel fundamental no rompimento de uma das principais políticas de domínio senhorial: o poder de conceder a liberdade. Segundo o historiador Sidney Chalhoub, esta lei, apesar de seus limites, marcou um duro golpe no sistema escravista, pois, ao garantir o direito do escravo juntar pecúlio e a alforria, retirava das mãos dos senhores o privilégio de “doar” a alforria para o escravo mais merecedor. O que antes era atribuído à generosidade dos senhores passou a ser um direito garantido pelo Estado.

Também após um ano de intensos debates, articulados pela oposição das bancadas ligadas aos senhores de escravos do sudeste e pelo crescimento do movimento abolicionista, outra lei emancipacionista foi decretada em setembro de 1885. A Lei dos Sexagenários declarava livres os escravos com mais de 60 anos. Se a lei tinha um evidente caráter protelatório da abolição final, gerou um intenso debate a respeito do fim da escravidão e dos direitos dos escravos. Através de suas exigências, garantiu a alforria aos escravos não matriculados a partir daquela data e um preço máximo dos cativos por faixa etária. Nas últimas décadas da escravidão, a esfera jurídica tornou-se, mais do

que nunca, uma arena de luta pela liberdade, unindo escravos e abolicionistas. Como demonstrou Joseli Mendonça, as leis impulsionadas pelo Estado Imperial significaram a interferência pública em assuntos privados a favor do direito à liberdade dos escravos, minando a autoridade dos senhores sobre seus escravos.

Abolicionismos, protesto escravo e o fim da escravidão no Brasil

O chamado “movimento abolicionista” consolidou-se, predominantemente nas cidades, a partir da década de 1880, quando pessoas de diversas camadas sociais começaram a defender publicamente a emancipação dos escravos ou a abolição imediata da escravidão. O abolicionismo no Brasil reuniu adeptos de variadas origens, condições e posições políticas, como parlamentares, intelectuais, jornalistas, profissionais liberais, setores médios, militares, trabalhadores pobres, imigrantes, ex-escravos e escravos. Uma espécie de frente ampla, mas bastante heterogênea.

Os clubes e associações abolicionistas fundadas em várias cidades brasileiras desempenharam um papel importante nesse processo. Promoviam festas para coleta de dinheiro e financiamento de alforrias, angariavam fundos para a educação de crianças libertas, promoviam conferências, comícios, *meetings*, mobilizando muitas pessoas nas ruas das cidades brasileiras. A *Confederação Abolicionista*, por exemplo, destacava-se pela organização de comícios nas cidades e pela divulgação dos ideais abolicionistas, através de jornais e peças de teatro, além do recolhimento de fundos para a compra de alforrias. Muitas sociedades abolicionistas de caráter local, ligadas à *Confederação*, possuíam jornais e auxiliavam as fugas de escravos das fazendas.

Por dentro da História

A *Confederação Abolicionista* - que tinha o objetivo de congregiar todos os clubes abolicionistas do Brasil - foi fundada em 1883, com um manifesto redigido e assinado por José do Patrocínio, André Rebouças e Aristides Lobo.

Dentre as lideranças mais conhecidas e influentes, destacaram-se Joaquim Nabuco e os negros Luis Gama, José do Patrocínio e André Rebouças. Deve-se considerar ainda a atuação de outros grupos em prol da abolição, como escravos e populares. Na década de 1880 eram freqüentes as agitações promovidas por grupos pertencentes às camadas mais baixas, incluindo cativos e libertos, em defesa dos escravos fugidos ou presos, contribuindo para a desorganização do trabalho escravo. Nas cidades, grupos viaavam a polícia em frente às cadeias, pedindo a soltura de escravos ou protestando contra a repressão policial. Sabe-se também que donos de vendas de estradas, comerciantes e cocheiros também colaboraram para a divulgação de ideias abolicionistas. Operários que trabalhavam nas construções de ferrovias e trabalhadores urbanos diversos

também promoveram ações abolicionistas, ajudando no acoitamento e transporte de escravos fugidos.

Não menos importante foi a atuação dos próprios escravos na luta pela abolição. Ao longo da década de 1880, em consonância com os abolicionismos urbanos, os escravos enfraqueciam a autoridade senhorial através de revoltas, fugas coletivas para os quilombos abolicionistas, denúncias de maus tratos e manifestações públicas em prol do fim à escravidão. A abolição tornava-se uma bandeira popular.

Na Bahia, canoieiros se negavam a transportar escravos para os fazendeiros, e, ao mesmo tempo, ajudavam escravos fugidos a escapar das fazendas de açúcar do Recôncavo baiano. No Ceará, o jangadeiro Francisco José do Nascimento tornou-se reconhecido, sob a alcunha de *Lobo do Mar*, após liderar uma revolta no porto de Fortaleza para proibir o tráfico de escravos para o Sudeste. Após este episódio se tornou símbolo do abolicionismo no Ceará, que decretou a abolição em seu território em 1884. Em São Paulo, os *Caifazes* ajudavam escravos a fugir, e os abrigavam no Quilombo Jabaquara, na cidade de Santos. O mesmo acontecia no Rio de Janeiro, no Quilombo do Leblon, e no Recife, a partir da atuação do Clube do Cupim.

A legitimidade da propriedade escrava enfraquecia-se em todo o país. Em 1884, a província do Amazonas também decretou a abolição definitiva da escravidão. Em 1887, o Marechal Deodoro da Fonseca, então presidente do Clube Militar, solicitou ao governo imperial que o Exército não fosse mais empregado na “caça” aos escravos fugidos. Nesse mesmo ano a Igreja Católica manifestou-se publicamente em favor da abolição. Em fevereiro de 1888, na cidade do Rio, sociedades carnavalescas levaram às ruas carros alegóricos que exaltavam a liberdade e que foram bastante aplaudidos pelos foliões. No carnaval eram experimentados os limites da liberdade que aos poucos foi sendo conquistada. Nos meses que antecederam o dia 13 de maio de 1888, as agitações pela liberdade fortaleceram-se. As fugas em massa de escravos, as reações contra senhores e capitães do mato tornavam-se constantes e ganhavam, cada vez mais, apoio da opinião pública.

Essa “*avalanche negra*” - nas palavras de Rui Barbosa - precipitou os debates em torno de um projeto de lei que extinguisse a escravidão no Brasil. A lei Áurea foi discutida e, extraordinariamente aprovada num domingo, fato inédito na história do Brasil. Assinada pela Princesa Regente em 13 de maio de 1888, a lei é curta e sucinta: “É declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil. Revogam-se as disposições em contrário”. A partir desta data, todos os brasileiros passaram a ser formalmente cidadãos iguais perante a lei.

Imagens da História

Veja o fac-símile da Lei 3.353, a Lei Áurea:

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/fd/Lei_%C3%81urea.jpg

Veja fotografias das comemorações durante o mês de maio de 1888, que evidenciam a amplitude que adquiriu a luta pela abolição naquele momento:

Na atual Praça XV, comemorações da assinatura da Lei Áurea em frente ao Passo da Cidade: <http://asmelhoresjornalistas.files.wordpress.com/2008/12/dia-13-de-maio-de-1888.jpg>

Missa campal em ação de graças em comemoração à abolição. Realizada em 22/05/1888, na cidade do Rio, reuniu cerca de 20 mil pessoas. http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/67/Missa_17_mai_1888.jpg

Bibliografia

- ABREU, Martha & MATTOS, Hebe (orgs.) *Pelos caminhos do Jongo/Caxambu: história, memória e patrimônio*. Niterói, UFF – Neami, 2008.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- COSTA, Emília Viotti da. *A Abolição*. São Paulo, Editora UNESP, 2008.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecossistema da Folia: uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade: histórias de escravos e libertos na Bahia (1870-1910)*. Campinas, Editora da Unicamp, 2006.
- MACHADO, Humberto. *Palavras e Brados - A imprensa abolicionista no Rio de Janeiro - 1880-1888*. Tese de doutorado, USP, 1991.
- MACHADO, Maria Helena P. T. *O Plano e o Pânico. Os Movimentos Sociais na Década da Abolição*. Editora UFRJ/EDUSP, Rio de Janeiro, 1994.
- MARTINS, Robson Luís Machado. *Os caminhos da liberdade*. Campinas/São Paulo, Unicamp/CMU, 2005.
- MATTOS, Hebe. *Das Cores do Silêncio. Os significados da liberdade no sudeste escravista (Brasil, séc. XIX)*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.
- MENDONÇA, Joseli Nunes. *Cenas da abolição. Escravos e senhores no Parlamento e na Justiça*. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2001.
- REIS, João & SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito: a resistência escrava no Brasil escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- SILVA, Eduardo. *As camélias do Leblon e a abolição da escravatura: uma investigação de história cultural*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.
- _____. "Integração, Globalização e Festa: a abolição da escravatura como História Cultural". In: PAMPLONA, Marco (org.) *Escravidão, exclusão e cidadania*. Rio de Janeiro: Access, 2001.
- VAINFAS, Ronaldo (org.). *Dicionário do Brasil Imperial (1822 – 1889)*. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2002.

Filmes recomendados

- Jornada pela liberdade (Amazing Grace)*, Michael Apted, Inglaterra, 2006.
- Abolição*, Zózimo Bulbul, Brasil, 1988.

Racialização e mobilização negra nas primeiras décadas republicanas

*Carolina Vianna Dantas**

A Lei Áurea, que extinguiu definitivamente a escravidão no Brasil, não estabeleceu nenhum tipo de política pública visando à inclusão social dos egressos do cativo e de seus descendentes. Após as intensas comemorações do 13 de maio de 1888 e da proclamação da república, em 15 de novembro de 1889, seguiu-se um período de tensão, no qual ex-escravos e seus descendentes procuravam distanciar-se do passado da escravidão. Nas primeiras décadas republicanas estavam em jogo as possibilidades e os limites de sua liberdade e cidadania.

Contudo, até a década de 1980 a produção historiográfica brasileira dedicou pouco espaço à investigação sobre a presença e a atuação política dos negros durante a I república (1889-1930), seja nas ruas, nos sindicatos, na política, nos teatros, na música, no carnaval e nas escolas. Mas, atualmente já há importantes trabalhos que recuperam a participação da população negra nesse período em revoltas urbanas e rurais, em mobilizações por melhores condições de vida, autonomia e igualdade de tratamento, no movimento operário, na imprensa, na organização de espaços próprios, como associações dançantes, clubes recreativos, centros cívicos, grupos carnavalescos e times de futebol.

Nesta aula vamos tratar alguns temas fundamentais para a história do negro durante a I república: teorias raciais e racialização, mobilização negra, lutas antirracistas e pela cidadania.

*Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do Nupehc/UFF e professora/pesquisadora da EPSJV- FIOCRUZ

Para saber mais

Alguns historiadores têm produzido importantes estudos sobre os diversos aspectos da atuação da população negra na I república. Destacamos como exemplos desse investimento os seguintes livros: *Uma história do Negro no Brasil*, de Wlamyra Albuquerque e Walter Fraga Filho e *Negros e política*, de Flávio Gomes. Ambos podem acessados na internet nos links abaixo:

<http://www.ceao.ufba.br/2007/livrosvideos.php>

http://books.google.com.br/books?id=chfWqRDa3soC&printsec=front-cover&source=gbs_navlinks_s#v=onepage&q=&f=false

As teorias raciais e os critérios de classificação social

No Brasil, a introdução das teorias raciais evolucionistas e a intensificação dos debates sobre a mestiçagem ocorreram a partir da segunda metade do século XIX. Não foi mero acaso que a grande repercussão dessas teorias aqui tenha se dado justamente no momento no qual se debatia (e decidia) que tipo de cidadania ex-escravos e seus descendentes teriam.

Desse modo, ao longo do século XIX a discriminação dos não-brancos calcada no “estatuto da pureza de sangue” foi perdendo força e os critérios de diferenciação racial e as justificativas para a desigualdade social passaram a basear-se nos argumentos biológicos das teorias raciais, tidas na época como científicas e legítimas. Surgidas e difundidas a partir da Europa e dos Estados Unidos no século XIX para explicar a origem dos seres humanos, essas teorias contaram com muitas adesões no Brasil entre 1870 e 1930, sobretudo, entre intelectuais, políticos, juristas e médicos. As teorias raciais associavam determinadas características físicas, morais e culturais (como cor da pele, forma do nariz, textura do cabelo, modos de vestir, festejar, cantar e cultivar) à capacidade mental e ao nível civilizatório de indivíduos e grupos. As sociedades humanas foram classificadas/hierarquizadas em estágios civilizatórios diferentes, sendo a Europa considerada como o modelo de superioridade e civilização e os povos africanos e indígenas identificados como inferiores e atrasados.

Mas, se no Brasil o argumento racial estava adequado ao estabelecimento e a legitimação de diferenças sociorraciais no período pós-abolição, sua defesa implicava também uma visão pessimista do próprio futuro do país. E foi exatamente nos meandros desse paradoxo que saídas originais puderam ser elaboradas, acomodando modelos teóricos de matrizes diversas. A partir do paradigma das teorias raciais, intelectuais como Silvio Romero, Afrânio Peixoto e João Baptista de Lacerda, por exemplo, enalteraram a mestiçagem como instrumento de assimilação racial dos supostos grupos inferiores. Assim, puderam escapar da armadilha determinista que condenava o Brasil ao

atraso e à barbárie em função de possuir dentro de suas fronteiras uma imensa massa de negros e mestiços. Daí também o investimento sistemático do governo na imigração de trabalhadores europeus.

E, ainda que seja difícil dimensionar o alcance de suas ideias naquele momento, houve intelectuais identificados como brancos, como Manoel Bomfim e Alberto Torres, que criticaram enfaticamente as teorias raciais, expondo seus aspectos políticos, imperialistas e cientificamente falaciosos. Houve intelectuais negros, como o médico Juliano Moreira, o deputado Monteiro Lopes e o professor Hemetério dos Santos que sustentaram publicamente posições que podemos denominar de antirracistas e antirracistas.

Mas, a despeito dessas críticas, o que a população negra viu nas primeiras décadas republicanas foi a consolidação de projetos sociopolíticos excludentes e da ideia de raça como critério de classificação social e justificativa para a desigualdade. Durante esse período, negros e mestiços (quanto mais escura a cor da pele, maiores poderiam ser as barreiras raciais) foram alvo de práticas discriminatórias - ainda que sem fundamento legal, como ocorreu nos Estados Unidos. Mesmo assim, a população negra brasileira estava sujeita a sofrer impedimentos para frequentar bares, hotéis, clubes e salões de baile. Também precisou enfrentar restrições no acesso a instituições educacionais públicas e privadas, entraves para assumir cargos políticos e vagas conquistadas em concursos públicos, intimidação e violência policial, estando exposta a formas de tratamento racialmente desiguais características da escravidão. Essas práticas discriminatórias existentes no período pós-abolição e a ausência de políticas públicas específicas para os egressos do cativeiro e seus descendentes colocaram a população negra em situação de desvantagem, limitando seu acesso a ganhos sociais que já eram bastante restritos para a população pobre em geral.

Curiosidade

Conheça um episódio de discriminação racial ocorrido na cidade do Rio no início do século XX com o advogado e político negro Monteiro Lopes e sua esposa. O caso foi narrado pelo memorialista Luis Edmundo, em sua obra *O Rio de Janeiro do meu tempo*, p. 409-410 e evidencia o quanto as tensões raciais estavam presentes no cotidiano daquela sociedade. Acesse <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/sf000059.pdf>

Como indicaram Albuquerque e Fraga Filho, essa lógica racial também fundamentou, de forma não oficial, determinadas ações governamentais no início do século XX, como as políticas sanitárias direcionadas ao controle de epidemias na cidade do Rio de Janeiro. As autoridades públicas priorizaram, por exemplo, o combate a doenças que

atingiam, primordialmente, imigrantes europeus, como a febre amarela. A tuberculose, que fazia mais mortes entre os negros - em função de suas precárias condições de vida na capital federal - não recebeu tal atenção. Ademais, os médicos sanitaristas estavam convictos de que era nas habitações coletivas, isto é, nos cortiços - onde viviam muitos pobres e negros na cidade do Rio - que as epidemias surgiam e se disseminavam. Tanto a configuração das habitações quanto uma suposta inclinação natural desses moradores para uma vida promíscua, anti-higiênica e de vícios eram considerados como graves ameaças à saúde pública.

Expectativas, mobilização e lutas

Contudo, a população negra não ficou apática ou anômica diante desse contexto, esperando a concessão de benesses pelo Estado, como defenderam alguns analistas. Pesquisas recentes indicam a ampla presença de negros em manifestações, protestos e revoltas por questões do trabalho e por melhores condições de vida (alimentação, moradia, higiene, salário, acesso à terra e etc.), por igualdade de tratamento, espaços de atuação, visibilidade, reconhecimento e autonomia. Lutar por essas questões significava reafirmar direitos e interesses - redefinidos depois de 1888 e 1889 -, inclusive, em termos étnico-raciais, culturais e coletivos, como apontou Flávio Gomes.

Assim, embora ainda exista um silêncio sobre a presença política da população negra nas primeiras décadas republicanas, devemos ressaltar que esse silêncio é muito mais historiográfico que histórico. A atuação da Guarda Negra (principalmente, entre 1888 e 1889), a Guerra de Canudos (BA, 1896-1897), a Revolta da Vacina (RJ, 1904), a eleição de Monteiro Lopes para a Câmara dos Deputados (RJ, 1909), o sucesso do músico negro Eduardo das Neves, as comemorações do 13 de maio, a projeção popular alcançada pelo abolicionista José do Patrocínio e pelo capoeira Francisco Ciríaco, a Revolta da Chibata (RJ, 1910) são alguns dos momentos/processos emblemáticos da politização do tema racial e da presença política da população negra na sociedade daquele momento. Estudos sobre temas similares têm se multiplicado entre os historiadores brasileiros.

Dicas

Para conhecer mais sobre a Revolta da Chibata acesse o site <http://www.projetomemoria.art.br/>, clique no ícone João Candido e tenha acesso a documentos e imagens da época, entrevistas, vídeo e análises do tema.

Sobre a repercussão da Revolta da Chibata no exterior, veja o artigo "Marinheiros negros em águas internacionais", do historiador norte-americano Joseph Love, disponível em <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/marinheiros-negros-em-aguas-internacionais>

Já sobre a Revolta da Vacina acesse <http://www.ccs.saude.gov.br/revolta/>

paineis.html e veja as informações em texto e imagens sobre o tema reunidas por especialistas da Fundação Oswaldo Cruz.

Sobre a relação entre as tradições africanas relativas à doença e à cura e a Revolta da Vacina, veja a reportagem “Revolta da Vacina: saúde pública e um novo projeto de sociedade” no link <http://www.comciencia.br/reportagens/2005/06/06.shtml>

Não podemos esquecer ainda o importante papel desempenhado pelas organizações negras na ampliação do debate sobre a situação do negro e na luta contra as desigualdades raciais nas primeiras décadas republicanas. Eram instituições fundadas por homens e mulheres negros impedidos de participar de instituições congêneres dirigidas por brancos e/ou decididos a ocupar seu espaço naquela sociedade. Dentre elas, vale mencionar as sociedades beneficentes e de ajuda mútua, as sociedades recreativas, as associações operárias, os times de futebol (como o Cravos Vermelhos, São Geraldo e Onze Galos Pretos - todos de São Paulo), os grupos carnavalescos, os centros cívicos, os jornais e as instituições educacionais destinadas à formação da população negra. O Colégio São Benedito, fundado em Campinas no ano de 1902 por um professor negro e mantido, a partir de 1910, pela Federação Paulista dos Homens de Cor e Escola Progresso e Aurora, fundada em 13 de maio de 1908, em São Paulo, pelo abolicionista negro Salvador Luis da Paula são exemplos importantes desse tipo de instituição.

Por dentro da História

Sem espaço para debater suas questões, promover a integração e a organização da população negra e denunciar episódios de discriminação racial, intelectuais negros fundaram vários jornais – a maioria deles em São Paulo – a partir da primeira década do século XX. Esse movimento ficou conhecido como “imprensa negra”, sendo comum encontrar nesses jornais denúncias de racismo, como mostra o trecho transcrito abaixo:

“Era recente o escandaloso esbulho que sofrera nosso distinto patricio Justino Coelho da Silva Junior (...) o qual havendo sido classificado em primeiro lugar em concurso realizado para o provimento de cargo público estadual, fora rudemente surpreendido pelo **ukase** baixado pelo mandachuva de então, conselheiro Gaspar da Silveira Martins, que resolvera anular o dito concurso, sem razões plausíveis, mas veladamente se soubera que fora por- que, de acordo com a classificação, teria de ser feita a nomeação do candidato

Justino, que revelara notórias aptidões, mas que tinha o grande defeito de não ser branca a cor de sua epiderme”. (Jornal **O Exemplo**, 02/01/1928)

Fonte: MÜLLER, Maria Lúcia R. **A cor da escola**. Cuiabá, UFMT/Entrelinhas, 2008. p. 43.

Percebe-se, portanto, que importantes setores da população negra buscaram colocar a questão racial na ordem do dia e encaminhar, por conta própria, suas reivindicações por ganhos sociais, suas expectativas de intervenção, poder e mudança naquela sociedade que não estava muito disposta a incluí-los.

Evidentemente, ressaltar a importância desses processos relativos à presença política da população negra na sociedade não significa afirmar que tais mobilizações resultaram em conquistas amplas de direitos. Mas, por outro lado, essas não devem ser menosprezadas por não terem sido vitoriosas.

Democracia racial, mestiçagem e o racismo à brasileira

Se as teorias raciais predominaram como justificativa para a desigualdade social até 1930, é importante destacar que desde a década de 1920 a ideia de que o Brasil era uma espécie de paraíso racial foi tomando força. Embora tal assertiva já estivesse presente nos debates intelectuais desde o final do século XIX, foi a partir dos anos de 1930-40, que essa ideia foi ganhando cada vez mais adeptos. Políticos e intelectuais brancos e negros enxergaram na cultura as singularidades de um país mestiço, formado a partir das tradições herdadas de europeus, índios e africanos. Foi nesse momento que a obra *Casa grande e senzala*, de Gilberto Freyre, publicada em 1933, tornou-se referência para a afirmação do Brasil como um país marcado pela miscigenação e por uma convivência racial harmônica. Assim, passava-se a celebrar uma suposta convivência racial harmônica e a mestiçagem, entrelaçadas na construção de uma identidade nacional oficial. O samba, a capoeira, o carnaval, a feijoada (devidamente “desafricanizados”) foram, aos poucos, incorporados como símbolos oficiais de nacionalidade e como expressão da síntese cultural - resultado da miscigenação racial – que singularizava o Brasil. A mestiçagem, antes condenada, tornava-se sinônimo da tolerância racial, suposta característica nacional brasileira.

Entretanto, nos anos de 1950, alguns estudiosos como Costa Pinto, Roger Bastide e Florestan Fernandes realizaram investigações e revisões sobre relações raciais no Brasil, questionando a harmonia racial brasileira e destacando as marcas da discriminação no país. Foram esses autores, inclusive, que criaram a ideia de que a chamada democracia racial brasileira era um mito.

Ao abordar as relações raciais sob o ângulo das desigualdades, Florestan problematizou a noção de tolerância racial vigente e identificou um código de conduta racial que, na prática, funcionava como um abismo a distanciar diferentes grupos sociais, embora não fosse oficial nem tivesse base na lei. O mesmo autor, mesmo desconsiderando a existência da família escrava, como foi visto, notou ainda, que o racismo no Brasil tinha características próprias: os brasileiros reconheciam a existência da discriminação racial, mas demonstravam ter “preconceito de afirmar o preconceito”.

Esse debate travado nos anos 50 contribuiu para a superação, ao menos na teoria, da associação biológica e natural de características físicas a perfis morais e intelectuais, e para a desconstrução da noção de raça como conceito biológico, reconhecendo-se que essa é uma categoria histórica e social.

Mas, na prática o racismo persistiu - mesmo sem justificção em fundamentos biológicos - de maneira não-formalizada, não-oficial e paralelo às ideias de mestiçagem, tolerância racial e assimilação cultural. Nesse contexto, as denúncias de práticas racistas pela “imprensa negra” e a fundação de instituições negras com o objetivo de combater a discriminação racial eram mal vistas e silenciadas pela sociedade dominante. Os negros que participavam desse tipo de mobilização eram acusados de racismo às avessas e de promover separações raciais - que não existiriam no Brasil. Portanto, negar a discriminação racial e suas consequências para a população negra foi a forma através da qual o racismo se manifestou entre os setores sociais dominantes no Brasil durante as primeiras décadas republicanas.

Ao tratar das questões relacionadas ao processo de racialização e aos movimentos de mobilização da população negra durante as primeiras décadas republicanas buscou-se ressaltar as lutas e negociações encaminhados pela população negra. E, ainda que os ganhos sociais e políticos dessas lutas tenham sido restritos, configuraram uma experiência fundamental naquele momento - já que abriram espaços de organização e visibilidade - e para o fortalecimento posterior dos movimentos negros no Brasil.

Enfim, esses movimentos de mobilização evidenciam também o quanto população negra estava atenta aos projetos políticos em vigor, que insistiam em negar-lhe os direitos que a abolição e a república deveriam concretizar.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE, Wlamyra Ribeiro de; FRAGA FILHO, Walter. *Uma história do negro no Brasil*. Rio de Janeiro, Ministério da Cultura - Fundação Palmares, 2006
- _____. *O jogo da dissimulação: abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 2009.
- ABREU, Martha; DANTAS, Carolina Vianna. Música popular, folclore e nação no Brasil, 1890-1920. In: Carvalho, José Murilo. (Org.). *Nação e cidadania no Império: novos horizontes*. Rio de Janeiro, Record, 2007.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril. Cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- CRUZ, Maria Cecília Velasco. Cor, etnicidade e formação de classe no porto do Rio de Janeiro: a Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café e o conflito de 1908. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, 2005.
- _____. Tradições Negras na Formação de um Sindicato: Sociedade de Resistência dos Trabalhadores em Trapiche e Café, Rio de Janeiro, 1905-1930. *Afro-Ásia* (UFBA), Salvador, v. 24, n. 24, 2000.
- DANTAS, Carolina Vianna. O "Brasil café com leite". Debates intelectuais sobre mestiçagem e preconceito de cor das primeiras décadas republicanas. *Tempo*. vol. 13, jan.-jun. 2009.
- DOMINGUEZ, Petrônio. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo nos pós-abolição*. São Paulo, Senac, 2004.
- _____. *A nova abolição*. São Paulo, Selo Negro, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1965.
- GOMES, Flávio. *Negros e política (1888-1937)*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.
- _____. *Experiências atlânticas*. Passo Fundo, UPF, 2003.
- _____. & CUNHA, Olívia M. G. da. (orgs.) *Quase cidadão. Histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro, FGV, 2007.
- MATTOS, Hebe. O Ensino da História e a Luta Contra a Discriminação Racial no Brasil. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.
- _____. O herói negro no ensino de história do Brasil: representações e usos das figuras de Zumbi e Henrique Dias nos compêndios didáticos brasileiros. In: Martha Abreu; Rachel Soihet e Rebeca Gontijo. (Orgs.). *Cultura Política e leituras do passado: historiografia e ensino da história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- MATTOS, Marcelo Badaró. *Escravidos e livres. Experiências comuns na formação da*

classe trabalhadora carioca. Rio de Janeiro, Bom texto, 2008.

SANTOS, Claudia Andrade dos. "Projetos Sociais Abolicionistas. Rupturas ou Continuísmo?" In: AARÃO REIS FILHO, Daniel. *História e Política (séculos XIX e XX)*. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2000.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

_____. *Racismo no Brasil*. São Paulo, Publifolha, 2001.

Sites recomendados

<http://www.acordacultura.org.br/> - Na área "Heróis de todo mundo" o site "A cor da cultura" traz informações em texto e vídeo sobre importantes personagens históricos negros do período republicano.

O projeto mapas temáticos do Cecult-Unicamp traz interessantes informações sobre a localização de espaços de sociabilidade da população negra no início do século XX, como lugares de culto, associações recreativas e sindicatos.

<http://www.comciencia.br/reportagens/negros/01.shtml> - Neste site há vários textos escritos por especialistas sobre a condição do negro na sociedade brasileira no passado e no presente.

Filme recomendado

O besouro, nasce um herói, João Daniel Tickomiroff, 2009.

Movimento negro no Brasil republicano

*Amilcar Araujo Pereira**

Nesta aula serão apresentados alguns elementos da história do movimento negro organizado no Brasil ao longo do século XX. Trataremos das primeiras organizações políticas criadas nas décadas de 1920 e 1930 até a constituição do que chamamos de “movimento negro contemporâneo”, a partir da década de 1970. Mas, o que seria “movimento negro”? O movimento negro é um movimento social que tem como particularidade a atuação em relação à questão racial. Sua formação é complexa e engloba o conjunto de entidades, organizações e indivíduos que lutam contra o racismo e por melhores condições de vida para a população negra, utilizando as mais diversas estratégias para isso. Entre elas destacamos práticas político-culturais, criação de organizações voltadas exclusivamente para a ação política, iniciativas específicas no âmbito da educação, da saúde etc. Tudo isso faz da diversidade e pluralidade características desse movimento social.

Logo depois da abolição, já circulavam jornais voltados para as populações negras, como o *Treze de Maio*, do Rio de Janeiro (1888), e *O Exemplo*, de Porto Alegre (1892). Chama atenção também um conjunto de jornais publicados na cidade de São Paulo a partir da década de 1910, e que, nos anos 1920, passaram a ter um caráter de denúncia da discriminação racial. Era a chamada “imprensa negra paulista”, de onde surgiram alguns dos fundadores da Frente Negra Brasileira (FNB), em 1931. Com ramificações em vários estados, a FNB chegou a se transformar em partido político em 1936, mas logo foi extinta, como os demais partidos, pelo Estado Novo, implantado no ano seguinte por Getúlio Vargas. E para que tenha sido possível a criação da Frente Negra Brasileira foi fundamental a existência de dois tipos de organizações criados por negros antes mesmo do final do século XIX: a “imprensa negra” já citada e os “grêmios, clubes ou associações de negros”, como, por exemplo, o Club 13 de Maio dos Homens Pretos, criado no Rio de Janeiro em 1902, e o Centro Cívico Palmares, criado em São Paulo em 1926.

*Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Ensino de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro

A Frente Negra e várias outras organizações políticas de negros brasileiros, surgiram a partir da década de 1930, em meio a um contexto histórico de transformações, tanto no âmbito internacional “ marcado pela Crise de 1929 “, quanto no âmbito nacional, em que a Revolução de 1930 alterava as relações de poder em nossa sociedade. A FNB foi a mais importante organização do movimento negro brasileiro no início do século XX, e chegou a reunir cerca de 40 mil associados em diferentes estados. Embora fosse uma organização com um forte caráter nacionalista e com uma estrutura que lembrava organizações com inclinações fascistas (seu estatuto, datado de 12 de outubro de 1931, previa um “Grande Conselho” e um “Presidente” que era “a máxima autoridade e o supremo representante da Frente Negra Brasileira”, a atuação da FNB chegou a servir como referencial para a luta contra o racismo no Brasil e no exterior.

Muitos documentos desse período demonstram que não era rara a circulação de referenciais e informações no chamado “Atlântico negro”. O jornal *O Clarim d’Alvorada*, criado por José Correia Leite (1900-1989) e publicado de 1924 a 1932 em São Paulo, por exemplo, mantinha um intercâmbio com o jornal *Chicago Defender* (criado na cidade de Chicago em 1905, tornou-se o mais importante jornal da imprensa negra norte-americana) e abrigava uma seção intitulada “O mundo negro”, na qual eram publicadas traduções de artigos do jornal *The Negro World* – criado em Nova York pelo jamaicano Marcus Garvey (1887-1940), defensor do pan-africanismo.

Para saber mais

Sobre a circulação de referenciais sobre a luta contra o racismo no chamado “Atlântico negro”, ver o artigo de Amílcar Araujo Pereira disponível no site: <http://www1.fapa.com.br/cienciaseletras/pdf/revista44/artigo11.pdf>

Alguns autores identificam três diferentes fases do movimento negro brasileiro ao longo do século XX: a primeira, do início do século até o Golpe do Estado Novo, em 1937; a segunda, do período que vai do processo de redemocratização, em meados dos anos 1940, até o Golpe militar de 1964; e a terceira, quando o movimento negro contemporâneo surge na década de 1970 e ganha impulso após o início do processo de Abertura política em 1974. A primeira fase teria tido como ápice a criação e a consolidação da FNB como uma força política em âmbito nacional. O movimento social negro, nessa primeira fase, teria como principais características a busca pela inclusão do negro na sociedade, com um caráter “assimilacionista”, sem a busca pela transformação da ordem social. Outra característica era a existência de um nacionalismo declarado na Frente Negra Brasileira e em outras organizações da época. É evidente que esse nacionalismo exacerbado não era encontrado em todo o movimento negro naquele mo-

mento. Houve, por exemplo, a criação de organizações que discordavam dos caminhos tomados pela FNB, como a Frente Negra Socialista, fundada por um grupo dissidente da FNB em 1932, e o Clube Negro de Cultura Social, criado no mesmo ano por José Correia Leite, que havia sido um dos fundadores da FNB, em 1931. O movimento negro brasileiro na década de 1930 também era plural e complexo.

Na segunda fase do movimento destacam-se organizações como o Teatro Experimental do Negro (TEN), fundado por Abdias do Nascimento em 1944 no Rio de Janeiro, e a União dos Homens de Cor (UHC), criada inicialmente em Porto Alegre, em 1943, mas com ramificações em dez estados da federação. Da mesma forma que na fase anterior, a inclusão da população negra na sociedade brasileira, tal como ela se apresentava, continuava sendo uma característica importante do movimento. Mas, por outro lado, a valorização de experiências vindas do exterior, principalmente da África e dos Estados Unidos, aparece com frequência em fontes históricas das décadas de 1940 e 1950. É importante destacar que nenhuma dessas organizações, como o TEN e a UHC, possuía o mesmo sentido da FNB. Não buscavam decididamente mobilizar a massa negra. Representavam mais a vontade de afirmação da dignidade, de busca de reconhecimento social e igualdade, da grande maioria dos negros. São exemplos nesse sentido a realização pelo TEN da I e da II Convenção Nacional do Negro (1945 e 1946) e do I Congresso do Negro Brasileiro em 1950. O TEN foi fundado com o objetivo primário de ser uma companhia de produção teatral, mas assumiu outras funções culturais e políticas logo depois que foi criado. Além de montar peças como *O Imperador Jones*, de Eugene O'Neill (1945) e *Calígula*, de Albert Camus (1949), o TEN foi a força propulsora do jornal *Quilombo* (1948-1950) e de campanhas de alfabetização em pequena escala, além de cursos e iniciação cultural realizados entre 1944 e 1946.

Dica

Para um bom apanhado de informações sobre a atuação do movimento negro brasileiro ao longo do século XX, ver o artigo de Petrônio Domingues, disponível em: http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/v12n23a07.pdf

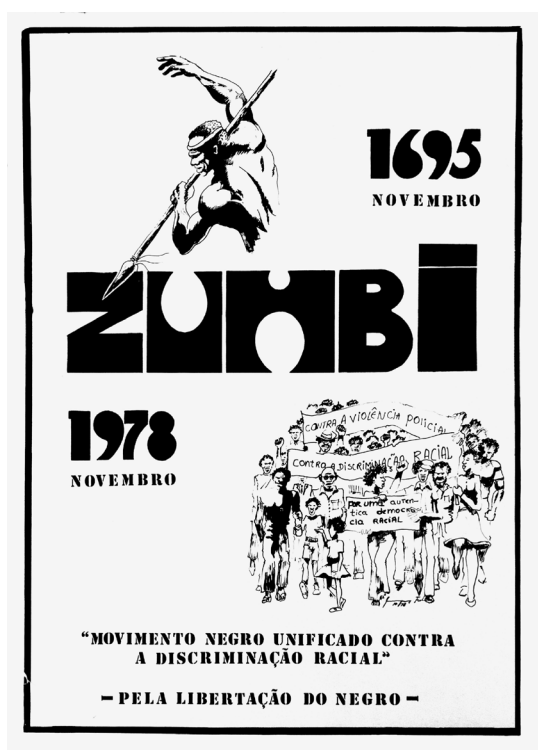
A tradição de luta contra o racismo, identificável nas duas primeiras fases do movimento negro brasileiro, foi importante para o surgimento, em meio a um período de ditadura militar, do movimento negro contemporâneo no Brasil, no início da década de 1970. No entanto, podemos encontrar várias características específicas nesse movimento contemporâneo, como, por exemplo, o fato de que, diferentemente de momentos anteriores, a denúncia do chamado “mito da democracia racial” e a construção de uma identidade negra racializada foram o fundamento a partir do qual se articularam as primeiras organizações.

Este fato pode ser observado, por exemplo, em todos os documentos do Movimento Negro Unificado (MNU), criado em 1978, em São Paulo e que contou com a participação de lideranças de organizações de vários estados. A criação do MNU em 1978 é um marco fundamental na consolidação do movimento negro contemporâneo. Desde a *Carta Aberta à população*, divulgada no ato público de lançamento no MNU, realizado nas escadarias do Teatro Municipal de São Paulo em 7 de julho de 1978, podemos encontrar em todos os documentos a frase “por uma autêntica democracia racial” (como no cartaz abaixo). O MNU, embora tenha sido criado como “movimento unificado”, tornou-se uma organização com representações em vários estados brasileiros e acabou influenciando na criação de outras organizações negras pelo país afora.

É interessante observar, por exemplo, a demanda por “uma nova sociedade” explicitada na *Carta de princípios* do MNU, tendo em vista que era predominante no meio da militância negra, antes da década de 1960, a ideia de integração do negro na sociedade tal como ela se apresentava. A ideia de transformação social, de construção de “uma nova sociedade onde todos realmente participem”, está diretamente ligada ao momento histórico e ao contexto social no qual ela surge. Durante a ditadura militar e no bojo do processo de Abertura política é facilmente observável, entre a militância negra que então se constituía, um enfático discurso de transformação. Não somente no que tange à denúncia do mito da democracia racial, mas também com relação à transformação da própria sociedade como um todo. O que demonstra uma guinada de visão política e uma conseqüente aproximação com “qualquer luta reivindicativa dos setores populares da sociedade brasileira” e, principalmente, com grupos de esquerda que se opunham ao regime vigente. A perspectiva de luta que passou a articular as categorias de raça e classe é uma importante característica da política negra que se constitui no Brasil a partir da década de 1970.

Além da importância dos referenciais vindos das lutas de libertação nos países africanos, sobretudo nos colonizados por Portugal, e da mobilização negra pelos direitos civis nos Estados Unidos, há outro elemento importante para a constituição do movimento negro contemporâneo em nosso país: a reivindicação pela “reavaliação do papel do negro na história do Brasil”, já contida na *Carta de princípios* do MNU. Essa foi a própria razão do surgimento de uma das primeiras organizações do movimento negro contemporâneo: o Grupo Palmares, fundado por Oliveira Silveira (1941-2009) em Porto Alegre, em 1971. Este grupo teve como primeiro e principal objetivo propor o 20 de novembro, dia da morte de Zumbi dos Palmares (em 1695), como a data a ser comemorada pela população negra, em substituição ao 13 de maio (dia da abolição da escravidão); fato que engloba uma ampla discussão sobre a valorização da cultura, política e identidade negras, e tem provocado revisões sobre o papel das populações negras na formação da sociedade brasileira, na medida em que desloca propositalmente o pro-

tagonismo em relação ao processo da abolição para a esfera dos negros (tendo Zumbi como referência), recusando a imagem da princesa branca benevolente que teria redimido os escravos. Seguindo a proposição do Grupo Palmares, durante a segunda Assembléia Nacional do MNU, realizada no dia 4 de novembro de 1978, em Salvador, foi estabelecido o 20 de Novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra” - que hoje é feriado em mais de 700 municípios brasileiros. A possibilidade de realização desta “reavaliação do papel do negro na história do Brasil” é um dos principais benefícios que a implementação da Lei 10.639/03 pode trazer para a sociedade brasileira. E essa Lei, como será visto a seguir, é uma conquista do movimento negro.



Cartaz do primeiro 20 de Novembro como Dia Nacional da Consciência Negra, celebrado após a segunda Assembléia Nacional do MNU, em 1978.

Referência: ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amílcar Araujo (orgs.) Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro, Pallas- CPDOC/FGV, 2007.

Bibliografia

- ALBERTI, Verena e PEREIRA, Amilcar Araujo (orgs.). *Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio de Janeiro, Pallas, CPDOC/FGV, 2007.
- DOMINGUES, Petrônio. *A nova abolição*. São Paulo, Selo Negro, 2008.
- HANCHARD, Michael George. *Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo (1945 - 1988)*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.
- PEREIRA, Amauri Mendes. *Trajetória e Perspectivas do Movimento Negro Brasileiro*. Belo Horizonte, Nandyala, 2008.

Diversidade cultural, reparação e direitos

Martha Abreu*

Nos últimos tempos, em diversas partes do mundo, ganharam importância reivindicações por políticas de reparação feitas por grupos que foram oprimidos em algum período de sua história. Essas reivindicações envolvem não só direitos a reparações, como também ao que se convencionou chamar de *dever de memória*. Ou seja, a garantia, por parte do Estado e da sociedade, de que determinados acontecimentos não serão esquecidos, que continuarão lembrados na memória de grupos e nações e registrados na história do país. Mais ainda, que grupos detentores de memórias de sofrimento podem e devem ter reconhecidos sua história, memória e patrimônio.

Desde a década de 1950 algumas iniciativas do governo brasileiro indicavam uma espécie de “dever do Estado” assumido em relação às populações afrodescendentes. Em 1951, foi sancionada a Lei Afonso Arinos (Lei nº 1390) que tornou o preconceito racial contravenção penal. Em 1985, a lei foi ampliada, incluindo entre as contravenções penais, não só a discriminação baseada na raça/cor, mas no sexo ou no estado civil. Era a chamada Lei Caó (Lei nº 7437).

Dos anos de 1990 para cá houve um significativo aumento das discussões sobre ações afirmativas e direitos de reparação para as populações afrodescendentes no Brasil, assim como a intervenção das políticas de Estado na questão. Mas, sem dúvida, seus fundamentos repousam na Constituição Federal de 1988, quando ficou clara a necessidade de implementação de medidas capazes de promover, de fato e como requisito da democracia, a igualdade sancionada pela lei e a valorização da diversidade étnica e cultural brasileira. Os PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais), publicados em 1996, já indicavam uma política educacional voltada para o reconhecimento da pluralidade cultural, entendida como patrimônio da sociedade brasileira, uma marca característica da nação. A pluralidade corresponde nesse documento aos princípios esboçados na constituição, ou seja, à diversidade das características étnicas e culturais dos diferentes grupos sociais que formaram a sociedade brasileira e convivem no território nacional.

*Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas. Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense.

Para saber mais

A valorização da especificidade de cada grupo que compõe o todo social pode garantir não apenas o reconhecimento das diferenças, mas o direito ao exercício de uma cidadania como grupo singular. Sobre a noção de grupo dentro da doutrina do multiculturalismo e o conceito de cidadania nos PCNs, veja o texto de Marcelo de Souza Magalhães, “História e Cidadania, por que ensinar história hoje?”. MAGALHÃES, Marcelo de Souza. História e cidadania: por que ensinar história hoje? In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. (Orgs.). *Ensino de história: conceitos, temáticas, metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.

A partir de 2000, entretanto, localiza-se mais nitidamente o início desse movimento, quando, no governo Fernando Henrique Cardoso e, principalmente, no governo Lula, foram normatizadas várias reivindicações encabeçadas por movimentos negros que diziam respeito ao direito à diversidade, a políticas de reparação e direitos de memória. Dentre elas, a publicação do Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000, que instituiu um patrimônio cultural e imaterial a partir da valorização da cultura afro-brasileira; e a promulgação do decreto nº 4.228, de maio de 2002, que instituiu o Programa Nacional de Ações Afirmativas no âmbito da Administração Pública Federal.

No governo de Luís Inácio Lula da Silva, foi regulamentada, em janeiro de 2003, a Lei nº 10.639, que estabelece as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira*. Em novembro do mesmo ano foi criada, pelo decreto nº 4.886, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), para coordenar as ações necessárias à implantação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. O maior objetivo é criar possibilidades para o desenvolvimento pleno da população negra brasileira através de ações afirmativas. O decreto nº 4.886, de novembro de 2003, ainda regulamentava e agilizava o direito à terra aos descendentes de escravos.

Para saber mais

A Constituição de 1988 garantiu no artigo nº 125 proteção às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras. Nos artigos nº 215 e nº 216 estendeu a noção de direito às práticas culturais, e, no artigo nº 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT nº 68), concedeu direito à terra aos descendentes de escravos através da titulação dos quilombos. Sobre as lutas das comunidades remanescentes de quilombos pela terra, veja o texto “Remanescentes das comunidades dos quilombos”: memórias do cativo e políticas de reparação no Brasil”, da historiadora Hebe Mattos, publicado na *Revista USP*, São Paulo, nº 68, 2006.

Paralelamente, a partir desse ano, várias manifestações culturais afro-brasileiras receberam o título de patrimônio cultural do Brasil, como o samba de roda, o jongo e o ofício do acarajé.

Dica

Veja textos e imagens sobre essas manifestações culturais afro-brasileiras e sua patrimonialização no site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do;jsessionid=0EC-2F5C3469D3C48923D89F6D9E15FC6?id=12456&retorno=paginalphan>

Para além do fato de serem paralelas no tempo (pós-1988), todas essas demandas e conquistas jurídicas, educacionais e culturais relacionam-se. Produzidas por governos de orientação política distintas, revelam muito nitidamente que estão articuladas aos diversos movimentos negros e à rediscussão, realizada também nas universidades, sobre a identidade nacional brasileira. Por muitos anos a ideia que se fazia do Brasil era constantemente associada, nos livros didáticos ou nos canais de comunicação, à existência de uma democracia racial, já que o país era fruto da mestiçagem cultural e racial. Sem dúvida, a mestiçagem cultural e racial é uma marca histórica da sociedade brasileira, mas ela não evitou práticas racistas, como são exemplos as perseguições aos batuques e candomblés. Nem impediu inúmeras tentativas de inferiorização e exclusão das populações afrodescendentes. No século XX, a história dos descendentes de africanos e escravos, suas lutas e conquistas, ainda é pouco conhecida e estudada. Esses esquecimentos e silenciamentos são também exemplos evidentes de práticas racistas que começam a ser revertidas pelos direitos e deveres à memória, à história e à diversidade. É importante frisar que não é mais possível pensar o Brasil sem uma discussão sobre a questão racial. E a escola é o espaço privilegiado para isso.

Atividade de reflexão 4 (10 pontos)

Se dificilmente localizamos na história da sociedade brasileira mecanismos legislativos explícitos de exclusão e segregação, isso não quer dizer que faltaram, historicamente, inúmeras tentativas neste sentido. Como exemplos, podemos destacar as discussões, no período imperial, sobre o direito de voto dos libertos; no período republicano, as discussões sobre o caráter degenerativo das populações descendentes de africanos, bem como as propostas políticas de branqueamento. Nos livros didáticos recentes também localizamos uma evidente associação da população negra ao momento histórico da escravidão. Poucas são as referências à história dos descendentes de africanos após a Abolição, em 1888. Pensando nisso, verifique como os negros são tratados nos livros didáticos de história adotados em sua escola.

Bibliografia

- ABREU, Martha. Cultura imaterial e patrimônio histórico nacional. In: ABREU, Martha; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- GONTIJO, Rebeca. Identidade nacional e ensino de história: a diversidade como 'patrimônio sociocultural'. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel.(Orgs.). *Ensino de história: conceitos, temáticas, metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.
- MAGALHÃES, Marcelo de S. . História e cidadania: por que ensinar história hoje?. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. (Orgs.). *Ensino de história: conceitos, temáticas, metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.
- MATTOS, Hebe. O ensino de história e a luta contra a discriminação racial no Brasil. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel. (Orgs.). *Ensino de história: conceitos, temáticas, metodologia*. Rio de Janeiro, Casa da Palavra, 2003.
- MATTOS, Hebe. O herói negro no ensino de história do Brasil: representações e usos das figuras de Zumbi e Henrique Dias nos compêndios didáticos brasileiros. In: ABREU, Martha; GONTIJO, Rebeca; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Cultura política e leituras do passado: historiografia e ensino de história*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.
- MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; DANTAS, Carolina V.; MORAES, Renata. Personagens negros e livros didáticos: reflexões sobre a ação política dos afrodescendentes e as representações da cultura brasileira. In: ROCHA, Helenice Aparecida Bastos;

- REZNIK, Luís; MAGALHÃES, Marcelo de S. (Orgs.). *A História na Escola: autores, livros e leituras*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2009,
- MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Subsídios para uma leitura crítica dos PCNs e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africanas. In: BARROS, José Marcio... [et al.]. (Org.). *Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira*. Belo Horizonte, PUC Minas Virtual, 2006.
- MATTOS, Hebe; ABREU, Martha; DANTAS, Carolina V. Em torno do passado escravista: as ações afirmativas e os historiadores. In: ROCHA, Helenice; MAGALHÃES, Marcelo; GONTIJO, Rebeca. (orgs.). *A escrita da história escolar. Memória e historiografia*. Rio de Janeiro, FGV, 2009.

Cronologia da História do Brasil

1500 – chegada dos Portugueses ao que hoje chamamos de Brasil

1530 – início efetivo da colonização das terras descobertas

1808 – Chegada da família real e estabelecimento da Corte Portuguesa no Brasil, sob o comando de D. João VI

1822: Independência do Brasil, continuidade da monarquia e da família real portuguesa no poder, sob o comando de D. Pedro I (I Reinado)

1831: Abdicação de D. Pedro I em favor de seu filho D. Pedro II.

1822-1831: I Reinado

1831-1840 : Período regencial, pois D. Pedro II no momento da abdicação não tinha idade suficiente para assumir o trono

1840 -1889: É declarada a maioridade de D. Pedro II, que assume o poder.

1831-1889: II Reinado

1888: Abolição da escravidão

1889 : Proclamação da república

1889-1930: I república

1930: Revolução de 30. Em seguida, Getúlio Vargas ascende ao poder.

1937 – 1945: Estado Novo, quando Getúlio Vargas lidera um golpe de estado e inicia o período ditatorial do seu governo.

1945: Getúlio Vargas é deposto pelas Forças Armadas, sendo substituído pelo Presidente do Superior Tribunal Federal, José Linhares.

1945 – 1950: Após as eleições presidenciais, Eurico Gaspar Dutra assume o poder.

1951-1954: Getúlio Vargas elegeu-se presidente e suicidou-se antes do fim do seu mandato.

1954 -1955: Café Filho, Carlos Luz e Nereu Ramos se revezaram na presidência até as próximas eleições.

1955 – 1961: Juscelino Kubitschek é eleito presidente.

Janeiro de 1961- agosto de 1961: Jânio Quadros é eleito presidente e renuncia antes do fim do seu mandato.

Agosto de 1961- setembro de 1961 Ranieri Mazzilli ocupa a presidência.

1961-1964: João Goulart assume a presidência do país.

Março de 1964: golpe de Estado pelas Forças Armadas

1945-1964: Período democrático.

1964-1985: Ditadura militar.

1985-1988: Período de abertura, transição para a democracia.

1988: É promulgada a chamada “Constituição Cidadã”.

1989: Voltam a acontecer eleições diretas para presidente.

1990-1992: Fernando Collor é eleito presidente da república e deposto por *impeachment*

1992-1995: Itamar Franco, vice-presidente, assume a presidência

1995- 2003: Fernando Henrique Cardoso é eleito presidente por dois mandatos.

2003 - (...): Lula é eleito presidente da república e reeleito em seguida. Seu mandato dura até 2011.

Escravidão em Itaboraí: uma proposta de estudo regional

*Gilciano Menezes Costa**

Neste capítulo é apresentada uma breve reflexão sobre a metodologia da História Local e uma análise das relações sociais existentes no contexto de formação do município de Itaboraí. Através da proposta de um estudo regional, são demonstradas algumas possíveis formas de trabalhar a educação das relações raciais na disciplina de História.

A metodologia da história local:

Na elaboração de um material que reflita sobre a participação do negro no processo de formação político-administrativa, cultural e socioeconômica da região³⁶ de Itaboraí-RJ, tendo o estudo das relações escravistas o ponto de partida para o entendimento de uma História Pública da cidade, a História Local foi acionada como o principal recurso metodológico. Vale ressaltar que “como qualquer outra metodologia da pesquisa histórica, a da história regional e local apresenta deficiências e méritos. Por isto, requer aplicação adequada às fontes e aos objetivos” (NEVES, 2008, p. 30).

A História Local, ou História Regional, como também é conhecida no sentido mais específico, fortaleceu-se na França nos anos de 1950 como uma nova tendência de abordagem do ‘pequeno espaço’ (BARROS, 2005, p. 108). No Brasil, desenvolveu-se consideravelmente a partir dos anos 80, como consequência da evolução da elaboração historiográfica e da aceitação acadêmica. No Rio de Janeiro, atualmente, a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) em São Gonçalo, a Fundação Educacional de Duque de Caxias (FEUDUC) e alguns Institutos Históricos e Associações dessas regiões representam referências, entre outros no Estado, de produção da História Local.

Na busca de observações mais definidas do que se constitui a história regional e local, Erivaldo Fagundes Neves argumenta que é

*Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense. Professor da rede estadual do Rio de Janeiro e do município de Magé.

³⁶ **Região** é interpretada aqui por uma unidade de análise territorial teórica constituída por um conjunto de representações sociais, culturais, políticas e econômicas desenvolvidas no tempo e no espaço.

(...) numa proposta de investigação das atividades cotidianas de comunidades conectadas historicamente num território, conscientes do pertencimento a ele, integradas, portanto, em afinidades territoriais, consanguíneas, políticas, culturais e econômicas, com a identificação das suas interações internas e articulações exteriores, na perspectiva da totalidade histórica, como meio de se alcançar o conhecimento de viveres e saberes em dimensões inatingíveis por outras abordagens sistêmicas ou de abrangências espaciais mais amplas (NEVES, 2008, p. 31).

As interconexões locais, regionais e nacionais são possíveis na História Local através do método comparativo, por meio do qual o confronto de dados de uma região com os de outras permite estabelecer conexões que não existem diretamente nas fontes, assim como para apoiar hipóteses e até mesmo para alcançar explicações mais gerais. Tal método permite trabalhar o local como componente da compreensão do todo e do próprio local, evitando, desta forma, estudar o local por ele mesmo.

O estudo do local não deve ser compreendido como uma oposição ao nacional. Luíz Reznik narra que

A história local não se opõe à história nacional, muito pelo contrário. Ao eleger o local como circunscrição de análise, como escala própria de observação, não abandonamos as margens, os constrangimentos e as normas, que, regra geral, ultrapassam o espaço local ou circunscrições reduzidas. A escrita da história local costura ambientes intelectuais, ações políticas, processos econômicos que envolvem comunidades regionais, nacionais e globais. Sendo assim o exercício historiográfico incide na descrição dos mecanismos de apropriação – adaptação, resposta e criação – às normas que ultrapassam as comunidades locais (REZNIK, 2002, p. 3).

O fato de não haver essa oposição contribui para que estudos com a perspectiva macro possam ser relativizados, quando comparados com a análise regional, o que permite percebermos que determinadas abordagens mais gerais apresentam inadequações. A partir de uma melhor compreensão da especificidade do lugar, algumas interpretações que antes eram concebidas passaram a ser questionadas. Neste sentido, Vera Alice Cardoso Silva menciona que

(...) o estudo regional oferece novas óticas de análise do estudo de cunho nacional, podendo apresentar todas as questões fundamentais da História (como os movimentos sociais, a ação do Estado, as atividades econômicas, a identidade cultural etc.) a partir de um ângulo de visão que faz aflorar o específico, o próprio, o particular. A historiografia nacional ressalta as semelhanças, a regional lida com as diferenças, a multiplicidade. A historiografia regional tem ainda a capacidade de apresentar o concreto e o cotidiano, o ser humano historicamente determinado, de fazer a ponte entre o individual e o social. (...) (SILVA, 1990, p. 13).

Outra questão que vale destacar é a compreensão de que a Micro-História e a História Local, ou Regional, representam recursos metodológicos diferentes. Embora ocorram algumas semelhanças, cada uma possui seus próprios instrumentos de análises e procedimentos. Apesar de ambas buscarem o entendimento dos fenômenos sociais que não são percebidos pelas macroanálises ou pelos grandes recortes espaciais, a Micro-História é “baseada na escala da observação” (LEVI, 1992, p. 136), enquanto a História Local em pequenos recortes espaciais. Neves apresenta a diferença e a semelhança entre esses recursos metodológicos, mencionando que

A história regional e local procura descobrir com a análise do cotidiano de uma comunidade, as suas relações com a totalidade histórica; a micro-história, na investigação intensiva de fragmentos do cotidiano comunitário ou de um indivíduo, tenta identificar macrofenômenos sociais. (...) Embora a história regional e local tenha como objeto de estudo o cotidiano de agentes históricos, para alcançar viveres e saberes do passado de grupos humanos nos seus respectivos contextos espaciais, sociais, políticos, econômicos e culturais e a micro-história vise apenas fenômenos reveladores das relações desses grupos, as duas metodologias tentam desvendar facetas do cotidiano social em todas as estratificações, independente da relação desses agentes históricos com as instâncias dos poderes aos quais se vinculam ou se submetem (NEVES, 2008, p. 33).

Em relação ao recorte temático da História Regional, este não se restringe à exatidão das informações dentro dos limites geográficos ou político-administrativos. Sua

abordagem viabiliza compreender o espaço regional por uma variedade de recortes. Como demonstra José D' Assunção Barros:

Quando um historiador se propõe a trabalhar dentro do âmbito da História Regional, ele mostra-se interessado em estudar diretamente uma região específica. O espaço regional, é importante destacar, não estará necessariamente associado a um recorte administrativo ou geográfico, podendo se referir a um recorte antropológico, a um recorte cultural ou a qualquer outro recorte proposto pelo historiador de acordo com o problema histórico que irá examinar (BARROS, 2004, p. 152).

É essencial que a elaboração de uma obra que utilize a metodologia da História Local seja acompanhada de uma 'História-problema', evitando com isso, a construção de narrativas que não apresentem a preocupação em compreender o processo histórico. A presença de problematizações em uma pesquisa viabiliza o entendimento das complexidades e especificidades do espaço estudado e contribui consideravelmente para evitar as interpretações generalizantes e padronizadas, em que o estudo de fatos ocorridos de uma determinada região é utilizado como referencial explicativo para todo território nacional. Através dessa perspectiva é possível perceber que a História Local contrapõe-se à visão do pesquisador que procura o passado pelo passado em si.

É fundamental que o historiador fique atento para não utilizar a História Local para produzir textos ufanistas que superdimensionam fatos locais ocorridos a níveis nacionais, caracterizando geralmente alguns episódios locais como o primeiro, o único ou o maior de todo o território nacional.

Outro ponto importante é o cuidado em evitar a elaboração de uma História Regional pautada na exclusividade dos feitos de alguns poucos personagens, na intensa busca de datas da formação de um espaço administrativo ou religioso e na apresentação de um modelo econômico único, no qual a diversidade econômica das práticas produtivas não é reconhecida. A interpretação dessa metodologia é defendida aqui como uma abordagem que ressalta as complexidades sociais, econômicas, políticas e culturais, reconhecendo as negociações e conflitos de cada sociedade estudada.

Pierre Goubert, um dos principais personagens da História Local, ressaltou que essa metodologia possibilitou a realização de pesquisas com uma maior amplitude social, combinados a estudos para regiões mais localizadas. Goubert assinala que:

(...) a volta à História Local origina-se de um novo interesse pela História Social, ou seja, a história da sociedade como um todo, e não somente daqueles poucos que, felizes, a governavam, oprimiam e doutrinavam (...) (GOUBERT, 1988, p. 73).

O estudo regional que se propõe a entender as relações sociais, levando em conta a multiplicidade de ações e reações, apresentadas de variadas formas e em diferentes períodos, proporciona o desenvolvimento da ampliação do olhar interpretativo do pesquisador, contribuindo para que este conheça e analise diferentes grupos sociais de cada região.

Por essa perspectiva, torna-se possível construir uma História Pública de uma cidade, na qual os patrimônios materiais e imateriais são apresentados dentro de um contexto do qual os protagonistas não sejam exclusivamente aqueles que são considerados “fundadores” da cidade ou que construíram e atuaram nas Igrejas, Câmaras, Prefeituras e tampouco a análise cultural se resume apenas às produções desses grupos.

Essa ampliação do olhar investigativo do historiador converte-se em ferramenta essencial para o rompimento da história única, ou seja, contribui para o rompimento com as interpretações que polarizam a sociedade entre aqueles que dominam as relações políticas, administrativas, econômicas e culturais e aqueles que aceitam essa dominação passivamente.

Assim, essa relação em ter os mesmos “protagonistas” e “coadjuvantes” da história de uma cidade passa a ser questionada, tornando possível o reconhecimento da atuação, reação e negociação no cotidiano dos diferentes grupos sociais no local estudado. Tal questionamento gera a compreensão de que “pessoas simples” também foram “protagonistas” da história. Desta forma, os indígenas e os negros, entre outros, passam a ser interpretados como agentes históricos, tornando possível ao pesquisador enxergar as contribuições desses grupos na formação e organização socioeconômica, política e cultural de cada cidade.

Focando no Negro e direcionando a atenção para o ensino de História, o estudo regional possibilita a inserção da Educação das Relações Raciais em pequenos recortes espaciais, alcançando, desta forma, uma aproximação dessa proposta com as especificidades locais de cada região estudada.

Com isso, torna-se mais didático trabalhar temas, entre outros, como o impacto do tráfico de escravos; o momento que a mão de obra negra passa ser predominante no Brasil; a escravidão e toda sua complexidade; a resistência e a conseqüente busca da liberdade pelas ações dos próprios negros; família escrava; seus espaços de sociabilidade e suas manifestações culturais no Brasil Colônia e Império; as variadas definições raciais existentes no século XIX; os movimentos abolicionistas e os impactos das leis nesse contexto; a abolição e o pós-abolição; O negro na Nova República, suas atuações no contexto da Ditadura Militar e seu envolvimento em movimentos de luta na contemporaneidade.

A partir da década de 90, com a criação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a proposta de ensino de História Local ganhou mais espaço, na medida em que foi estabelecido que os currículos da educação infantil, do ensino fundamental e do ensino médio devem apresentar uma parte diversificada, que leve em consideração as “características regionais e locais da sociedade, da cultura, da economia e dos educandos” (LEI 9.394/96, Art. 26).

Em seguida, os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs) do Ensino Fundamental apresentaram a História Local e do Cotidiano como objeto de referência para o ensino de história, direcionando orientações do uso dessa metodologia para as séries iniciais que compõem o primeiro ciclo do Ensino Fundamental (BRASIL, PCN-HISTÓRIA, 1997, p. 40-44). Contudo, os PCNs não são determinações e sim sugestões. Apresentam possíveis formas de trabalhar o conteúdo em sala de aula. Neste sentido, não há um impedimento para utilizar a História Local em outras séries, mas sim uma recomendação que seja trabalhada no primeiro ciclo. Além disso, como foi mostrada acima, a LDB reforçou a ampliação do uso dessa metodologia, na medida em que tornou possível interpretar sua utilização para toda a Educação Básica.

Com a Lei 10.639/2003, que estabeleceu a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas do país³⁷, a Educação das Relações Raciais ganhou um peso maior e passou a ser exigida nos currículos escolares. Assim, o desenvolvimento direto de políticas de reparação e de ações afirmativas das populações afro-brasileiras passaram a ser mais requisitados nas escolas.

Diante desse contexto, a História Local se apresenta como um recurso capaz de inserir as temáticas que essa lei exige numa compreensão mais próxima do estudante, contribuindo para que este possa entender e participar de ações de combate ao racismo e pela defesa da valorização da cultura negra. Isso porque, segundo Circe M. F. Bittencourt, a História Local

Tem sido indicada como necessária para o ensino por possibilitar a compreensão do entorno do aluno, identificando o passado sempre presente nos vários espaços de convivência – escola, casa, comunidade, trabalho e lazer – e, igualmente por situar os problemas significativos da história do presente³⁸ (BITTENCOURT, 2004, p. 168).

37 Alterou a Lei nº 9.394/96, que estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Em 2008 através da Lei 11.645 a lei foi ampliada incluindo conteúdos sobre história e culturas indígenas.

38 Também conhecida como História Imediata, dedica-se à pesquisa de temas atuais, aprofundando os debates históricos metodológicos sobre um passado próximo que inclui a apreensão do presente como história.

Como foi exposto acima, a aplicação da metodologia da História Local pode ser realizada tanto nas investigações históricas, quanto em seu uso pedagógico em sala de aula. Uma proposta que analisa o espaço socializado pelo seu cotidiano e que viabiliza a elaboração de reflexões sobre um leque amplo de possibilidades para compreender o processo histórico de cada região. Por isso, tal metodologia foi escolhida para dar o suporte necessário à escrita da História Pública de Itaboraí, tendo na atuação dos negros o referencial de análise para a compreensão da formação político-administrativa, cultural e socioeconômica da cidade.

A formação de Itaboraí e as relações sociais existentes nesse processo:

Em 2008, com o início das obras do Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro (COMPERJ), Itaboraí voltou a ter projeção no Estado. Assim como no tempo presente, o município em períodos anteriores, sobretudo no século XIX, apresentou mudanças expressivas como resultado das alterações dos projetos econômicos que estavam condicionados a sua localização.

Situado na parte Leste do Recôncavo da Guanabara, Itaboraí tem sua formação territorial no desfecho das divisões político-administrativas ocorridas na Vila de Santo Antônio de Sá e posteriormente na incorporação da Vila Nova de São José Del Rei pela Vila de São João de Itaborahy, quando esta última foi criada, em 1833.

Iniciando pela Vila de Santo Antônio de Sá, seu povoamento se desenvolveu primeiro na freguesia de mesmo nome e é conseqüente à fundação da cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro em 1565. Segundo o pesquisador Fluminense José Matoso Maia Forte: “Foi essa freguesia a primeira das criadas no recôncavo e, mais antiga do que ela, só se apontava a da Sé do Rio de Janeiro” (FORTE, 1984, p. 1). A criação dessa freguesia representa uma estratégia portuguesa frente às ameaças estrangeiras e dos nativos.

A penetração dos colonos na região se deu pelo rio Macacu, que “ao longo de suas margens é que se foram alinhando engenhos e fazendas e por eles é que descia para o Rio de Janeiro a produção agrícola do recôncavo” (LAMEGO, 1964, p. 193). A concessão de sesmarias nos sertões de Macacu “começou logo após a vitória das armas portuguesas contra os franceses e tamoios, em 1567. A primeira sesmaria que encontramos bem caracterizada é a de Miguel de Moura (...)” (FORTE, 1984, p. 1). Moura, que era Escrivão da Fazenda Del Rei, em 1571 doou essas terras aos Jesuítas, que posteriormente venderam parte delas para Manoel Fernandes Ozouro. Este, “fundou uma Capela em sitio entre os rios Caceribu e Guapiaçú, dedicando-a à Santo Antonio no ano de 1612 (...)” (ARAUJO, 1820, p. 184).

A construção dessa capela, que foi elevada a curato em agosto de 1628, dá origem ao primeiro núcleo de povoamento na região de Macacu, “confirmando a regra, frequente, da organização religiosa preceder à civil” (LACOMBE, 1993, p. 52). Em Dezem-

bro de 1644 é criada a Paróquia de Santo Antônio de Caceribu e com isso a Freguesia de mesmo nome que, segundo Pizarro, foi desmembrada da Freguesia da Candelária. A confirmação do alvará ocorreu em fevereiro de 1647 (ARAUJO, 2009, p. 143).

O fluxo crescente de pessoas e toda movimentação desenvolvida em volta dessa região, contribuiu para que o governador da capitania do Rio de Janeiro, Artur de Sá e Menezes criasse, em cinco de agosto de 1697, a Vila de Santo Antônio de Sá. Ele próprio veio à região formar a vila (AUTO DE EREÇÃO DA VILA DE SANTO ANTÔNIO DE SÁ). O local da Igreja Matriz, onde iniciou o núcleo de povoamento, tornou-se a freguesia sede com o mesmo nome da Vila.

Em momentos posteriores a sua fundação, de acordo com Maia Forte, a Vila em 1778 possuía as seguintes freguesias: a de Santo Antônio de Sá, sendo esta a sede e tendo o mesmo nome da Vila; a Freguesia de Santíssima Trindade; Nossa Senhora da Ajuda de Cernambitiba (Guapimirim); Nossa Senhora da Conceição do Rio Bonito; São João Batista de Itaboraí; e a Nossa Senhora do Desterro de Itambi (FORTE, 1984, p. 4). A Vila, com suas seis freguesias, possuía uma dimensão territorial tão extensa que, ao ser desmembrada no decorrer do século XIX, dividiu-se nos atuais municípios de Rio Bonito, Cachoeiras de Macacu, Itaboraí e Guapimirim.

O francês J. C. R. Milliet de Saint-Adolphe, em 1835, ao percorrer os Sertões fluminenses, relata em seus escritos que a Vila era localizada na margem esquerda do Rio Macacu. Em seus escritos, ele caracterizou a Vila da seguinte forma: “Seus principais edifícios são dentro a casa da Câmara, cujas lojas servem de cadeia, a Igreja Matriz e o Convento de Santo Antônio da parte de fora”. Essas informações referem-se à sede da Vila, nos arredores do Convento de São Boa Ventura.

O pastor metodista Daniel Parish Kidder, em 1837, também visitou a sede da Vila e apresentou informações do cotidiano dessa sociedade. Através de sua narrativa, é possível percebermos o tratamento dado aos escravos nos edifícios citados por Saint-Adolphe. Em relação à Câmara Municipal e a Cadeia Pública, Kidder comenta que “estavam ambas instaladas sob o mesmo teto” e que “através das grades desta última via-se um preso, preguiçosamente escarranchado num banco, perto da janela. Era um escravo, encarcerado pelo crime de desobediência aos seus senhores, umas crianças órfãs” (KIDDER, 2001, p. 163).

No século XIX, as prisões estavam localizadas no andar térreo das Câmaras Municipais e eram partes constitutivas do poder local, como pode ser visto na imagem abaixo, da Câmara Municipal de Santo Antônio de Sá:

Ruínas da Câmara Municipal da Vila de Santo Antônio de Sá (Década de 1930)³⁹



Fonte: Mosteiro de São Bento

Serviam para recolher “desordeiros”, escravos fugitivos e criminosos à espera de julgamento e punição. Não eram cercadas, e os presos mantinham contato com transeuntes através das grades, por onde recebiam esmolas, alimentos e obtinham informações (SALLA, 1999, p. 41).

Essa estrutura facilitou a visualização de Kidder, percebendo a presença de um preso escravo. Embora o que se sabe sobre esse escravo, até o momento, seja apenas a informação presente na narrativa do viajante, esse relato demonstra o cotidiano de intolerância imposto ao escravo, ao mesmo tempo em que ser considerado “desobediente aos seus senhores” desconfigura a ideia de sujeição passiva do cativo a escravidão.

No último quartel do século XVIII e na primeira metade do século XIX ocorreram diversos fatores, que, quando somados, determinaram o gradual fim da Vila de Santo Antônio de Sá. A decadência dessa Vila é geralmente atribuída, principalmente, ou quase exclusivamente, às repercussões que as “Febres de Macacu”⁴⁰ geraram a partir de 1829.

Entre as considerações que julgamos pertinentes, destacamos primeiro que a decadência da Vila de Santo Antônio de Sá deve ser interpretada por um conjunto de fatores, que se desenvolveram desde último quartel do século XVIII e que se somaram com as transformações da província fluminense, sobretudo, na primeira metade do século XIX.

39 Na página 57 da dissertação de mestrado de (COSTA, 2013), a imagem publicada não é da Câmara Municipal, mas sim da sede da Fazenda Macacu. Ambas as ruínas não existem mais.

40 Termo utilizado para designar algumas febres endêmicas, como malária e cólera, que se desenvolveram na primeira metade do século XIX nas proximidades do rio Macacu.

Assim, embora tenha ocorrido um elevado número de mortes com as Febres, sua propagação teve uma dimensão maior nas regiões próximas ao rio Macacu e não em toda Vila. Nesse sentido, a Freguesia de Santo Antônio de Sá, principalmente a região de sua sede administrativa, de fato, foi afetada com maior força pelas doenças endêmicas, isso devido a sua proximidade com regiões pantanosas. Porém, as outras freguesias que compunham a Vila, apesar de também terem apresentado casos da doença, não foram atingidas na mesma proporção.

Além disso, o processo de fragmentação territorial da Vila de Santo Antônio de Sá é anterior às Febres e não consequência delas, como pode ser percebido no desmembramento, no último quartel do século XVIII, da Freguesia de Nossa Senhora do Desterro de Itambi e na anexação, em 1789, da Freguesia de Nossa Senhora da Ajuda de Guapimirim por Magé, que se tornou Vila no mesmo ano.

Soma-se a isso o fato de que o desmatamento desordenado tornou áreas aráveis em charcos e gerou o conseqüente assoreamento dos rios. Assim, além de repercutir na fragilidade do solo para dar seqüência ao plantio, a navegação fluvial foi consideravelmente prejudicada. As autoridades da época não conseguiam tomar as medidas devidas no mesmo ritmo em que ocorria a formação dos bancos de areia. Inevitavelmente, esse quadro atinge brutalmente a economia da região. Tal questão precede a explicação da substituição da navegação fluvial pela malha ferroviária, que naturalmente representou um dos motivos da decadência da Vila de Santo Antônio de Sá, mas é considerado aqui como um dos últimos.

Por fim, ressaltamos que a elevação da Freguesia de São João Batista de Itaboraá a Vila está muito mais associado ao contexto da economia e da política provincial fluminense, que entravam em um período de rápida expansão, do que aos reflexos conseqüentes ocasionados pelas “Febres de Macacu”. Nesse momento, essas regiões do Recôncavo se tornaram uma importante área de ocupação agrícola, repercutindo, assim, na criação de vários novos municípios, incluindo, nesse contexto, Itaboraá (GOUVÊA, 2008, p. 32).

Assim, sem diminuir a dimensão do mal que as Febres causaram para a população da época, que não foi pouco, o que defendemos é a realização de uma leitura que insira a explicação da decadência da Vila de Santo Antônio de Sá por um conjunto de fatores de longa data e levando em consideração que tais fatores, possivelmente, contribuíram para que ocorresse a apropriação do discurso das Febres com outras finalidades, superdimensionando, assim, a sua real propagação.

Os excessos ou exageros, seja de forma intencional ou não, estiveram constantemente presentes nos meios de comunicação da época. O jornal *Aurora Fluminense*, sendo um jornal político e literário existente nos anos de 1827 a 1839, realizou publicações com

notícias de parte do Recôncavo da Guanabara e representa um exemplo do que foi dito acima. Divulgou em suas matérias a existência das “Febres de Macacu” e se tornou na época um dos principais veículos de comunicação para os calorosos debates sobre a causa das doenças, suas repercussões e o nível de descaso das autoridades no combate às epidemias. Em uma de suas publicações sobre essa questão, o jornal noticia que:

A Febre de Macacu, que a Comissão Médica para ali mandada pelo governo chamou endêmica, despovoou já essa miserável Vila; e ora continua a fazer seus terríveis estragos no Porto das Caixas, Villa Nova, São João de Itaboraí, &c.; e tal é a força, com que acomete aos doentes, que (...) tem acontecido estarem boas ao meio dia pessoas, que à noite já não existem. (...) Que medidas e esforços da parte do governo não reclamam este fatal fenômeno? Milhares de pessoas condenadas a perecer por falta de médicos naqueles sítios, não é a única desgraça, que devemos temer e prevenir: ainda não está creio eu peremptoriamente decidido se a moléstia é ou não contagiosa” (A AURORA FLUMINENSE, 1829, p. 750).

O autor do texto se denomina “um amigo da humanidade”, naturalmente, para manter seu anonimato, devido aos possíveis riscos que sua denúncia geraria. Os exageros presentes, quando menciona “milhares de pessoas condenadas”, podem ser fruto do desespero da propagação do medo da doença ou um ato intencional para atacar as autoridades locais, ou, até mesmo, as duas situações. Seja como for, a notícia acima nos mostra o cuidado que devemos ter com a leitura dos discursos do passado, buscando, sempre que possível, as intenções implícitas no documento que está sendo analisado.

As “Febres de Macacu”, embora não sejam interpretadas aqui como o principal motivo da decadência da Vila de Santo Antônio de Sá, de fato, atingiram severamente em 1829 e nos anos seguintes as regiões planas, principalmente a sede da Vila, onde havia um considerável fluxo de pessoas. Especificamente nessas áreas, ocorreram um elevado número de mortes e o conseqüente abandono da maior parte da população sobrevivente.

Todos esses conjuntos de fatores, incluindo também as “Febres de Macacu”, principalmente as repercussões que o medo de contaminação da doença gerou, contribuíram para o início da discussão do fim da Vila. Desta forma, no ano de 1842, o presidente da Província, Honório Hermeto Carneiro Leão, insinua na Assembleia Provincial a extinção da Vila. Segundo ele:

A vila de Santo Antônio de Sá, quase completamente abandonada de habitantes, tendo ser sujeita à jurisdição do Juiz Municipal de Itaboraí, conviria extinguir-se, reunindo duas de suas freguesias à vila de Itaboraí e uma à de Magé. A comodidade dos povos, parece-me nada ter de sofrer com essa extinção, por estar o assento da Vila de Santo Antônio de Sá muito próximo de Itaboraí (Relatório do Presidente de Província do Rio de Janeiro, 1842, p. 8).

Em relação ao abandono dos habitantes, é possível pensar que Carneiro Leão tenha se baseado no quadro existente na sede da Freguesia de Santo Antônio de Sá para se dirigir ao todo da Vila, pois tal fala não procede nas estatísticas populacionais da região em períodos próximos em que ele menciona (COSTA, 2013, p. 47-89). Contudo, sua fala representou uma expressiva ameaça de extinção da Vila, que não se consumou de imediato.

Esse contexto apresentou reações de moradores da Vila de Santo Antônio de Sá (Vila de Macacu), que através de publicações nos jornais locais demonstravam argumentos contrários às mudanças administrativas e territoriais. Assim, no Jornal *O Popular* em 1856 foi publicado que:

Todos os anos se propaga a mudança da Vila de Macacu, quando se aproxima a época da abertura da assembleia provincial, e este ano não só se propaga, como até se diz para onde se faz; mas nós acreditamos que os legisladores provinciais hão de atender aos cômodos dos habitantes do município, não permitindo que ela faça para Sant'Anna, como se tem dito. (...) quer com essa mudança que esses habitantes, que hoje vão a vila com alguma comodidade e rapidez nas suas canoas, sejam obrigados a darem uma volta de mais de quatro léguas por péssimos caminhos (O POPULAR, 1856, p. 3).

Embora as epidemias continuassem a assolar a localidade, tinha ainda a Vila elementos de vida própria, como o seu comércio de madeiras, lenha, carvão, farinha e cereais, procedentes das zonas não alagadas e, além disso, tinha também a produção de seus engenhos de açúcar e de aguardente. Mesmo assim, apesar das reações dos moradores e da existência de várias atividades produtivas, em 1868 a sede administrativa da Vila foi transferida para a Freguesia de Santíssima Trindade (LEI PROVINCIAL Nº 1379,1868) e anos depois, em 1875, a Freguesia de Santo Antônio de Sá é anexada a Vila de São João de Itaborahy (DECRETO IMPERIAL Nº 2193,1875), e o que sobrou, foi incorporado à região que passou a se chamar Freguesia de Santíssima Trindade de Sant'Anna de Macacu, que posteriormente foi elevada a Vila.

Outra Vila que é parte integrante da História da Formação de Itaboraí é a Vila Nova de São José Del Rei. Sua criação se insere no contexto das políticas assimilacionistas da coroa portuguesa, que intencionavam a conversão dos indígenas em agentes da colonização e sua integração na sociedade colonial.

Devido a uma revolta dos índios na Aldeia de São Barnabé, ocasionada pela reação da tomada de suas terras pelos colonos e pelas contínuas tentativas desses em utilizar o trabalho indígena como mão de obra escrava, o Vice Rei do Brasil, Marquês de Lavradio⁴¹, elevou em 1772 a Aldeia de São Barnabé a Vila, com o nome de Vila Nova de São José Del Rei, como pode ser percebido em sua carta enviada ao seu tio, em que narra que: “Criei-lhe uma aldeia sua com invocação São Barnabé em vila com a denominação de Vila Nova de São José Del Rei” (LAVRADIO, 1978, p. 117). São Barnabé foi a única Aldeia da capitania do Rio de Janeiro a ser elevada em Vila. Tal fato representou uma das ações da política indigenista pombalina nos moldes da legislação conhecida como Diretório (CORRÊA, 2012).

A “*notícia da revolução dos índios,*” como o próprio Lavradio chamou, contribuiu expressivamente para que o Marquês enviasse a ordem ao Diretor da Aldeia, Feliciano Joaquim de Souza, para “*estabelecer uma povoação para eles, repartilhes as terras e dar lhes instrumentos com que as cultivem*”. Recomendou para não ter “*procedimentos forte com nenhum deles*” e ordenou que concedesse uma patente ao capitão mor, João Batista da Costa, que também era índio. Ações para tentar “*abater de alguma forma estas poeiras*” e que assinalam o possível envolvimento do capitão mor no conflito (LAVRADIO, 1978:95). Porém, na prática a penetração dos colonos na Aldeia foi intensificada e os conflitos com os indígenas continuaram.

Referindo-se a São Barnabé, o memorialista Monsenhor Pizarro narra que “*encravada esta freguesia no centro dos limites da de Itamby (Itambi), com nenhuma outra se limita*”. Comenta que no ano de 1773 todos os preparativos já estavam prontos e “*deu por fundada a Villa Nova de S. José D’ El Rei*” (ARAUJO, 1820:111-113). A Vila é criada tendo São Barnabé como única Freguesia e na última década do século XVIII, a Freguesia de Nossa Senhora do Desterro de Itambi é anexada a Vila. Contudo, não atingindo o crescimento esperado e devido às reformulações político-administrativas da província fluminense, a Vila de São José Del Rei é extinta e anexada a Vila de São João de Itaborahy, quando esta última foi criada em 1833.

41 Luís de Almeida Portugal Soares de Alarcão d’Eça e Melo Silva Mascarenhas.

O povoamento da freguesia de São João Batista de Itaborahy foi iniciado nas primeiras décadas do século XVII. Em 1627 foi criado o Curato na “*Capela de N. Senhora da Conceição, (...) na fazenda que foi de João Corrêa da Silva, em Iguá*”⁴², distrito de Tapacorá⁴³ (...),” porém o curato foi transferido para a Capela de São João Batista, construída em uma pequena colina por João Vaz Pereira, a qual já estava pronta em 1672 (ARAUJO, 1820:200). Foi elevada a freguesia em Janeiro de 1696, com a invocação de São João Baptista de Itaborahy.

Pelo testamento do Mestre de campo Miguel Antunes Ferreira, filho do capitão Manuel Antunes Ferreira e D. Catharina de Lemos e Duque-Estrada, consta que a Igreja Matriz de São João Batista de Itaboraí recebeu a cooperação de D. Catharina “*com dinheiro, madeira, pedra, carro e escravos*”. Para ela foi concedido um altar, onde “*D. Catharina colocou N. S. do Pilar,*” e “*sepultura para si, seus filhos, e netos e mais descendentes*” (REGIMENTO DAS CAMARAS MUNICIPAIS, 1885:490).

Desta forma, parte dos escravos que construíram a Igreja Matriz de São João Batista de Itaboraí pertenciam ao capitão Manuel Antunes Ferreira, que era senhor de engenho em Tapacorá. Para os preceitos da época, esses escravos foram enviados por sua esposa como um gesto de devoção religiosa ao catolicismo. Assim como seu pai, o Mestre de Campo também se torna senhor de engenho e dono de escravos. Segundo o Relatório do Marquês do Lavradio de 1778, Miguel Antunes Ferreira possuía 32 escravos e um engenho que produzia 20 caixas de açúcar e 10 pipas de aguardente (RIHGB, 1915:289-303). Possuía assim uma escravaria com dimensões medianas, quando comparada com o Recôncavo da Guanabara (COSTA, 1988:111-113).

O crescimento econômico e populacional da freguesia de Itaboraí, em finais do século XVIII e início do XIX, superou a freguesia de Santo Antônio de Sá. Itaboraí possuía um total de produção de alimentos de 45.479 alqueires e 32 engenhos e uma população absoluta de 11.081, com 1250 fogos, enquanto que a freguesia de Santo Antônio de Sá possuía respectivamente um total de 13.900 alqueires, 11 engenhos, 7.744 habitantes e 893 fogos (COSTA, 2013). Com o início do século XIX a produção de café intensificou ainda mais o crescimento em Itaboraí.

Esse contexto, entre outros motivos, contribuiu para que a freguesia de Itaboraí fosse elevada a condição de Vila em 1833, deixando de fazer parte da Vila de Santo Antônio de Sá. Desta forma, como reflexo direto da nova divisão civil e judiciária da Província do Rio de Janeiro, foi criada a Vila de São João de Itaborahy (Itaboraí), conforme consta no artigo 2º do decreto de 15 de Janeiro de 1833: “*A povoação de São João de Itaborahy fica ereta em*

42 Região conhecida atualmente como Venda das Pedras.

43 Termo utilizado para se referir a Freguesia de São João Batista de Itaborahy. A partir do terceiro decênio do século XIX, a denominação Itapacorá passou a ser mais utilizada, sendo mencionada para uma área específica, sobretudo para a região de Pachecos.

Vila, compreendendo no seu termo, além da freguesia do mesmo nome, da do Rio Bonito e da de Itamby, todo o mais território, que pertencia a Vila Nova de São José de El Rei, que fica extinta" (COLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, 1833:28).

A Vila Nova de São José Del Rei extinta, suas duas freguesias, a de São Barnabé e a Nossa Senhora do Desterro de Itamby (Itambi), passam a fazer parte da Vila de São João de Itaborahy. Assim como Porto das Caixas, que era arraial, depois curato e em 1856 se torna freguesia (ALMANAQUE LAEMMERT, 1856: 250). A freguesia de Nossa Senhora da Conceição do Rio Bonito (Rio do Ouro) é elevado a Vila em 1846 (COLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, 1846), contribuindo para um declínio nas rendas de Itaboraí neste período.

A dimensão do crescimento econômico e político de Itaboraí, na primeira metade do século XIX, contribuiu consideravelmente para que a região fosse escolhida para ser "cabeça de comarca". O decreto de 15 de Janeiro de 1833 também estabelece a divisão da Província em comarcas: "*Art 1º Haverá na Província do Rio de Janeiro, seis comarcas, a saber: a da Ilha Grande, a de Resende, a de Cantagallo, a de Campos, a de S. João de Itaborahy, e a do Rio de Janeiro*". O decreto mencionava que a comarca de São João de Itaborahy "*compreendera os termos das vilas de São João de Itaborahy, de Magé, de Santo Antônio de Macacu, de Maricá e da Praia Grande*" (COLEÇÃO DAS LEIS DO IMPÉRIO DO BRASIL, 1833:27).

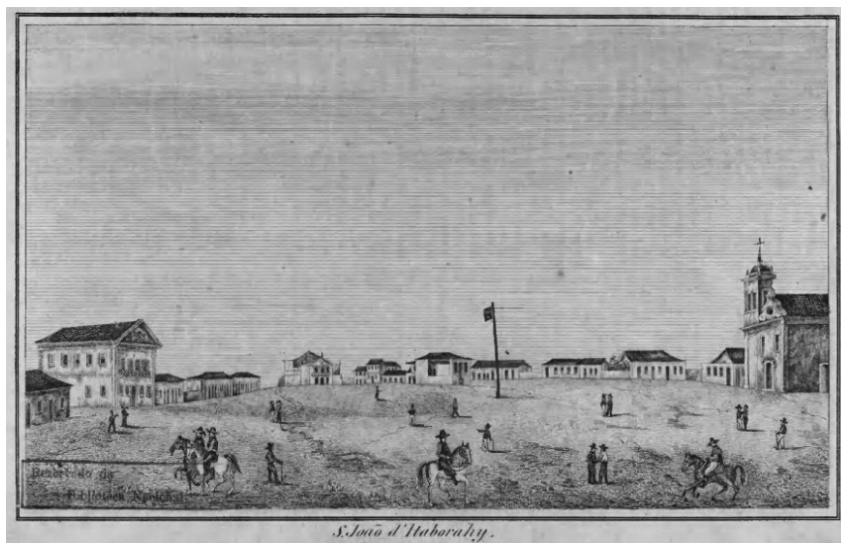
A expressão da Nova Vila na Província repercutiu ao ponto da região, em 1835, disputar com Praia Grande (Niterói), na Assembleia Provincial, a capital da Província (SAINT-ADOLPHE, TOMO I, 1845:479). Essa expressão política e econômica chamava a atenção de quem passava pela região, como o viajante Milliet de Saint Adolphe que descreveu na década de 1840, a Vila de São João de Itaborahy de forma favorável, sobretudo Porto das Caixas, por onde a Vila se integrava mais intensamente no desenvolvimento da cultura cafeeira do século XIX, devido principalmente a sua condição de entreposto comercial (SAINT-ADOLPHE, TOMO II, 1845:351)

Na segunda metade do século XIX, o romancista Joaquim Manuel de Macedo realizou uma descrição da sede da Vila de Itaboraí, ao narrar que:

"A Vila de Itaboraí (...) está assentada sobre uma graciosa colina pouco elevada (...). Por qualquer lado que os olhos se dilatam, os olhos se esquecem embebidos em imensos vales semeados de campos e estabelecimentos agrícolas, fazendas, sítios e montes isolados; e enfim ao longe, muito ao longe, a serra dos órgãos (...)" (MACEDO, 1869:7-8).

Na primeira crônica escrita por Macedo, intitulada de S. João de Itaborahy, publicada no Jornal Ostensor brasileiro em 1846, foi divulgado no decorrer de seu texto, a imagem abaixo que retrata parte do cotidiano da sede da Vila na primeira metade do século XIX.

S. João d' Itaborahy – Sede da Vila (1846)⁴⁴



Fonte: Jornal Ostensor Brasileiro (1845-1846) – Biblioteca Nacional

As principais construções na imagem eram a Câmara Municipal à esquerda, o teatro no meio, ao lado da entrada de uma rua, e na parte direita a Igreja de São João Batista. Um município que tem na sua formação o desfecho de três vilas e um leque amplo de complexidades interpretativas das relações sociais existentes neste contexto.

A PROCEDÊNCIA DOS ESCRAVOS DE ITABORAÍ:

No período entre o final do século XVIII e 1821, a região que conhecemos atualmente como Itaboraí teve uma considerável modificação da movimentação populacional, destacando-se para o aumento da presença escrava (COSTA, 2013:47-89). O crescimento das atividades agrícolas fez aumentar também a necessidade por mais mão de obra, o que repercutiu diretamente na expressiva entrada de africanos.

44 **Litografia de Pedro Ludwig** e não de Heaton & Rensburg, conforme foi mencionado na página 137 da dissertação de Mestrado de (COSTA, 2013).

Manolo Florentino comenta sobre a movimentação populacional desse período ao dizer que:

“No Rio de Janeiro a demanda era também alavancada pelo complexo açucareiro, com destaque para a área de Campos dos Goitacazes. O centro mercantil formado pela capital colonial e por sua periferia imediata constituía-se em outro grande pólo de demanda por negros (de 1760 a 1780 sua população cresceu 29%, índice ainda maior entre 1799 e 1821 – 160%)” (FLORENTINO, 2004:90).

Na África os artigos mais empregados no comércio de escravos eram: a aguardente (jeribita), o fumo e em alguns casos a farinha de mandioca. No período em torno de três séculos e meio, segundo Trans-Atlantic Slave Trade Database, desembarcaram no Brasil um total de 4.864.374, ou seja, quase cinco milhões de escravos. Desses, 2.263.914 vieram para a região sudeste, sobretudo para o porto do Rio de Janeiro.⁴⁵ Vale destacar que 80% desses cativos vieram das regiões de predominância da cultura Bantu, na África Centro-Occidental (KARASCH,2000).

Esse aumento da mão de obra escrava negro-africana na região se explica também pelo fato de que a substituição da mão de obra indígena já tinha sido concluída. *“Em zonas como o Recôncavo da Guanabara, a tríade “guerra, doença e fome” continuava a cobrar seu preço à já rarefeita população autóctone, diminuindo-a”*. Apesar da elevação do valor dos negros ocasionada principalmente pela demanda gerada pela atividade mineradora nas Gerais, essa substituição de mão de obra já estava praticamente concluída nas primeiras décadas do século XVIII. Isso porque estando em vigor o tráfico atlântico, por mais alto que fosse o preço do africano no Brasil, seu custo social expresso em valores monetários tendia a ser menor do que o de um indígena. (FLORENTINO, 2000:15)

Os historiadores Manolo Florentino, Carlos Engemann e Marcelo de Assis ao analisarem a sociabilidade e a mortalidade nos registros de óbitos da Freguesia de Itambi na primeira metade do século XVIII, constataram que:

“(…) diante da escassez de indígenas locais, aos habitantes de Itambi de inícios do século XVIII era mais factível (em valor e em escala) adquirir escravos negros para as suas propriedades. Durante as primeiras décadas do século XVIII, Itambi já ultrapassara a etapa da escravização indígena, utilizando africanos e seus descendentes” (FLORENTINO, 2000:15).

45 Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>> Acessado em 23/05/2013.

Eles apontam para o fato de que, no período entre 1717 e 1736, havia certa estabilidade nos níveis de mortalidade dos escravos. Contudo, percebem que a partir de 1737 ocorre uma brusca aceleração da frequência dos óbitos dos cativos, sendo possível assim supor que antes desse período existia uma menor integração da região ao mercado atlântico. Em suas análises é chegada à conclusão de onde os escravos vieram. Assim é afirmado que:

(...) a partir de 1737, aumenta a média anual de sepultamentos de africanos, que passa de 0.15 para quase 5. Quase todos esses africanos eram provenientes do Golfo da Guiné. As fontes dizem mais, porém. Elas nos informam que não há, entre os africanos mortos antes de 1736, nenhum recém-chegado (“boçal”). Todos os “boçais”, num total de cinco, aparecem nos anos de 1740, 1741 e 1742. Desses movimentos, é possível supor que a brusca aceleração da frequência dos óbitos cativos a partir de 1737 se devesse ao correspondente incremento da população escrava negra alimentada agora pelo tráfico atlântico (FLORENTINO, 2000:16).

Em suma, a expansão do sistema agrário de Itambi, assim como de Itaboraí, fazia-se mediante a inserção da mão de obra negra africana. Na área de análise, tal inserção ganhou expressão na segunda metade do século XVIII.

Em relação à procedência dos escravos na região estudada, através de uma leitura objetiva do livro de batismo de escravos da Freguesia de Santo Antônio de Sá (1761-1809), constatamos que a menção ao Gentio da Guiné sobressaiu nos registros de batismo, sendo citado em maior quantidade. Foi seguido dos escravos de Nação Angola, que apresentou uma distância considerável dos nomes mencionados de procedência Cassange e Benguela. De forma mais inexpressiva, encontramos também os escravos de Nação Congo e Monjolo.

Embora tenha sido analisado o todo do livro, optou-se dar ênfase aos anos do século XIX, como meio de aproximar ao corte cronológico da presente pesquisa, o que representou a leitura detalhada de 154 registros.

Entre alguns dos nomes de escravos temos os seguintes: Francisca do Gentio da Guiné (20/01/1805); Gracia de Nação Angola (23/10/1803); Izabel Caçange (31/12/1804); Domingos Monjolo (26/12/1800), todos escravos do Coronel Braz Carneiro Leão. Pela leitura do livro de batismo é possível afirmar que ele era o maior proprietário de escravos da freguesia de Santo Antônio de Sá, tendo aproximadamente em torno de

100 escravos. Além dessa freguesia, possuía também engenhos de açúcar em Itambi (ARAUJO, 2009, p. 171).

Do seu casamento com Ana Francisca Rosa Carneiro Leão,⁴⁶entre os diversos filhos que tiveram, um obteve mais destaque: [José] Fernando Carneiro Leão, barão e conde de Vila Nova de São José. Fernando Carneiro Leão, como era mais conhecido, casou com Gertrudes Angélica Pedra Leão e foi um dos amantes de Carlota Joaquina, esposa de D. João VI. O assassinato da esposa de Fernando foi associado a esse romance (BARATA, 2001).

A importância desse nome para a história local de Itaboraí está no fato de que Fernando Carneiro Leão, além de outros ofícios, era também traficante de escravos⁴⁷. Pelo Trans-Atlantic Slave Trade Database ele é mencionado como proprietário do navio S. José Indiano, que realizou a viagem em 1811 em direção a Cabinda. Dessa viagem foram embarcados na África 688 escravos e desembarcaram no porto do Rio de Janeiro 667, o que significa dizer que possivelmente 21 cativos morreram durante a travessia no Atlântico⁴⁸.

O fato de ser filho e herdeiro de Bráz Carneiro Leão, dono de fazendas em Santo Antônio de Sá e Itambi, viabiliza pensar que possivelmente parte da produção de açúcar e aguardente das fazendas de seu pai tenha sido direcionado para a compra de escravos na África. Assim, podemos supor que mais fazendeiros de Itaboraí tenham tido envolvimento com o tráfico e que parte da produção da região, sobretudo de aguardente, tenha sido destinada para a África.

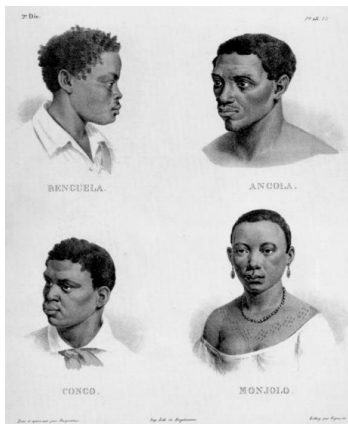
Além dos escravos do Coronel Bráz Carneiro Leão, encontramos também, entre outros nomes, o de Joana de Nação Benguela (11/08/1808), escrava de Emerenciana da Conceição e Manoel de Nação Congo (11/05/1800), escravo dos religiosos do Convento São Boa Ventura. Esses nomes eram mães ou pais dos escravos batizados e as datas ao lado representam a data de batismo de seus filhos ou filhas.

46 Baronesa de São Salvador de Campos de Goitacazes.

47 Grupo História e Política. *O tráfico enobrecido*. Disponível em: <<http://gustavoacmoreira.blogspot.com.br/2013/07/o-trafico-enobrecido.html>> Acessado em 25/05/2013. Ver também: FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 255.

48 Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/database/search.faces>> Acessado em 23/05/2013.

Negros de Benguela, Angola, Congo e Monjolo



Fonte: J. M. Rugendas⁴⁹

Pela imagem do Rugendas é possível termos uma noção da diversidade étnica dos escravos que vieram para Itaboraí.

Sobre o gentio da Guiné algumas considerações se tornam necessárias. Isso porque a Guiné representava um conjunto de portos, etnias e localidades que se abrigavam em um mesmo grupo identitário. A historiadora Mariza Soares, ao realizar a leitura da “Crônica da Guiné” de Gomes Eanes de Zurara, constatou que no século XV:

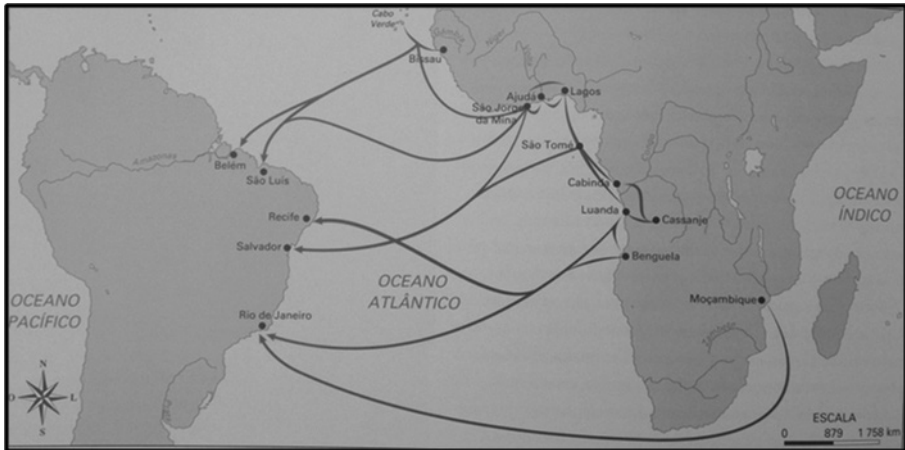
“(…) a Guiné corresponde à costa ocidental africana do atual Senegal - a “Terra dos negros”, onde se estabelece o primeiro comércio regular de escravos - e aos desconhecidos territórios a serem conquistados ao longo da costa até a Etiópia Oriental”. (SOARES, 2000:74).

Ainda no século XV o termo é estendido à costa do Congo, Angola e a Benguela. Também esta parte do continente africano vai ser genericamente denominada Guiné, devido à importância assumida pela costa ocidental no conjunto das possessões portuguesas. Do “gentio de Guiné” partiram africanos de diferentes pontos do território, encobrendo diferentes grupos étnicos. Assim, a referência a um grupo de procedência não significa necessariamente a de um grupo étnico.

No século XVIII o tráfico destinado ao Brasil partia, principalmente de duas grandes áreas fornecedoras: a costa ocidental (chamada da Mina) e a costa centro-ocidental (chamada Angola).

49 RUGENDAS, Johann Moritz. **Viagem Pitoresca através do Brasil**. Biblioteca Nacional.

Principais rotas de comércio atlântico de escravos do Século XVI ao XIX



Fonte: Marina de Mello e Souza⁵⁰

As nações mina e angola abarcam uma grande variedade de grupos étnicos. Entre os escravos procedentes da costa ocidental estão os “minas” e os “caboverdes”, havendo ainda menção a cacheos, calabares, xambás, couras, cabus e a outros pequenos grupos. Na costa centro-ocidental é grande a variedade de nações com alusão a portos de embarque. Do reino do Congo vêm, além dos ditos congos, os muxicongos, loangos, cabindas e monjolos; de Angola vêm os massanganos, cassanges, bandas, rebolos, cabundás, quissamãs e embacas; mais do sul, os de Benguela (SOARES, 1998:6). Deste modo, no século XVIII, os grupos minoritários Congo, monjolo, benguela, massangano, luanda e quissamãs procederiam da costa centro-ocidental, assim como os do gentio de Guiné (DEMETRIO, 2008:101)

Assim, utilizando como referência os livros de batismo de Santo Antônio de Sá e a análise que Manolo Florentino e outros pesquisadores fizeram dos livros de óbitos de Itambi, chegamos à conclusão de que os escravos africanos da região vieram, principalmente, da África centro-ocidental. O que é reafirmado pelo fato de que indiscutivelmente a grande maioria dos cativos africanos, que foram desembarcados no porto do Rio de Janeiro, originava-se da região centro ocidental da África, particularmente de Angola, procedentes de portos, cidades e lugares como Luanda, Cabinda, Cassange, Benguela, entre outros (FLORENTINO, 1997).

Thomas Ewbank (1846) - a diversidade do trabalho escravo nas fazendas:

Em 1846, o inglês Thomas Ewbank chega ao Brasil, realizando assim sua primeira viagem exploratória. Focado no campo da etnologia, buscando relatar o cotidiano e o trabalho no interior do Rio de Janeiro, Ewbank inicia sua viagem para a fazenda de Sam-

⁵⁰ SOUZA, Marina de Mello e. **África e Brasil africano**. SP. Ática. 2006. p.82.

bairatiba (atual Sambaetiba) dos amigos J. e B localizada na Vila de São João de Itaboraí:

“As três horas da tarde desembarcávamos uma milha adentro do Rio Macacu. O barco entrou uns oitenta centímetros na terra e por algum tempo as rodas trabalharam na lama.” (...) “Em meia hora a maré subia e nós entrávamos” (EWBANK, 1976:271).

Subindo o rio, Ewbank se depara com um carregamento de escravos e realiza uma ironia, que possivelmente, pode estar associada à explicitação da realização do tráfico de escravos no Brasil sem qualquer ameaça de punição pelo governo Imperial, o que demonstra o descaso das autoridades pela lei de 1831⁵¹. Segundo Lia Osório Machado esse “*carregamento era provavelmente proveniente (...) da região dos Lagos*” (OSÓRIO, 2004:14). O viajante narra que:

“Vimos passar quatro barcos carregados de escravos, parte de um carregamento recém-chegado ao Rio e que agora é contrabandeado – se é que se pode usar o termo num negócio em que nenhum segredo está implícito – dirigindo-se a São Cristóvão, ao depósito próximo ao palácio. Antes da manhã, eles serão dispersos, e dentro de poucos dias estarão todos trabalhando. Eram cinquenta em cada embarcação e todos jovens. Levantaram-se ao passarmos, surpresos, provavelmente, diante de um barco a vapor” (EWBANK, 1976:271).

Chegando ao Porto de Sampaio⁵², Ewbank aluga uma tropa de mulas e se direciona a Fazenda de Sambairatiba, local utilizado para o início e descanso dos caminhos que realizou nas fazendas “próximas”:

“Era escuro quando desembarcamos em Porto Sampaio, uma cidadezinha onde não havia espaço para o pequeno barco dar a volta, tão estreito era o canal. Tínhamos agora vinte e sete quilômetros que fazer por terra. De uma tropa de mulas, imediatamente arreadas, escolhemos quatro, ajustamos as esporas aos nossos calcanhares, e dentro em pouco estávamos franqueando o nosso caminho através de uma região de florestas quase selváticas. Tarde chegamos a Sambairatiba, a fazenda hospitaleira de nossos amigos J. e B., propriedade que há várias gerações vem pertencendo à família” (EWBANK, 1976:272).

51 Lei Feijó promulgada em 7 de novembro de 1831 ficou conhecida posteriormente como “Lei para inglês ver”

52 Região localizada próximo ao rio Macacu, entre Vila Nova (Itambi) e Porto das Caixas.

Apresenta a escravaria da propriedade de seus amigos e comenta que em torno de trinta, dos setenta escravos da fazenda, estavam aptos ao trabalho, o que leva crer que menos da metade da escravaria estava inserida na idade produtiva, ou seja, estavam dentro da faixa etária de 15 a 40 anos (MATTOS, 1987:35). A não exatidão numérica referente aos velhos e moços, citados pelo viajante, embora juntos sejam maioria, inviabiliza definir se essa escravaria era velha ou não. Além disso, impede também de sabermos se ocorreu a reprodução natural dos cativos e em que proporções teria ocorrido:

“A fazenda de nossos hospedeiros é considerada pequena, tendo apenas meia légua quadrada de superfície. Rodeada pelas montanhas vizinhas, boa parte delas é constituída de florestas. O gado consiste em trinta e seis mulas, quarenta vacas, e setenta escravos, velhos e moços – e uns trinta são fisicamente aptos. Quatro deles, assim como duas crianças, avaliados em oitocentos mil réis, morreram recentemente de febre. Para a família e os negros, cultiva-se em quantidade suficiente mandioca, café, feijão e criam-se porcos. O produto principal da fazenda é o açúcar”. (EWBANK, 1976:273).

Ewbank narra à produção de açúcar da fazenda, apontando a tecnologia utilizada no engenho como ultrapassada. Sua afirmação é acompanhada de um recurso literário que o viajante utiliza, que é a comparação com o continente europeu realizada no fragmento abaixo. Contudo, seu referencial principal de comparação, na maioria das vezes, é a sociedade “Norte americana”. A atenção dada pelo viajante ao nível de tecnologia, empregada nas unidades de produção, se dá, principalmente, por conta da busca de elementos que de certa forma determinassem o grau de “civilidade”, progresso e desenvolvimento da região. Assim ele comenta que:

“O engenho, acionado por mulas, é o mesmo do século passado – a primeira forma europeia do original asiático – constituído de três cilindros de madeira revestidos de ferro. O suco é espremido e passa através de um barrote para o tacho vizinho, onde se segue o processo ordinário de concentração. Entre o engenho e a casa fica a senzala”. (EWBANK, 1976:273).

Com o mesmo recurso comparativo, ao conhecer a Fazenda Sumidouro, agora sem um tom depreciativo, Ewbank relata o nível de tecnologia empregada e apresenta uma escravaria que pode ser considerada grande, até mesmo quando comparada com as regiões de ponta da produção de café:

“Acompanhado pelo Sr. J. e montados em mulas, os Srs. M. e H. e eu fomos visitar algumas fazendas vizinhas. A seis quilômetros de distância, chegamos à fazenda do Sumidouro, propriedade de um ex-deputado e conselheiro de Estado. O engenho, de construção moderna, era, com a máquina a vapor que o move, importado da Inglaterra. Os cilindros trituradores são horizontais e a cana em cada operação passa duas vezes através deles. Aqui havia quatro tachos de evaporação. Em cada plantação de açúcar o melaço é destilado em cachaça; e aqui, como em outros, havia enormes tinas onde o álcool é armazenado e donde é tirado para vender. Aqui estão empregados duzentos escravos e cem bois. Enchem-se catorze moldes por dia, ou seja, 540 quilos de açúcar, durante a estação.” (EWBANK, 1976:274).

Ewbank, ao citar o proprietário dessa fazenda, realiza um relato onde é apresentada uma relação de afinidade e aproximação do fazendeiro com suas crianças escravas. A presença dessas crianças é um demonstrativo também da existência de família escrava na região. Além disso, como Republicano e crítico da escravidão, Ewbank menciona a opinião do proprietário sobre a escravidão, ao mesmo tempo, em que mostra a dependência do fazendeiro com o sistema escravista. Se o dono da fazenda realmente passou essa informação, isso não teremos como afirmar, porém a negativa da escravidão presente nesta narrativa assinala algumas das concepções do viajante. Ewbank relata que:

“O proprietário, um cavalheiro gordo, estava sentado na casa de engenho. Ele perdeu há pouco sua mulher, e é paralítico. Crianças negras brincavam ao redor dele, e uma estava sentada entre os joelhos seus. Seus negros, ele dizia, eram seus filhos, e na verdade parecia que os tratava assim. É um dos engenhos mais velhos da província, e admite-se que seja dos melhores administrados; apesar de tudo, ele diz que não obtém lucro nenhum. Detesta a escravidão, mas acredita que os trabalhadores brancos não poderão substituí-la no Brasil” (EWBANK, 1976:274).

De acordo com algumas biografias, a Fazenda Sumidouro pertencia à família de Joaquim Gonçalves Ledo, sendo este um dos principais personagens da independência do Brasil. Segundo essas obras, a sua mulher faleceu no início de 1846, próximo ao período que Ewbank mencionou o falecimento da esposa do proprietário da fazenda. Desta forma, é possível supor que o proprietário citado por Ewbank seja o próprio Ledo,

visto que este foi Conselheiro de Estado e ao se retirar da política, veio para essa fazenda, falecendo apenas em 1847, um ano depois da visita do viajante.⁵³

Sobre a relação dos fazendeiros com crianças escravas, Maria Lúcia de Barros Mott argumenta que *“a relação entre senhor e criança escrava, até cerca de cinco ou seis anos, é muitas vezes descrita pelo viajante como sendo afetuosa”*. Para ela *“a idade de cinco a seis anos parece encerrar uma fase na vida da criança escrava. A partir desta idade ela aparece desempenhando alguma atividade”*. A pesquisadora comenta que *“no meio rural, as mulheres e as crianças desempenhavam frequentemente a mesma tarefa, como por exemplo descascar mandioca, descaroçar algodão e arrancar ervas daninhas”* (MOTT, 1979:60-61).

Ainda na Fazenda Sumidouro, Ewbank relata a produção de madeira, demonstrando desta forma, a presença da diversidade ocupacional dos escravos em Itaboraí:

“No engenho de água uma roda com baldes de apenas quinze polegadas de largura movia três pilões de jacarandá que descascavam arroz em almofarizes de madeira. Na serraria havia vagões que eram feitos por escravos, a machadinha na mão plasmando rodas e pinos de maneira admirável. Havia sobre o chão toros de Jacarandá e eixos pesados de carro, gastos pelo atrito” (EWBANK, 1976:275).

Na região de Itaboraí, embora a produção de madeira não tenha priorizado o uso da mão de obra escrava, principalmente em relação à derrubada de árvores na floresta, devido às possibilidades de prejuízo ao senhor, seja pelas fugas ou por acidentes ao escravo, o corte da madeira realizado pelo cativo dentro da fazenda, sob a vigília do feitor, ocorreu com mais frequência quando comparado ao trabalho nas florestas.

Quanto ao escravo serrador e aos métodos de serragem, Diogo de Carvalho Cabral realiza uma considerável contribuição para este trabalho, ao analisar a descrição textual e pictórica da obra de Debret:

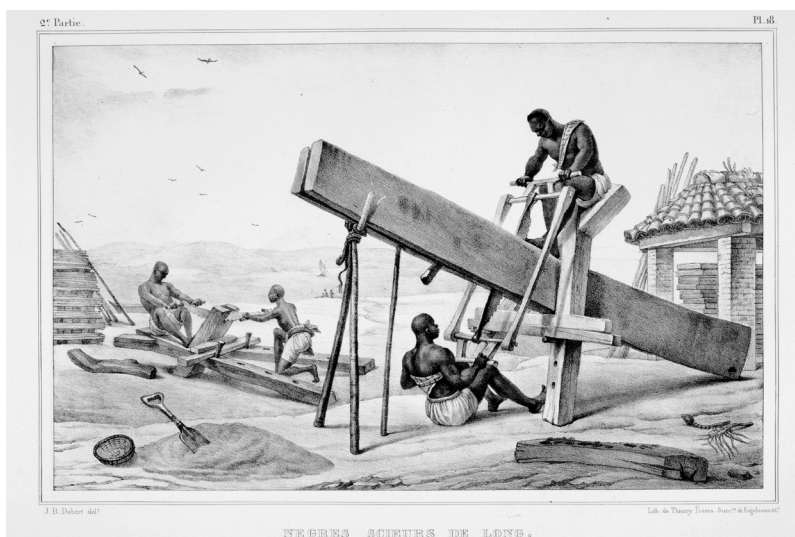
“A serragem era feita manualmente, utilizando-se sempre dois trabalhadores. A tora, mais ou menos esquadrejada a machado (processo através do qual se obtinha pedaços de seis a 13 metros de comprimento), era apoiada no chão por uma de suas extremidades, onde se posicionava um dos serradores; o outro se punha em cima do estrado ou cavalete, uma espécie

53 Para saber mais ver: ASLAN, Nicola. **Biografia de Joaquim Gonçalves Ledo**. Tomos I e II. Edit. Maçônica. Rio de Janeiro. 1975.

de suporte pouco mais alto do que um homem que sustentava, no ar, a outra extremidade da tora. Às vezes, construía-se um estrado “deitado”, com os serradores ficando quase no mesmo nível, sendo o golpe da serra desferido horizontalmente (figura 3.3). O tipo de serra mais comum era aquela conhecida como “de estaleiro”, com uma lâmina estreita na parte inferior e larga na superior”.(CABRAL, 2007:242)

Pela obra de Jean Baptiste Debret é possível visualizar o que foi dito acima:

Escravos serrando a madeira



Fonte: Jean Baptiste Debret - Viagem pitoresca e histórica ao Brasil⁵⁴

Embora não seja no mesmo momento em que Ewbank esteve em Itaboraí, optamos analisar o censo demográfico de 1872, como forma de obtermos mais um documento que demonstre o trabalho na produção de madeira na região.

Na parte dos dados da população considerada em relação às profissões, direcionando atenção para os operários em madeira do item das profissões manuais ou mecânicas, encontramos os seguintes dados: A Freguesia de São João Baptista de Itaboraí possuía 12 “operários”, desses, 8 eram brasileiros e 4 estrangeiros, sendo que todos eram trabalhadores livres. A Freguesia de Nossa Senhora do Desterro de Itambi (Itambi) apresentou 12 trabalhadores, sendo 10 livres, divididos em 6 brasileiros e 4 estrangei-

⁵⁴ Disponível em: <<http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/624520062>> - Acessado em 20/06/2012.

ros, tendo 2 escravos. A Freguesia de Nossa Senhora da Conceição de Porto das Caixas contava com 33 trabalhadores, todos trabalhadores livres e brasileiros. Por fim, a Freguesia de Santo Antônio de Sá que passa a pertencer a Vila de São João de Itaboraí em 1875 e que por isso é analisado nesta pesquisa, apresentou as seguintes informações: 15 “operários”, divididos em 7 livres, brasileiros, e 8 escravos (RECENSEAMENTO GERAL DO BRASIL, 1872:154-162).

Todos esses trabalhadores eram homens. Sobre os escravos, não há menção específica de nacionalidade, apenas sua totalidade das profissões contidas no censo. Embora esse documento não represente com exatidão a quantidade de escravos nesse ofício, haja vista as dificuldades para elaboração de tais dados, sobretudo para época, ele serve como um indicativo para reafirmar a hipótese de que o trabalho com madeira em Itaboraí era realizado predominantemente por trabalhadores livres. O censo não menciona se esses “operários” eram brancos ou negros, o que inviabiliza saber a participação do negro liberto nessa atividade, embora seja provável.

Ewbank termina a visitação na Fazenda Sumidouro e retorna antes de anoitecer para a Fazenda de Sambairatiba. No dia seguinte inicia sua “aventura” às 09:00 horas da manhã em direção as Fazendas que ele denomina como Rio das Pedras, do “Colégio” e Macacu. Essas três propriedades não foram analisadas, na medida em que não faziam parte da Vila de São João de Itaboraí, estando localizadas na área em que conhecemos atualmente como Cachoeiras de Macacu.

É fundamental destacar que a Fazenda Macacu, região que compõe parte do que é o COMPERJ⁵⁵ atualmente, não é a mesma fazenda que Ewbank denomina de Macacu. Seja qual for o motivo que levou Ewbank utilizar semelhante denominação, o fato é que são propriedades diferentes. Neste sentido, o autor desta obra vai ao encontro à interpretação do pesquisador Vinícius Maia, que argumenta que: *“Esta fazenda talvez seja a de Nossa Senhora de Monserrate, de propriedade dos carmelitas, conforme menciona Pizarro em suas Visitas Pastorais, de 1795. Localizava-se próxima à “Colégio” (...)”* (CARDOSO, 2009:284).

Dias depois dessa “longa” visita, o viajante retorna para a fazenda de seus amigos. No seu hábito de observar o cotidiano dos diferentes tipos de produção, Ewbank relata de forma meticulosa a produção de farinha nessa propriedade em Itaboraí:

“Quero aqui inserir o principal de minhas notas e observações sobre a fabricação da farinha: (...) Um campo de mandioca madura parece um viveiro de aveleiras. O Tronco de cada planta é isolado e tem apenas algumas folhas palmadas no vértice.

55 Complexo Petroquímico do Rio de Janeiro.

Um rebento se insere quase em cada dois centímetros e meio do tronco, de outra maneira nu; sua extensão é de um metro e oitenta a dois e dez, e tem dois centímetros e meia de grossura na base. Quando um campo é cultivado, as hastes são partidas em três partes, de no máximo dez centímetros. Estas são plantadas, emitem rapidamente raízes e brotos curtos e em dois anos amadurece nova colheita. Os tubérculos produzidos pelos troncos chegam a cinco em média, o maior com um metro e oitenta centímetros a dois metros de comprimento e dez centímetros de espessura; a forma é irregular e em substância parecendo-se com a cenoura branca. (EWBANK, 1976:284).

Ele prossegue, mencionando a participação do escravo na atividade:

Depois de raspados e enxaguados, são preparados para o moinho. Sempre no mesmo plano e com as mesmas dimensões, a máquina não é mais que um ralador gigante. Imagine uma pequena roda de carroça de 90 centímetros de diâmetro, adaptada a um eixo, que tem numa das extremidades aplicada uma manivela. Em vez de uma roda de ferro, uma folha de metal, de dez centímetros de largura, e toda crivada, é pregada às pinas, com o lado áspero para fora. Um escravo gira-a, enquanto outro vai empurrando de cada vez uma raiz ao seu encontro. Quando a parte deixada na mão se torna pequena demais para ser segura firmemente, usa-se então uma raiz fresca para empurrá-la para a frente até que esteja completamente moída” (EWBANK, 1976:275).

Finaliza, mostrando a racionalidade da produção em se aproveitar o máximo possível com a elaboração da tapioca:

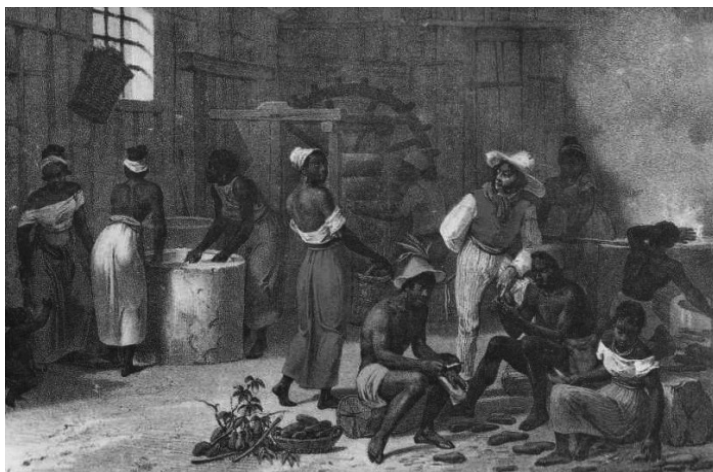
“A polpa é posta em sacos de fibra ou pano e é submetida à prensa. A matéria comprimida, semelhante ao queijo quanto à sua consistência, é esfregada numa peneira áspera, e posta depois em panelas de cobre moderadamente aquecidas. Não é então muito diferente da farinha de aveia ou da de milho. Assim em meia hora a raiz se converte naquilo que em geral se conhece como o pão do Brasil.” “O suco venenoso espremido não é inteiramente jogado fora. Recebido em vasilhas, coleta-se um boni-

to precipitado branco no fundo. O Sr. J., metendo a mão numa tina, apanhou um pouco. “Isto, disse ele, quando seco, é tapioca” (EWBANK, 1976:275).

A plantação de mandioca era muito frequente no Recôncavo da Guanabara, na medida em que a farinha era a base de alimentação para os diferentes segmentos sociais no século XIX. Uma Mercadoria que representou a sustentabilidade econômica para os fazendeiros de pequena e média propriedade do Recôncavo. Assim como o tabaco e a cachaça, a farinha não se restringiu ao mercado interno, sendo também uma mercadoria a ser negociada no decorrer da aquisição de escravos através do tráfico internacional.

Apesar de Ewbank não ter mencionado a presença do Feitor no momento da produção da farinha, sua presença era muito comum no acompanhamento do trabalho dos escravos. O pesquisador Nielson Bezerra, ao analisar a pintura de Johann Moritz Rugendas, exposta abaixo, comenta que as fases do processamento da mandioca para a forma de farinha passava pelo “descascar, moer, secar e torrar a farinha”. Comenta ainda que a presença da mão de obra escrava masculina ficava “reduzida à primeira etapa do trabalho”, estando às mulheres presentes “em todas as fases do processo” (BEZERRA, 2010, p. 42)

O TRABALHO DO ESCRAVO NA PRODUÇÃO DE FARINHA

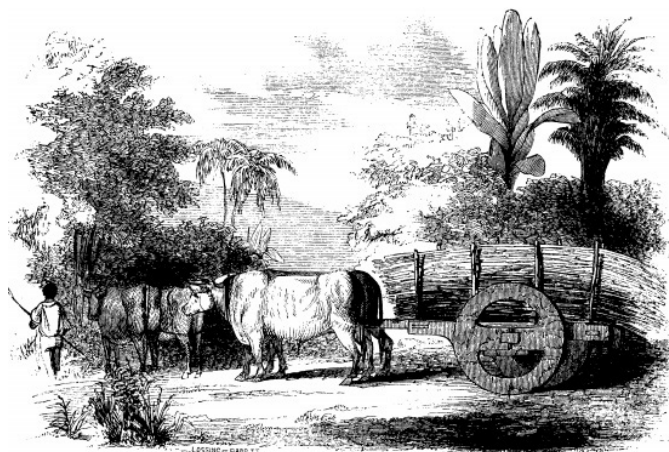


Fonte: J. M. Rugendas – Biblioteca Nacional

Concluindo suas anotações, Ewbank cita o transporte da cana de açúcar realizado na Fazenda e registra o contexto apresentado em uma imagem que segue abaixo: “Os carros de bois não são sem interesse. (...) Finalmente encontramos com (...) doze car-

ros, carregados de cana em seu caminho para o engenho”(EWBANK, 1976:285). Embora Ewbank não tenha mencionado, é possível pensar que a pessoa que está conduzindo os bois na imagem seja um escravo.

TRANSPORTE DA CANA DE AÇÚCAR



Fonte: Thomas Ewbank⁵⁶

Encerrando a sua viagem em Itaboraí narra que: “Às cinco da manhã H., M. e eu despedimo-nos de nossos amáveis anfitriões, às dez chegávamos a Sampaio, e pouco depois embarcávamos em direção de Macacu. (...) Às quatro chegávamos à cidade.” (EWBANK, 1976, p. 286).

O relato do viajante Thomas Ewbank viabiliza a percepção do amplo espaço de atuação que os escravos negros tiveram em Itaboraí no século XIX. Sua narrativa mostra a atuação dos escravos em diferentes atividades nas fazendas próximas ao rio Macacu. Ofícios que contribuíram para a ampliação da atuação do escravo, o que possibilitou diferentes formas de negociação, resistência e inserção na sociedade escravista de Itaboraí.

CONCLUSÃO:

Como proposta de inserir a educação das relações raciais em um estudo regional, através do uso da História Local, optamos analisar a escravidão em Itaboraí no período correspondente, principalmente, entre o final do século XVIII e a primeira metade do século XIX. Buscamos mostrar parte das complexidades sociais na formação do município e realizamos uma breve análise da diversidade das relações escravistas e da origem

⁵⁶ EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. São Paulo, EDUSP, 1976, p. 286.

desses escravos. Trabalhamos a história local e patrimonial da região por uma perspectiva social. Partimos do humano, principalmente daqueles que não tiveram sua história contada, para conhecermos através de um novo olhar alguns patrimônios materiais de Itaboraí, considerando que a história desses patrimônios está diretamente associada a atuação dos escravos na cidade.

BIBLIOGRAFIA:

Livros:

- ASLAN, Nicola. *Biografia de Joaquim Gonçalves Ledo*. Rio de Janeiro: Ed. Maçônica, 1975. Tomos I e II.
- BARATA, Carlos Eduardo. *Diccionario Aristocratico Augusto Romano Sanches de Baena*. 2001.
- BARROS, José D'Assunção. História, região e espacialidade. *Revista de História Regional*, 10(1): 95-129, Verão, 2005.
- _____. *O campo da História: especialidades e abordagens*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2004.
- BEZERRA, Nielson Rosa. *Escravidão, farinha e tráfico atlântico: um novo olhar sobre as relações entre o Rio de Janeiro e Benguela (1790-1830)*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2010.
- Brasil. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: história, geografia*. Brasília: MEC/SEF, 1997.
- CABRAL, Diogo de Carvalho. *Homens e árvores no ecúmeno colonial: Uma História ambiental da indústria madeira na bacia do Macacu, Rio de Janeiro, 1763-1825*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- CARDOSO, Vinicius Maia. *Fazenda do Colégio: Família, fortuna e escravismo no Vale do Macacu séculos XVIII e XIX*. Universidade Salgado de Oliveira. Niterói. 2009. Dissertação de Mestrado.
- CORRÊA, Luís Rafael Araújo. *A aplicação da política indigenista pombalina nas antigas aldeias do Rio de Janeiro: dinâmicas locais sob o Diretório dos índios (1758-1818)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2012.
- COSTA, Gilciano Menezes. *A escravidão em Itaboraí: Uma vivência as margens do rio Macacu (1833-1875)*. Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2013.
- COSTA, Iraci del Nero. *Nota sobre a posse de escravos nos engenhos e engenhocas fluminenses (1778)*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. São Paulo: USP, nº28, 1988.
- DEMETRIO, Denise Vieira. *Famílias escravas no Recôncavo da Guanabara: Séculos*

- XVII e XVIII. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em História. UFF. 2008.
- FLORENTINO, Manolo Garcia; RIBEIRO, Alexandre Vieira; SILVA, Daniel Domingues da. Aspectos comparativos do tráfico de africanos para o Brasil (séculos XVIII e XIX). *Afro-Ásia*, 31, 2004, 83-126.
- _____. ENGEMANN, Carlos; ASSIS, Marcelo de. Das possibilidades de uma fonte múltipla: sociabilidade e mortalidade escrava nos registros de óbito da Freguesia de Itambi. RJ. 1720-1742. *Dimensões*, Revista de História da UFES, Vol. 10, Jan/Jul 2000.
- _____. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- FORTE, José Matoso Maia. *Vilas fluminenses desaparecidas: Santo Antônio de Sá*. PMI, 1984.
- GOUBERT, Pierre. *História Local*. Revista Arrabalde. Ano I, nº 1, maio/agosto 1988. Tradução Marta M. Lago.
- GOUVÊA, Maria de Fátima Silva. *O império das províncias: Rio de Janeiro, 1822-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/FAPERJ, 2008.
- KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro, 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- LACOMBE, A. J. A igreja no Brasil colonial. In: *História geral da civilização brasileira*, vol. 2, RJ: Bertrand Brasil, 1993.
- LAMEGO, Alberto Ribeiro. *O Homem e a Guanabara*. RJ: IBGE/Conselho Nacional de Geografia, 1964.
- OSÓRIO, Lia. *Diagnóstico socioeconômico da Bacia do Caceribu: gente do Caceribu, sua geografia, sua história*. Rio de Janeiro: 2004.
- Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*, nº 9.394/96.
- LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (org.). *A Escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.
- MATTOS, Hebe Maria. *Ao Sul da História: lavradores pobres na crise do trabalho escravo*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- MOTT, Maria Lúcia de Barros Mott. A criança escrava na literatura de viagens. CADERNOS de pesquisa. Fundação Carlos Chagas, 1979, n. 31, p. 57-68.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. *História e Região: Tópicos de história Regional e Local*. Ponta de Lança, São Cristóvão v.1, n.2, abr.-out. 2008.
- REZNIK, Luiz. *Qual o Lugar da História Local?* Apresentado: V Taller Internacional de Historia Regional y Local. Havana/ Cuba, 2002.
- RUGENDAS, Johann Moritz. *Viagem Pitoresca através do Brasil*. Biblioteca Nacional.
- SALLA, Fernando. *As Prisões em São Paulo: 1822- 1940*. São Paulo: Annablume, 1999.

- SILVA, Vera Alice Cardoso. *Regionalismo: o enfoque metodológico e a concepção histórica*. In: SILVA, Marcos Antonia da. *República em migalhas: história regional e local*. São Paulo: Marco Zero, 1990.
- SOARES, Mariza de Carvalho. *Descobrimo a Guiné no Brasil Colonial*. RIHGB.161 (407), abr./jun. 2000.
- _____. *Mina, Angola e Guiné, nomes d'África no Rio de Janeiro Setecentista*. Revista Tempo, Vol. 3. Nº6, Dezembro de 1998.
- SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. SP. Ática. 2006.

Livros, teses, dissertações e artigos:

- BARATA, Carlos Eduardo. *Dicionario Aristocratico Augusto Romano Sanches de Baena*, 2001. Disponível em: <http://www.cbg.org.br/novo/wp-content/uploads/2012/07/diccionario-aristocratico-l.pdf>. Acessado em: 20 jan. 2014.
- MACHADO, Lia Osório. *Diagnóstico socioeconômico da Bacia do Caceribu: gente do Caceribu, sua geografia, sua história*. Rio de Janeiro: 2004. Disponível em: <http://www.retis.igeo.ufrj.br/wp-content/uploads/1998-gente-do-Caceribu-LOM.pdf>. Acessado em: 27 mar. 2012.

Fontes:

- Almanaque Laemmert*. 1856. Província. Freguesia de Nossa S. da Conceição do Porto das Caixas. p. 250.
- ARAÚJO, José de Souza Azevedo Pizarro. *Memórias Históricas do Rio de Janeiro*. RJ. Edição original, 1820, Imprensa Régia. Livro II.
- _____. ARAUJO, José de Souza Azevedo Pizarro. (Monsenhor Pizarro) *O Rio de Janeiro nas visitas pastorais de Monsenhor Pizarro: Inventário da arte sacra fluminense. 1753 – 1830*. Rio de Janeiro: INEPAC, 2009. Vol. II.
- Auto de ereção da Vila de Santo Antônio de Sá*. Extraído do Registro de Ordens Régias, Códice 78, vol. 12, pág. 132 a 134. CCHAT.
- Coleção das Leis do Império do Brasil*. Decreto de 15 de Janeiro de 1833, p. 28.
- Coleção das Leis do Império do Brasil*. Lei provincial nº 381, de 07 de Maio de 1846.
- Decreto Imperial nº 2193*. 1875 – nº82. 29/12/1875. Biblioteca Municipal de Niterói.
- EWBANK, Thomas. *A vida no Brasil*. São Paulo: EDUSP, 1976.
- “Estatística realizada pelo Governo do Marquês do Lavradio, entre 1769-79”*. RIHGB, Tomo 76, Parte 1.
- Jornal A Aurora Fluminense*. 13/03/1829. Nº 165, sexta-feira, p. 750. Biblioteca Nacional.
- Jornal O Popular*. 18/04/1856. Nº 108, quarta-feira, p.3. Biblioteca Nacional.
- Jornal Ostensor Brasileiro (1845-1846)*.

KIDDER, Daniel Parish. *Reminiscências de viagens e permanência no Brasil: Rio de Janeiro e província de São Paulo compreendendo notícias históricas e geográficas do Império e das diversas províncias*. Brasília Senado Federal. 2001.

LAVRADIO, Marquês do. *Cartas do Rio de Janeiro (1769-1776)*. Rio de Janeiro: Secretaria de Estado de Educação e Cultura. Instituto Estadual do Livro, 1978.

Lei provincial nº 1379, de 06/11/1868. Biblioteca Municipal de Niterói.

Livro de batismo de escravos da Freguesia de Santo Antônio de Sá. 1761-1809. LABHOI.

MACEDO, Joaquim Manuel de. *O Rio do Quarto*. RJ, 1869.

Recenseamento Geral do Brasil de 1872 (IBGE), pp. 154-162.

Regimento das Câmaras Municipais, 1885.

Relatório do Presidente de Província do Rio de Janeiro. 1842.

Saint-Adolphe, J.C.R. Milliet de. *Dicionário geográfico, histórico e descritivo do Império do Brasil*. Paris. 1845. Tomo I.

Trans-Atlantic Slave Trade Database. Disponível em: <<http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>>.

Teoria social e relações raciais I

*Kabengele Munanga**

INTRODUÇÃO: REFRESCANDO A MEMÓRIA

Muitos de nós já ouviram falar do anti-semitismo, em nome de que o regime nazista liderado por Adolf Hitler legitimou e justificou o genocídio de cerca de 7 milhões de judeus e 300 mil ciganos durante a Segunda Guerra Mundial, de 1940-1945. Muitos sabem da história de Nelson Mandela, que passou 27 anos de sua vida ativa na prisão, por ter desafiado o *apartheid*, regime de segregação racial implantado na África do Sul a partir de 1948. Muitos já escutaram histórias sobre a discriminação racial nos Estados Unidos, particularmente no sul desse país onde também existiu um regime de segregação racial comparável ao da África do sul.

Sem dúvida, ouvimos falar ou lemos algo sobre essas manifestações do racismo que aconteceram na história da humanidade cujas lembranças estão ainda frescas na memória de algumas gerações entre nós. Essas manifestações são as mais conhecidas, pois são mais noticiadas e popularizadas em nosso país e em nossa educação. Mais do que isso foram institucionalizadas e oficializadas na Alemanha nazista, na África do Sul (1948-1994) e nos Estados Unidos da América desde a abolição da escravatura naquele país até os anos de 1960.

Mas, o maior problema da maioria entre nós parece estar em nosso presente, em nosso cotidiano de brasileiras e brasileiros, pois temos ainda bastante dificuldade para entender e decodificar as manifestações do nosso racismo à brasileira, por causa de suas peculiaridades que o diferenciam das outras formas de manifestações de racismo acima referidas. Além disso, ecoa dentro de muitos brasileiros, uma voz muito forte que grita; “não somos racistas, os racistas são os outros, americanos e sul-africanos brancos”. Essa voz forte e poderosa é o que costumamos chamar “mito de democracia racial brasileira”, que funciona como uma crença, uma verdadeira realidade, uma ordem. Assim fica muito difícil arrancar do brasileiro a confissão de que ele é racista.

Creio que todos também já ouviram falar do racismo emergente, tão bem noticiado pelas mídias escritas e eletrônicas, notadamente a respeito da discriminação racial

*Doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo e Professor da Pós-Graduação na mesma Universidade.

contra os imigrantes africanos e árabes nos países europeus, em particular os argelinos na França, os turcos na Alemanha, os marroquinos na Bélgica, os indianos na Inglaterra e os africanos em toda Europa, etc. mesmos os latino-americanos de todas as cores não são tão bem-vindos na Europa. Até as manifestações esportivas mais populares nos campos de futebol não ficaram isentas de preconceitos dos próprios jogadores e do público torcedor, que xingam outros de macacos, porque são negros. Essas manifestações não acontecem apenas nos campos de futebol europeus, mas também aqui na terra brasileira, dita sem preconceito racial. Há alguns anos, surgiu também no Brasil um movimento de jovens de origem operária chamado **skin heads**, ligado ao movimento neonazista. Esse movimento cujo vento soprou a partir do Ocidente, proclama seu ódio contra judeus, negros, homossexuais e nordestinos. Quem nunca escutou piadas racistas contra negros, japoneses, judeus, até contra portugueses? Onde estão os ameríndios e qual é a imagem que temos deles? Esses fatos corriqueiros colocam em dúvida a declarada existência das relações harmoniosas entre negros e brancos, índios e brancos e outros portadores de diferenças no Brasil da “democracia racial”.

Cada um poderia direta e interiormente se perguntar por que essas coisas acontecem no nosso mundo, contrariando os princípios da solidariedade humana, ou seja, da humanidade? Se tivéssemos respostas fáceis, creio que teríamos também facilidade para encontrar soluções. O fenômeno chamado racismo tem uma grande complexidade, além de ser muito dinâmico no tempo e no espaço. Se ele é único em sua essência, em sua história, características e manifestações, ele é múltiplo e diversificado, daí a dificuldade para denotá-lo, ora através de uma única definição, ora através de uma única receita de combate.

Não existe uma maneira mais fácil de abordá-lo, a não ser começando pelas perguntas aparentemente simples e elementares tais como: afinal o que é a raça? o que é o racismo? por que o racismo? como se manifesta o racismo?, entre outras.

Os problemas da sociedade são numerosos e acontecem dentro dela. Sendo da sociedade, são todos, por definição, problemas sociais com especificidades diferentes, engendrados ou originados pelas diferenças na sociedade. Essas podem ser de origem socioeconômica ou classe social, de sexo, de gênero, de religião, de etnia, de “raça”, de idade, de nacionalidade, etc. Em outros termos, todos os problemas da sociedade são sociais, inclusive os preconceitos e discriminações raciais que constituem apenas uma das modalidades do social. Por isso, é incorreta a expressão “o preconceito contra negro no Brasil é um problema social e não racial”, pois todos os problemas da sociedade, incluído o preconceito racial, são problemas sociais. As pessoas querem dizer, está claro, que o preconceito racial no Brasil é provocado pela diferença de classe econômica e não pela crença na superioridade do branco e na inferioridade do negro. O que é a

voz do mito de democracia racial brasileira, negando os fatos às vezes tão gritantes da discriminação racial no cotidiano do brasileiro.

Os pesquisadores e estudiosos da área das ciências humanas de modo geral e das ciências sociais em particular são constantemente interpelados pela sociedade à qual pertencem para descrever os fenômenos e problemas sociais, explicá-los para melhor compreendê-los. Esse processo, que parte da observação dos fenômenos e fatos sociais, passando pela explicação e compreensão é o que costumamos denominar teoria social. Uma teoria social pode ser apropriada pelos movimentos sociais, ativistas, dirigentes, legisladores ou outros atores sociais para buscar soluções ou propostas de mudanças dos problemas da sociedade através de políticas públicas ou programas de intervenção, entre outros. É o que acontece atualmente no Brasil quando os diversos meios: midiáticos, legisladores, dirigentes, movimentos sociais, ativistas, acadêmicos, lançam mãos dos argumentos de alguns estudiosos para aclarar suas posições em favor ou contra as cotas ditas raciais nas universidades públicas brasileiras.

NO INÍCIO ERA O OUTRO, BEM DIFERENTE DA GENTE

As diferenças percebidas entre “nós” e os “outros” constituem o ponto de partida para a formação de diversos tipos de preconceitos, de práticas de discriminação e de construção das ideologias delas decorrentes. Ao colocar a diferença como ponto de partida, queremos evitar a confusão que se estabelece na fronteira entre a noção de preconceito racial e os demais preconceitos baseados sobre outros tipos de diferenças.

Com efeito, no seio de uma sociedade como a brasileira, encontramos classes sociais, comunidades religiosas, etnias, sexos, gêneros, culturas, idades, etc. diferentes. No seio de alguns países, encontramos comunidades linguísticas diferentes. Entre países existem nacionalidades diferentes. Cada uma dessas diferenças engendra preconceito, discriminação e até formação ideológica decorrente. Vamos ilustrar com exemplos a partir das diferenças enumeradas.

Repetindo, no seio de um mesmo povo convivem classes sociais diferentes. Entendo por classe social um conjunto de indivíduos, homens e mulheres, que desempenham praticamente o mesmo papel no circuito da produção econômica no modelo capitalista que é o “nosso”. Assim tem-se a classe rica ou burguesa, que, diz-se, é dona dos meios de produção (capital, terra, máquinas, etc.). É praticamente, ela que comanda; a classe média e a classe pobre, que como os próprios nomes indicam, têm papéis diferenciados no circuito produtivo. As relações entre as três classes são permeadas pelos sentimentos de superioridade e inferioridade decorrentes dos preconceitos existentes entre elas. Aqui estamos diante de um preconceito socioeconômico. Trata-se de um conjunto de sentimentos e atitudes que podem ser verbalizados sob forma de opini-

ões tais como: “detesto os pobres, os ricos, a classe média”. Evidentemente, a opinião é sempre acompanhada de uma justificativa: “detesto-os porque são grosseiros; cheiram mal; não sabem falar; são mal educados, etc.”.

Além das classes sociais, encontramos na sociedade brasileira, ou melhor, em todas as sociedades, mais de uma comunidade religiosa. Entendo por comunidade religiosa, um conjunto de indivíduos, homens e mulheres, que partilham uma mesma religião, cultuam um mesmo deus e conseqüentemente desenvolvem as mesmas crenças a respeito do mundo e do cosmos. Geralmente, os membros de uma comunidade religiosa pensam que sua religião é a melhor do mundo e a única verdadeira, sendo as outras consideradas como ruins ou inferiores. Partindo desse etnocentrismo, eles se acham no direito de falar mal das outras comunidades religiosas e até de praticar o que se chama de intolerância religiosa. A história da humanidade oferece bastantes exemplos da intolerância religiosa, acompanhada de guerras dos “deuses”: lembremo-nos da história das guerras das religiões na Europa, das guerras santas muçulmanas, das cruzadas cristãs, das inquisições na península ibérica, dos conflitos entre os católicos e os protestantes na Irlanda, dos conflitos entre muçulmanos e católicos na Nigéria, os conflitos entre ortodoxos, católicos e muçulmanos em Kosovo, etc. Partindo também de um fundo religioso, algumas sociedades são divididas em castas superiores e inferiores, como no modelo do hinduísmo na Índia, que a partir do princípio de pureza e impureza, divide a sociedade em quatro castas superiores hierarquizadas: 1ª casta, dos sacerdotes (**Brahmanes**), 2ª dos guerreiros e administradores (**Kshatriyas**), 3ª dos comerciantes e agricultores (**Vaishyas**) e 4ª dos servidores (**Shudras**). A grande maioria da população indiana é composta das castas dos impuros, chamados desde Gandhi de **Harijan** (filhos de Deus), que a literatura inglesa denominou de intocáveis, isto é, aqueles que não devem ser tocados por causa da impureza de sangue, os “dalits”, que de fato são os mais segregados da sociedade indiana. Na concepção hinduísta, os indivíduos vêm ao mundo com certas aptidões hereditárias que os tornam capazes de cumprir os deveres de sua casta. É proibida a mistura de sangue, o que torna a casta endogâmica. Antes de 1950, os intocáveis não podiam estudar numa universidade pública junto com os membros das quatro castas superiores hierarquizadas. Não podia estar junto no mesmo templo, tomar chá no mesmo local e beber água da mesma fonte, trabalhar no mesmo local, exercer as mesmas funções como funcionários públicos. Aos intocáveis foram reservadas as profissões menos nobres, tais como limpar as ruas e os esgotos, cremar os mortos e trabalhar com o couro, entre outros. Assim, as castas são grupos hereditários endogâmicos cujos membros são unidos pelos traços de sangue e econômicos. Hierarquizadas, cada casta se considera mais nobre e conseqüentemente superior em relação às outras posicionadas embaixo da pirâmide social. Por isso, a Índia foi o primeiro país a instituir a política das cotas em benefício das castas dos intocáveis, em 1950, ou seja, três anos após sua independência, obtida em 1947. Porque, apesar

de ter sido juridicamente anulado o sistema de castas, os dirigentes indianos tinham consciência de que as crenças religiosas têm mais força de coação numa sociedade de crentes do que as leis, daí a necessidade e a urgência de implementar políticas públicas de ação afirmativa em vez de se limitar ao espírito das leis repressivas, sabendo que embora necessárias não surtiriam as mudanças esperadas.

Nas sociedades africanas tradicionais e nas sociedades indígenas do Brasil e de outros países das Américas, convivem diversos grupos étnicos ou etnias. Uma etnia é um conjunto de indivíduos que possuem em comum um ancestral, um território geográfico, uma língua, uma história, uma religião e uma cultura. Colocando-se numa posição etnocêntrica, seus membros desenvolvem preconceitos étnicos ou culturais quando manifestam tendência em valorizar sua cultura, visão do mundo, religião, etc. e em menosprezar as de outras etnias que consideram inferiores. É o que chamamos de etnicismo, que está na base do nepotismo africano que as mídias chamam de tribalismo.

Individualmente, os homens se consideram superiores às mulheres, a quem atribuem dons intelectuais e psicológicos inferiores. Daí o preconceito de sexo ou de gênero que desembocou na ideologia machista. No seio do mesmo sexo, os heterossexuais se consideram melhores e superiores aos homossexuais. Entre os jovens e os velhos se desenvolve também o preconceito de idade. Têm-se países com mais de uma comunidade linguística e que falam mais de uma língua nacional, no exemplo do Canadá, da Bélgica, da Suíça, da Espanha e da grande maioria dos países africanos. Aqui também existem preconceitos linguísticos que já desembocaram até em conflitos etnolinguísticos e em tentativas de separação, nos casos conhecidos da Espanha, da Bélgica e do Canadá. Na Bélgica, um dos países mais católicos da Europa Ocidental, até Deus não conseguiu impedir a divisão da Universidade Católica de Louvain em duas universidades distintas, uma flamenga, de língua neerlandesa e outra “wallon” de língua francesa.

Na Espanha, os bascos lutam pela separação e os catalães querem sua autonomia e o reconhecimento de sua língua como oficial regional. No Canadá, os quebequenses querem também sua autonomia política, com base na diferença linguística e cultural. Entre nações, algumas se consideram superiores, em especial as nações ocidentais que colonizaram os países da África e da América. Daí o preconceito nacional que pode desembocar numa ideologia nacionalista fascista como o nazismo, que quis dominar as outras nações europeias em volta.

A lista das diferenças pode ser indefinidamente ampliada para mostrar que existem tanto preconceitos quanto diferenças nas sociedades humanas. Quem de nós pode negar que nunca foi objeto e sujeito de preconceito em sua vida? É por isso que se diz que os preconceitos são universais, pois não existe sociedade sem preconceito e não há preconceito sem sociedade. Nem por isso devemos naturalizar os preconceitos, pois

são fenômenos culturais produzidos pela sociedade na qual eles têm uma certa função.

Qual é essa função dos preconceitos nas sociedades? Valorizar a cultura, a língua, a religião, a visão do mundo e outros valores do seu grupo, de sua comunidade, de sua etnia, de sua nação, etc., para que a partir dessa valorização se possa criar a adesão, a unidade, a solidariedade e a identidade que garantem a sobrevivência do grupo. Ninguém se sentiria orgulhosamente membro de sua família, de sua comunidade religiosa, de sua linhagem, de sua etnia e de sua nação, se durante o processo de educação e socialização, não fossem enfatizado e inculcado os valores positivos dessas comunidades de pertencimento. Isso é a função positiva do etnocentrismo e dos preconceitos favoráveis a seu grupo, a “nós” em relação a “outros”. Mas não é por isso que devemos fechar os olhos e deixar de considerar o lado negativo do preconceito, pois o fechamento radical em torno de “nós” leva à intolerância e aos mecanismos de discriminação que degeneram em desigualdades e conflitos sociais. Daí a importância e a urgência de um outro modelo de educação que enfatize a convivência pacífica e igualitária das diferenças numa sociedade plural como a nossa, onde gêneros, “raças”, etnias, classes, religiões, sexos, etc. se tocam cotidianamente no mesmo espaço geográfico. Por isso, o conceito de educação e de uma pedagogia multicultural está invadindo com muita força o vocabulário dos educadores no século XXI.

Os preconceitos de classe, religião, gênero, sexo, idade, nacionalidade, “raça”, etnia, cultura, língua, etc., são apenas atitudes, às vezes afetivas, que existem na cabeça das pessoas ou grupos de pessoas, introduzidas através dos mecanismos educativos. Invisíveis e incomensuráveis, essas atitudes são traduzidas em opiniões verbalizadas. Podem levar indivíduos e grupos a evitar os “outros”, porque não confiam neles ou têm medo deles. Visto deste ângulo, os preconceitos possuem em germe as condições necessárias ao nascimento da discriminação. Falta apenas um salto para passar da opinião à ação ou comportamento discriminatório que pode ser visível e mensurável.

As várias formas de preconceitos que descrevemos podem levar a várias formas de discriminação: discriminação socioeconômica, de religião, de sexo, de gênero, de profissão, de idade, de etnia, de “raça”, de cultura, de nacionalidade, etc. As discriminações têm diversas maneiras de se expressar: evitação, rejeição verbal (piada, brincadeira e injúria), agressão ou violência física, segregação especial e tratamento desigual. Pela evitação, as pessoas se recusam a frequentar os espaços físicos frequentados pelas pessoas diferentes (homossexuais, nordestinos, negros, judeus, etc.). Nossas piadas ou brincadeiras de mau gosto em relação às pessoas ou grupos diferentes (índios, negros, japoneses, mulheres, homossexuais, etc.) são formas de discriminação divertidas geralmente aceitas até pelas pessoas discriminadas. Quem nunca riu ou fez alguma piada racial? A injúria que acontece até nos campos de futebol quando os jogadores negros são chamados de macacos é uma discriminação racial que tem uma violência simbó-

lica, pois a esses jogadores é negada a sua humanidade. A agressão ou violência física pode no caso limite provocar a eliminação física ou a morte do “outro”, do “alheio”, do diferente de “nós”. Discriminação propriamente dita é a negação da igualdade de tratamento aos diferentes transformada em ação concreta ou comportamento observável. Exemplos: negar a hospedagem a uma pessoa negra num hotel, recusar de alugar uma casa a um homossexual, recusar o emprego a uma mulher, bloquear a mobilidade ou o acesso a um cargo numa empresa a um negro, uma mulher, um portador de deficiência; fechar a porta de acesso a certas atividades profissionais por causa da aparência física das pessoas como, por exemplo, o trabalho de aeromoça, de balconista ou atendente num hotel de cinco estrelas onde dificilmente se encontraria uma pessoa negra no Brasil. A discriminação pode ser acompanhada da segregação, isto é, da fronteira espacial para aumentar a desvantagem do grupo discriminado. A situação da África do Sul e do sul dos Estados Unidos, ilustram bem o conceito de segregação racial: banheiros, escolas, hospitais, bairros residenciais, igrejas, espaços de lazer, transporte público, restaurantes, etc. separados. É também o caso do sistema de castas na Índia. No Brasil e em outros países da América do sul, existe uma segregação de fato que cruza o critério da raça com o de classe social, contrariamente à segregação institucionalizada pelas leis que existiu nos dois países referidos. É por isso que algumas pessoas pensam que não há racismo propriamente dito no Brasil quando comparado a esses países, que tiveram um regime de segregação especial institucionalizada.

Já lemos ou escutamos histórias de turcos incendiados numa casa na Alemanha e de jovens estrangeiros espancados até a morte pelos **“Skin heads”**. Mas vou lhes contar uma dessas velhas histórias de arrepiar, para vocês sentirem até onde pode ir o ódio do outro diferente na história da humanidade. Trata-se de uma história de linchamento racial nos Estados Unidos:

“Em 1918, sessenta e quatro negros foram linchados na parte leste da cidade de Saint Louis, no Estado de Illinois; em 1919, o número subiu para oitenta e três. Talvez o ato mais brutal tenha sido ocorrido em Valdosta, no Estado de Geórgia, em 1918.

Maryr Turner, uma mulher negra grávida, foi enforcada numa árvore, embebida com gasolina e queimada. Quando se balançava na corda, um homem saindo da multidão puxou uma faca e abriu seu ventre. Seu filho caiu, deu dois gemidos fracos e recebeu um pontapé de um valentão, no momento em que a vida era triturada nessa forma tão minúscula”, segundo se lê na descrição de L.Bennet (Before the Mayflower: A History of Black América. Chicago: Johnson Publishing Company, 1969, p. 294).

Recapitulando, a discriminação no sentido restrito do termo significa a passagem de uma simples atitude preconceituosa à uma ação observável e às vezes mensurável. A ação é praticada quando a igualdade de tratamento é negada a uma pessoa ou grupos de pessoas em razão de sua origem econômica, sexual, religiosa, étnica, racial, linguística, nacional, etc. diferente da origem do discriminador. Quantas vezes os homossexuais, as mulheres, os portadores de deficiência, os negros, as pessoas idosas foram impedidas de ocupar um posto numa empresa privada ou numa repartição pública. É nesse contexto que se fala do racismo institucional, diferente daquilo que acontece nas relações privadas entre as pessoas. Quantas vezes os cidadãos de um país deixaram de votar num candidato ou numa candidata com boa proposta política, pelo simples fato de ele ou ela pertencer a uma classe operária, ao sexo feminino, à “raça” negra?

Vocês teriam percebido que até agora insisti sobre várias formas de preconceito e de discriminação, sem quase tocar no essencial da nossa aula, ou seja, o preconceito racial, a discriminação racial e o racismo. Minha preocupação nessa omissão voluntária é mostrar para vocês que a discriminação racial não é a única discriminação nas sociedades humanas. Também não é a menos importante, nem a única a fazer vítimas em nossas sociedades. Se ela é diferente das outras, porque baseada na cor da pele, ela tem um ponto comum fundamental com as demais: **a diferença**. Por isso escutamos hoje expressões tais como racismo contra a mulher, contra homossexuais, contra pobres, etc. São formas de discriminação que, por analogia, por metaforização, se aproximam da discriminação racial. É como se um grupo de mulheres, de homossexuais, tivesse algo no seu corpo, no seu “sangue”, no seu aparelho genético, que explicaria seu comportamento e conseqüentemente sua exclusão de algumas atividades ou funções na sociedade. Por isso as mulheres, como os negros, pertencem às categorias sociais mais biologizadas, com proposta clara de afastá-las das posições sociais de poder e de comando reservadas a homens, e homens brancos.

SAIBA MAIS

Para saber mais sobre preconceito, leiam o livro: Não vi e não gostei: o fenômeno do preconceito, de Renato da Silva Queiroz, São Paulo: Editora Moderna, 1995, Coleção Qual é o Grilo?

Penso que estamos agora minimamente preparados para discutir o conceito de racismo, começando pelo conceito de raça, do qual é derivado. No corpo do texto até agora desenvolvido, coloco geralmente o termo raça entre aspas, para mostrar que seu uso científico não tranqüilo.

O QUE É RAÇA?

Vemos e atropelamos em nosso cotidiano, pessoas de cor da pele diferente da nossa: negros, brancos, amarelos, mestiços e índios. Branca, Negra ou Preta e Amarela remetem a cor da pele dessas pessoas que conjuntamente constituem as três grandes raças conhecidas que fazem parte do nosso imaginário coletivo. A questão interessante a ser colocada é saber se todas as pessoas denominadas negras, brancas e amarelas e que pertencem a essas raças aparentam realmente essas cores. Como explicar que algumas pessoas aparentemente brancas nos Estados Unidos ou mestiças se consideram ou são consideradas como negras naquele país e que se essas mesmas pessoas estivessem vivendo no Brasil, elas se considerariam ou seriam consideradas como brancas? Alguma coisa estaria errada na definição desse conceito de raça? Veio-me à memória a história de um jovem africano que morava num bairro de Bruxelas, capital da Bélgica nos de 1970. Um belo dia, esse jovem africano foi comprar frutas e verduras numa mercearia da esquina que ele costumava frequentar. O casal, donos da mercearia, lhe conta que seu filho não quer mais tomar banho porque quer se tornar de cor do chocolate como o vizinho africano. Sem dúvida, no olhar do garoto belga loirinho de oito anos, a cor da pele do vizinho africano não era preta ou negra, mas sim de chocolate. Resta, a saber, se os pais do garoto aproveitaram para lhe ensinar que a cor de chocolate do seu vizinho nada tinha a ver com o fato de não tomar banho. Esse exemplo banal mostra que a classificação da diversidade humana com base na cor da pele não é uma coisa séria. Já pensaram em classificação dos cavalos em raças preta, branca, verde, azul ou dos cães em raças preta, branca? O que define a cor da pele das pessoas é uma substância chamada melanina que todos temos, mas com concentração diferente. As pessoas com mais concentração da melanina têm pele, cabelos e olhos mais escuros que as pessoas que tem menos concentração dessa substância, que têm pele, cabelos e olhos mais claros. Essas características são hereditárias e teriam resultado, segundo os evolucionistas, de um longo processo de adaptação ao meio ambiente.

Como começou então essa história de chamar raças, conjuntos de indivíduos que têm em comum a mesma cor da pele? No século XV, quando os navegadores europeus descobriram povos fisicamente diferentes deles, isto é, os ameríndios, os africanos, os "primitivos" da Oceania, entre outros, colocou-se a questão de saber se esses recém-descobertos eram bestas ou seres humanos como os europeus. Para que pudessem ser integrados na categoria humana, era preciso comprovar que eram, antes do mais nada, também descendentes de Adão como os europeus. Em outros termos, que eles tinham o mesmo ancestral comum masculino dos europeus, de acordo com o mito bíblico da criação. Lembremo-nos que entre os séculos XV e XVII, o monopólio do conhecimento e da explicação da origem da humanidade estava nas mãos da Igreja, através da Teologia. Num debate teológico cujo palco principal se encontrava na península ibérica, conseguiu-se demonstrar que os índios e os negros tinham referência na bíblia e na

escritura santa, o que comprovava sua descendência adâmica e conseqüentemente sua humanidade. Faltava-lhes somente a conversão ao cristianismo para sair de sua natureza pecaminosa, condição *sine qua non* para aperfeiçoar sua humanidade primitiva. Foi nesse sentido que a escravidão foi abençoada pela Igreja Católica como o melhor caminho para a conversão desses povos ao cristianismo, considerado como sua a única e verdadeira salvação.

No século XVIII, os filósofos das luzes, chamados iluministas, contestam a explicação religiosa dos índios e negros e buscam uma explicação científica baseada na razão. Eles rejeitam a visão cíclica baseada no mito bíblico de Adão e Eva e a substituem por uma visão histórica e cumulativa. Essa substituição passa pela recuperação do conceito de raça que já estava em uso nas ciências naturais, notadamente na zoologia e na botânica, em que este conceito era utilizado para classificar as espécies animal e vegetal em classes ou raças, de acordo com os critérios objetivamente estabelecidos que nada tinham a ver com as cores.

Como os cientistas gostam muito de nomear os fenômenos que estudam, eles chamaram os outros recém-descobertos de raças diferentes da deles, a partir, comparativamente, da característica mais marcante e mais chocante em seu olhar, que era a cor da pele. Tornou-se uma empresa científica a demonstração da existência das raças através de critérios objetivos. Assim, nos séculos XIX e XX, acrescentaram ao critério da cor da pele outras características morfológicas como o formato do crânio e da cabeça, os lábios, narizes, queixos, etc. e os caracteres genéticos hereditários como os grupos de sangue e certas doenças hereditárias e raciais. Estes, considerados como marcadores genéticos, constituiriam, segundo pensavam, o divisor de águas, que consagraria a tarefa científica de classificação das raças humanas.

Havia algo errado, nessa ginástica intelectual de construção e classificação da variabilidade humana em raças diferentes? Classificar é uma atividade cognitiva que começa já na nossa infância. Todas as crianças do mundo brincam classificando seus brinquedos ou objetos a partir de critérios de semelhança e diferença. Na vida de estudiosos, pesquisadores e cientistas, a construção das tipologias ou classificações auxiliam na operacionalização do pensamento e da análise. É uma maneira de colocar ordem na desordem para facilitar a busca da compreensão. Imagine-se como seria difícil de encontrar um livro numa grande biblioteca, sem a classificação por autores e assuntos. Com essa preocupação em facilitar a busca e a compreensão, o ser humano desde que começou a observar os fenômenos e outros seres da natureza, tem buscado classificá-los. A primeira tentativa consiste em distinguir os seres animados dos inanimados; os minerais, os vegetais e os animais. Entre os animais, por exemplo, não há como confundir um caranguejo com um antílope, uma tartaruga com uma cobra. São todos animais, mas concordamos que são todos diferentes. Na história da ciência,

o esforço de classificar os seres vivos começou, como já foi dito, na zoologia e na botânica. Era preciso encontrar categorias maiores, por sua vez subdivididas em categorias menores. Os termos para designar as categorias são como todos os fenômenos linguísticos, convencionais e arbitrários. Assim, as principais categorias foram as divisões **filo**, **subfilo**, **classe**, **ordem** e **espécie**. Como humanos, pertencemos ao filo dos cordados; ao subfilo dos vertebrados, como os peixes; à classe dos mamíferos como as baleias; à ordem dos primatas como os grandes símios e à espécie humana (*homo sapiens*) como todas as mulheres e homens que habitam nossa galáxia. Sem essa classificação, não seria possível falar de milhões de espécies de animais do universo conhecido. Somos espécie humana porque formamos um conjunto de seres, homens e mulheres capazes de constituir casais fecundos, isto é, capazes de procriar, de gerar outros machos e outras fêmeas.

No seio da espécie humana - *homo sapiens* (homem sábio) - a que pertencemos, somos cerca de 6 bilhões de indivíduos. Não há dúvida de que constituímos uma grande diversidade humana. Da mesma maneira que distinguimos o babuíno do orangotango, não podemos confundir um mbuti (pejorativamente chamado pigmeu) da República Democrática do Congo com um chinês; um norueguês com um senegalês, etc. A exemplo das classificações feitas em zoologia e em botânica, a antropologia física, uma nova disciplina que nasceu no século XVIII, tentou classificar a diversidade compondo a espécie humana em apenas algumas categorias batizadas “raças”.

A palavra raça em língua portuguesa foi emprestada do italiano *razza*, por sua vez emprestada do latim *ratio*, que significa sorte, categoria, espécie. Em latim medieval, a palavra raça tornou-se sinônimo de descendência, linhagem. Foi neste sentido que a “raça” foi usada nos séculos XVI e XVII para distinguir as classes sociais ou castas. Foi o caso notadamente da França dessa época, onde as grandes castas existentes, isto é, os francos de descendência germânica, que constituíam a casta nobre e os gauleses, constituindo a casta ou a classe inferior se consideravam como raças diferentes, sem considerar a cor da pele, pois eram todos loiros.

Esperava-se que a classificação em raças das populações que compõem a espécie humana, pudesse servir para explicar a variabilidade humana. Infelizmente, além de não alcançar esse objetivo, o conceito de raça desembocou numa classificação absurda que a própria biologia moderna criticou. Como já foi dito, o critério principal da classificação da diversidade humana em raça foi a cor da pele a partir da qual os classificadores decretaram as três grandes raças que persistem até hoje em nosso imaginário coletivo: a raça negra, branca e amarela. Ora, a cor da pele depende do grau de concentração da melanina, uma substância que todos temos, é um critério relativamente irrisório, pois apenas menos de 1% dos genes que constituem o patrimônio genético de um indivíduo são implicados na transmissão da cor da pele. Os negros da África, do sul

da Índia e da Nova Guiné não são geneticamente tão próximos para serem classificados na mesma raça por causa da maior concentração da melanina. Também os chamados pejorativamente de pigmeus da África e da Ásia não constituem o mesmo grupo biológico por causa da pequena estatura que eles têm em comum. Além da cor da pele e da estatura, outros critérios foram utilizados pelos cientistas no decorrer do século XIX, com a finalidade de aperfeiçoar a classificação racial da humanidade. Entre eles o formato do crânio, do nariz, dos lábios, do queixo, etc.. o crânio alongado dito dolicocefalo, por exemplo, era tido como característica racial dos brancos “nórdicos”, enquanto o crânio arredondado, chamado braquicefalo, era considerado como um traço físico dos negros e amarelos. Porém em 1912, o antropólogo Franz Boas observou nos Estados Unidos, que o crânio dos filhos de imigrantes não brancos, por definição braquicefalos, apresentava tendência em alongar-se, o que tornava o formato do crânio um critério dependente mais da influência do meio ambiente do que dos fatores raciais hereditários. A partir do século XX, graças aos progressos realizados nas pesquisas sobre a genética humana e na sorologia, acrescentaram aos critérios físicos ou morfológicos, critérios químicos tais como a frequência de certos grupos sanguíneos e a existência de certas doenças hereditárias, com maior incidência em certas populações do que em outras. O cruzamento desses critérios cada vez mais prolíficos entre os estudiosos, sem desconsiderar totalmente os antigos desembocou em numerosas classificações, em centenas e dezenas de raças, sub-raças e sub-sub-raças.

Na última fase dessa operação classificatória, os cientistas se dedicaram a fazer pesquisas comparativas entre os patrimônios genéticos dos indivíduos pertencendo a raças diferentes e chegaram a conclusões desencorajadoras, pois o patrimônio genético do indivíduo A da raça negra podia estar mais próximo do indivíduo B da raça branca e mais distante do patrimônio do indivíduo C da raça negra. Depois de quase dois séculos de pesquisa, a inoperacionalidade dos critérios escolhidos na classificação levou os próprios cientistas, biólogos e geneticistas humanos, à conclusão de que a noção de raça humana não tinha base científica, ou seja, que a classificação da variabilidade humana em raças não podia ser obtida pelo simples consideração dos critérios morfológicos, nem pela simples comparação dos patrimônios genéticos das populações, daí a ideia defendida por esses cientistas, entre ele o Nobel de Biologia, o francês François Jacob, de que a raça não existe biologicamente.

A invalidação científica do conceito de raça não significa que todos os indivíduos em todas as populações sejam geneticamente semelhantes. Os patrimônios genéticos são diferentes, mas essas diferenças não são suficientes para classificá-las em raças, sobretudo em raças puras estanques.

O QUE É RACISMO?

O maior problema causado à humanidade não está no conceito das raças humanas, já abandonado pela própria ciência biológica. Se os filósofos, naturalistas, biólogos e antropólogos físicos dos séculos XVIII - XIX, principalmente, tivessem limitado seus trabalhos à classificação dos grupos humanos em função das características físicas e dos caracteres genéticos, eles não teriam causado nenhum mal à humanidade. Suas classificações teriam sido mantidas ou abandonadas como sempre acontece nos campos de conhecimento científico. Infelizmente, desde o início, eles se deram o direito, em nome de sua autoridade científica, de hierarquizar as chamadas raças, ou seja, de classificá-las numa escala de valores superiores e inferiores, criando uma relação intrínseca entre o corpo, os traços físicos, a cor da pele e as qualidades intelectuais, culturais, morais e estéticas. Assim, os indivíduos da raça branca, por definição, portadores da pele mais clara, dolicocefalos, etc., foram considerados, em função dessas características, como os mais inteligentes, mais inventivos, mais honestos, mais bonitos, etc. e conseqüentemente, os mais aptos para dirigir e até dominar as populações de raças não brancas - negra e amarela -, principalmente negra de pele escura que, segundo pensavam, tornava-as mais estúpidas, menos inteligentes, mais emotivas, e conseqüentemente sujeitas à escravidão, colonização e outras formas de dominação e exploração. A hierarquização deu origem ao determinismo biológico que pavimentou o caminho do racismo científico ou racialismo. Essa hierarquização era considerada na época como uma ciência das raças, mas na realidade era uma pseudociência, porque seu conteúdo era mais doutrinário do que científico. Desde então, os comportamentos das pessoas começaram a ser julgados não em função de suas qualidades e defeitos individuais, mas sim em função do grupo ou raça à qual pertenciam. Conhecemos as expressões tais como “só pode ser um negro, um judeu”.

Recuperando a história, concordamos que a deportação dos milhões de negros africanos para as Américas começou no século XVI através do tráfico negreiro. Esse processo foi anterior à obra de classificação científica da diversidade humana em raças hierarquizadas que começou no século XVIII, tendo seu apogeu no fim do século XIX e início do século XX. No entanto, não devemos esquecer que, se o tráfico transatlântico começou no século XVI, o mesmo se prolongou até o século XIX em todas as Américas. O que significa que houve tempo suficiente para que a pressuposta superioridade da “raça” branca e pressuposta inferioridade da “raça” negra fosse aproveitada para justificar e legitimar a manutenção da escravidão contra os argumentos abolicionistas. Não esqueçamos também que o século XIX marca o início da revolução industrial na Europa (Inglaterra) e da colonização oficial do continente africano. Esta última precisou também ser justificada e legitimada. Nada melhor que a autoridade

científica que substituiu o poder da Igreja e da ciência teológica para mostrar que a inferioridade natural dos negros africanos poderia ser corrigida pela Missão Civilizadora Ocidental. Através da máscara científica, a ciência das raças serviu como corpus científico justificador e legitimador dos sistemas de dominação da época (escavidão, colonização) do que como explicação da variabilidade humana.

Gradativamente, essa doutrina chamada ciência começou a sair dos livros e circuitos intelectuais para se difundir no tecido social e no conjunto das populações ocidentais dominantes. Nos dicionários e enciclopédias entre os séculos XVIII e XX, negro era sinônimo da humanidade inferior. Além de legitimar a escavidão dos africanos nas Américas e sua colonização *in loco*, o discurso racista foi também utilizado pelo nacionalismo nascente, como o nazismo, por exemplo, para justificar e legitimar o genocídio de milhões de judeus e ciganos durante a segunda guerra mundial. Essa história já se passou há cerca de sessenta anos, mais ainda é fresca na memória coletiva. Não é o único genocídio, pois milhões de índios e de africanos foram também mortos durante as guerras de conquista colonial e na travessia para as Américas. Podemos nos aproveitar dela para uma breve reflexão crítica sobre o conceito de raça que na cabeça dos nazistas e de seus sobreviventes atuais, nada tem a ver com o conteúdo da raça do ponto de vista da biologia. Quem podia no calor da guerra distinguir a olho nu os judeus dos outros brancos não judeus, os judeus alemães dos alemães não judeus? Era tão difícil, que para fazer a distinção, os judeus foram obrigados a usar a estrela amarela (estrela de David) estampada em suas roupas. Uma comunidade cuja verdadeira identidade é religiosa, foi transformada em raça fictícia chamada judia quando na realidade seus membros são brancos como os outros brancos da Europa e do mundo. O que diriam hoje os racistas a respeito dos judeus negros da Etiópia e dos judeus árabes do Iêmen?

Algumas perguntas para servir de reflexão nos próximos passos:

- O que é raça na cabeça de um antissemita?

- O que é raça na cabeça de um norte-americano, quando sabe-se que uma pessoa loira daquele país que tem uma única gota de sangue africano é considerada como negra?

- O que é raça na cabeça de uma pessoa brasileira quando o mesmo loiro americano que tem uma única gota de sangue africano é considerada como branco?

- O que é a raça para uma pessoa mestiça brasileira, descendente de negros e brancos que se assume como negra ou como branca?

- O que é a raça para os indianos considerados como negros na Inglaterra e na África do sul durante o regime de apartheid?

Através destas perguntas, podemos perceber que o conceito de raça tal como é empregado hoje nada tem de biológico. Se a raça é definida pela cor da pele dos indivíduos, como explicar que as pessoas aparentemente de cor branca sejam consideradas negras em alguns países e brancas em outros? Isso significa que a aceitação de raça apresentada sempre como uma categoria biológica natural é na realidade uma categoria político-ideológica. Com efeito, nas diferentes culturas ou sociedades onde este termo está em uso, o mesmo pode ser impregnado de diversos significados. Em outros termos, o campo semântico de um termo pode mudar de uma língua ou de uma cultura para outra. Esse campo é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam. Neste sentido, “negros” “brancos” e “mestiços” não significam a mesma coisa nos Estados Unidos, no Brasil e na África do sul. Muitas vezes, deixamos de utilizar a palavra raça para manter apenas as cores que simbolizam as chamadas raças. Assim, falamos cotidianamente de negros, brancos, índios, asiáticos ou amarelos. Isso não significa, ao empregar esses termos, que estamos necessária e absolutamente praticando a discriminação racial contra essas pessoas. Na vida prática, temos às vezes a necessidade de identificar uma pessoa descrevendo-a pelas suas características físicas quando falamos dela com uma terceira pessoa. Assim podemos descrevê-la como homem, mulher, jovem, velha, alta, baixa, branca, negra, mestiça, magra, gorda, grande, pequena, etc... Porém, quando estamos numa relação de interpelação com essa pessoa, deveríamos chamá-la pelo nome próprio, que simboliza sua identidade individual e não coletiva “negra, negro, neguinho, negrinha, negrão, negrona, etc.”; que passa pela cor da pele, ou mesmo por uma falsa identidade: “morena”, para fugir da negra, considerada como diminuição da pessoa. Conversando desse assunto na sala de aula com meus alunos, uma dentre eles argumentou: “mas, professor, os próprios negros não querem ser chamados de negros”. Perguntei para ela como gostaria de ser chamada: pelo nome próprio ou pelo nome coletivo de “branca”. Imaginem a resposta! Por isso, chamo a atenção sobre uma confusão que devemos evitar entre a identificação de uma pessoa pela descrição de suas características físicas e a classificação dessa pessoa numa raça que define seu comportamento individual, pois a classificação em nosso imaginário coletivo numa sociedade racista é sempre acompanhada de uma dose de hierarquização.

Os outros não são como eu

“São todos negros, ou amarelos, ou brancos. Muito altos ou pequenos; seus cabelos crespos ou lisos cheiram mal; coisa nada surpreendente, em vista de que comem. Que alimento! Quase cru ou muito cozido, muito apimentado ou sem gosto, intragável, enjoativo. E quanto ao comportamento? Definitivamente são insuportáveis. Como sou uma pessoa de natureza boa e tolerante, estarei pronto a tratá-los como iguais; todavia, sou também obrigado a desconfiar deles, já que são ameaçadores... Quando aparen-

tam o contrário são hipócritas. Enfim, a única solução é afastá-los ou dominá-los...Assim se manifesta o racismo: medo que se tem do semelhante, provocando a discriminação” (Albert Jacquard; J.M.Poissenot).

SAIBA MAIS

lendo a respeito o livro “Todos semelhantes, Todos Diferentes”, de Albert Jacquard e J.M.Poissenot. São Paulo: Editora Augustus, 1993. Leia também o livro “O racismo explicado à minha filha”, de Tahar Bem Jelloun. São Paulo: Via Lettera Editora e Livraria Ltda., 2000.

Temos no trecho do texto acima o exemplo de um julgamento preconceituoso a partir de uma escala de valores decorrente da hierarquização. Em função desse olhar global, julgamos esta ou aquela pessoa negando-lhe suas qualidades ou seus defeitos (pois cada um de nós tem qualidades e defeitos) em nome do grupo a que pertence, uma pessoa pode sumariamente ser condenada ou promovida: “ele é inglês, logo é..”, ele é marroquino, logo é..”, “ele é negro, logo é..”, “ela é mulher, logo..” Este tipo de julgamento é justificado? A não ser pelos preconceitos atribuídos a um grupo pelo outro!

Um momento de reflexão

O racismo resulta necessariamente da diferença? A diferença amedronta realmente ou o racista tem medo por que foi educado para ter desgosto do outro diferente? Os turistas que perambulam pelo mundo e os caçadores do exótico não têm medo da diferença? Poder-se-ia desarmar um racista dizendo para ele; “olhe, eu pareço diferente, mas não tenha medo de mim? Isto pode dar certo se o outro é igual, mas se ele é um superior que explora, acho que não vai dar certo. Afinal, o que é a diferença? É a coisa mais natural do mundo. No cosmos, tem diferença por toda parte, salvo talvez nos cristais ou nos objetos industrializados. Pode-se dizer que um olho azul é diferente de um olho preto, mas em relação ao dedão do pé, os dois olhos não são diferentes. Observe-se que quando a pessoa vítima do ostracismo racial começa a desfazer-se de sua diferença, por exemplo pelo domínio da língua do país de imigração, grosso modo, quando ele começa a integrar-se, é geralmente a partir desse momento que a rejeição começa a utilizar o arsenal legal. A questão que continuo a colocar e que parece atormentar é saber se a partir deste caso muito comum com os imigrantes africanos e árabes na Europa, a diferença justificaria o ostracismo tão logo quando eles começam a sair do estranhamento e a aproximar-se da cultura do outro pelo domínio de sua língua? O medo não estaria neste caso colocado mais na semelhança do que na diferença? O imigrante deixou de ser indiferente, pois começa a se comunicar e a entender a cultura do outro

com forte possibilidade de entrar em competição com os nativos da terra no mercado de trabalho. O medo não está mais na diferença, mas na semelhança que a diferença esconde. Para desenvolver mais essa reflexão que enriquece nossa abordagem sobre o racismo, leia o texto da psicanalista Myriam Chnaiderman: “Racismo, o estranhamento familiar: uma abordagem psicanalista”, in Lilia Moritz Schwarcz e Renato da Silva Queiroz. *Raça e Diversidade*. São Paulo: Edusp, 1996, p. 82-95.

Vimos que o termo raça não tem mais um fundamento biológico e que seu uso em ciências sociais é uma construção sociológica que auxilia na análise de um sistema social. Esta utilização é uma prova de racismo da parte de seus utilizadores? Certamente não: seria uma acusação simplista, uma confusão entre o julgamento sobre um indivíduo e a análise de um sistema. O problema da sociedade é o racismo que no século XXI independe da raça, pois se articula através de outras diferenças, históricas e culturais e não necessariamente pela diferença biológica ou racial. É fútil tentar suprimir um problema da sociedade pela supressão da palavra, sobretudo, num país onde o racismo se construiu pela negação do mesmo veiculada pelo ideal da democracia racial.

Para encerrar este tópico, uma repetição se faz necessária. Se a raça não existe cientificamente, por que este conceito continua a fazer parte do nosso vocabulário e do nosso pensamento? Por que continua a fazer parte da linguagem de certos intelectuais, ativistas negros e políticos? Até o fim do século XIX e início do século XX, o racismo científico foi construído a partir do pressuposto de raças hierarquizadas em superiores e inferiores. Qualquer tentativa explicativa desse fenômeno racismo passava absoluta e necessariamente pelo emprego da palavra raça e do pensamento racial. Assim todos os estudiosos que lidam com a ideologia racista, entre eles os envolvidos hoje com o debate nacional sobre cotas para negros nas universidades públicas, não conseguem fugir do uso da palavra raça, mesmo aqueles que combatem as cotas. Outros empregam voluntariamente a palavra raça, mesmo conscientes de que seu uso é inadequado biologicamente, no sentido de uma construção sociológica e político ideológica, pois embora não exista cientificamente, a raça persiste no imaginário coletivo e na cabeça dos racistas e conseqüentemente continua a fazer vítimas em nossas sociedades. Nesse sentido, a realidade da raça não é mais biológica, mas sim histórica, política e social. A palavra continua sendo usada como uma categoria de análise para entender o que aconteceu no passado e o que acontece no presente.

O nó central do problema não é a raça em si, mas sim as representações dessa palavra e a ideologia dela derivada. Se até o fim do século XIX e início do século XX, o racismo dependeu da racionalidade científica da raça, hoje ele independe dessa variante biológica. Ou seja, o racismo no século XXI se reconstrói com base em outras essencializações, notadamente culturais e históricas e até aquelas consideradas politicamente corretas como a etnia, a identidade e a diferença cultural. Vejam os países ocidentais!

Muitos praticam o racismo com o nome de xenofobia, ou seja, o medo dos imigrantes estrangeiros. Mas quem são esses imigrantes estrangeiros? Não são imigrantes de outros países europeus, mas sim africanos, árabes e outros cuja diferença de pele e outros traços morfológicos são diferentes dos europeus. Entre os chamados imigrantes estrangeiros encontram-se filhos e netos desses imigrantes que nasceram na Europa, ates os francês negros das Antilhas francesas. O conceito de estrangeiro neste caso precisa ser revisto e relacionado com a diferença biológica.

Alguns estudiosos, midiáticos e políticos se preocupam com a ideia da volta ou persistência da raça como se esta tivesse desaparecido do imaginário coletivo e como se o inimigo maior da humanidade, o racismo, dependesse ainda do conceito de raça. A convicção de que as cotas ditas raciais poderão trazer de volta as raças, pode ser considerada ou, como uma ingenuidade científica, ou como uma mentira. Dizer-se que a cota “racial” trará de volta o racismo, é uma convicção que poderia ter um outro sentido. Mas poder-se-ia retorquir que o racismo já existia na sociedade antes das cotas, que estão sendo implementando justamente para corrigir os efeitos acumulados, passados e presentes desse racismo! Outros falam do racismo ao contrário, mas a questão é saber de onde virá esse racismo ao contrário. Dos negros beneficiados pelas cotas que passarão a discriminar os brancos numa sociedade onde eles ainda não estão na estrutura do poder onde se pratica o racismo institucional?

O que justifica e continuará a justificar os preconceitos e as práticas discriminatórias são as diferenças, que são realidades naturais; quando elas não existem naturalmente, elas são inventadas, como se inventou a raça judia. Como escreveu Jean Paul Sartre, “se um negro e um judeu se apresentarem na porta de um local onde ambos são indesejáveis, o judeu poderá entrar sem que alguém o descobrisse, mas o negro será barrado na porta da entrada por causa da geografia do seu corpo”. Francamente, quem discrimina ou pratica o racismo contra os negros não precisa da palavra raça, pois basta a diferença, que é um dado natural. Nos Estados Unidos, onde até brancos portadores de uma única gota de sangue africano podem passar por brancos, basta a informação para serem discriminados. Não podemos continuar a enganar a inteligência das pessoas ao afirmar constantemente que a cota vai trazer a raça, como se a questão fundamental fosse a raça. A questão fundamental existe por causa das diferenças que sempre existem e continuarão a existir, reais ou imaginárias.

BIOLOGIZAÇÃO DAS LÍNGUAS, CULTURA E CRIMINALIDADE

A raça ariana

A raça, no sentido que a utilizam os racistas, significa um conjunto de indivíduos que, além de ser biologicamente diferentes dos membros do seu grupo, ou de sua raça,

são portadores de uma cultura inferior da do seu grupo situado na posição superior da pirâmide social. Aqui está clara a relação intrínseca que os racistas estabelecem entre a raça e a cultura. Neste sentido a raça é uma construção mítica destinada a funcionar como uma realidade. Porém, não é a única construção mitológica familiar ao espírito racista. Há muitas outras que fazem parte do arcabouço do pensamento racista e que são naturalizadas como realidades. Muitos já ouviram falar da raça ariana, situada em algum lugar no norte da Europa, os chamados nórdicos. É claro que no norte da Europa vivem povos que podem ser chamados geograficamente como nortistas. Mas os nórdicos como sinônimos de arianos não existem historicamente. É uma invenção que se tornou verdade, pois acreditamos em sua existência. Como disse, historicamente essa raça não existiu, pois é apenas uma criação decorrente da especulação a partir das pesquisas comparativas no campo da linguística e da filologia no século XVIII.

Com efeito, a história da “raça ariana” começa em 1788 com a pesquisa do filólogo inglês William Jones, quando ele descobre uma grande semelhança entre as línguas da Ásia e da Europa: o sânscrito, o inglês, o alemão, o celta, o grego e o latim. A partir dessa descoberta, os filólogos classificaram essas línguas numa única família linguística que batizaram família “Indo-germânica” ou “Indo-Europeia”. Gradativamente, alguns autores começaram a falar de raças indo-europeias, partindo das descobertas que na época colocavam na Ásia central o berço dos povos que falavam essas línguas. Mais tarde, o filólogo Max Muller propôs a substituição dos compostos “indo-europeu” e “indo-germânico” que julgava pesados, pelo termo “ariano”, mais “leve”. Em seus próprios escritos, Max Muller começou a falar de “raça ariana”, em vez de línguas arianas. Em 1878, dando-se conta de que estava indo longe demais, ele tentou se retratar: “Nunca deixei de afirmar que quando emprego o termo “ariano”, não entendo o sangue, nem os ossos, nem o crânio, entendo simplesmente os que falam a língua ariana... A meu ver, o etnólogo que fala de raça ariana, de sangue ariano, de olhos e cabelos arianos comete um erro tão grande como aquele que cometeria um linguista ao falar de um dicionário dolococéfalo ou de uma gramática braquicéfala (cfr. F.H.Hankins, *La race dans La civilização*, 1935, p. 34) Infelizmente, era tarde demais, pois a sua mensagem não passou, pois até hoje tem gente que ainda acredita na existência histórica da raça ariana. Mais do que isso, essa crença é acompanhada de uma inferiorização das raças não “arianas”.

Culturas negra, branca e amarela (?)

Têm-se aqui outros exemplos da relação intrínseca entre raça e cultura, pois há pessoas que acreditam que raças específicas produzem culturas específicas. Da mesma maneira que as mangueiras produzem mangas, as laranjeiras laranjas, as bananeiras bananas, etc., os negros produzem cultura negra, os brancos cultura branca, os amarelos cultura amarela e os índios produzem a cultura indígena. Neste sentido, os negros teriam a musicalidade e o ritmo no sangue, os brancos a ciência e a tecnologia no san-

que, etc. Muitos cidadãos, brancos e negros introjetaram e naturalizaram essa crenças que em muito influenciam suas atitudes e seus comportamentos. Imagine-se um brasileiro, uma brasileira de ascendência japonesa, dono ou dona de uma escola de música popular, de uma escola de samba! Imagine-se um negro ou uma negra, dono ou dona de uma oficina auto-elétrica! Uns e outros poderiam ser excelentes profissionais naquilo que se propuseram de fazer, mas ambos poderiam ser vítimas de preconceitos raciais e conseqüentemente não receber a clientela esperada, porque os dois ramos de atividades foram biologizados ou racializados. Do negro não se espera um especialista no domínio da auto-eletricidade, espera-se um sambista! Do japonês não se espera um sambista, espera-se um auto-eletricista.

Até a criminalidade foi racializada ou biologizada. Assim, alguns estudiosos da área da psiquiatria estabeleceram relações intrínsecas entre a criminalidade e certos tipos de pessoas que apresentam determinadas características morfológicas. Aqui no Brasil, o médico psiquiatra Raimundo Nina Rodrigues sempre fez a correlação entre a criminalidade e a “raça” negra, não por motivo de ordem socioeconômica, mas por questões puramente somáticas. Algumas piadas popularizadas tais como “negros quando não faz na entrada faz na saída” - “negro quando para está suspeito e quando corre aprontou algo” - remetem ao imaginário coletivo da sua suposta criminalidade natural. Um exemplo interessante da racialização da criminalidade do negro no Brasil é ilustrado por uma matéria sobre assaltos publicado no Jornal do Campus, um jornal oficina dos estudantes da Escola de Comunicações e Artes da USP, por volta de 1987. A matéria, muito interessante, descreve minuciosamente as estratégia e técnica que os assaltantes utilizam para envolver suas vítimas. Até aí tudo bem! Mas quando chegou a hora de ilustrar os personagens assaltantes, os pintaram todos como negros. A matéria, cuidadosamente escrita não apresentava em seu conteúdo que os assaltantes são negros, mas inconscientemente na hora de ilustrá-la, a criminalidade tornou-se somente “negra”.

No fim da Segunda Guerra Mundial, a UNESCO encorajou e patrocinou bastante pesquisas científicas nas áreas da genética humana e da antropologia física, cujos resultados comprovaram que não há, cientificamente dito, correlação entre raças e inteligência; raças e culturas; raças e aptidões morais ou qualidades psicológicas; raças e comportamentos das pessoas ou dos grupos; raças e estética. Em outros termos, essas pesquisas desmentiram a base pretensamente racional do racismo. Alguns desses estudiosos sugeriram até eliminar o conceito de raça dos dicionários, enciclopédias e livros científicos como medida de combate ao racismo, proposta que eles mesmos abandonaram, considerando-a como ingenuidade, pois constataram a partir da própria história que a sobrevivência do racismo não dependia mais da variante biológica. Exemplos provindo de outras situações históricas passadas e presentes demonstravam que essencializações baseadas em outras diferenças poderiam sustentar os compor-

tamentos racistas. Somos todos testemunhas de um mundo contemporâneo em que as manifestações racistas são cada vez mais crescentes. Pode-se hoje suprimir a palavra raça de nossa língua, de nossos livros e manuais escolares, isso, infelizmente, não mudará os mecanismos psíquicos dos indivíduos racistas que continuarão a acreditar nas diferenças das cores da pele que simbolizam as chamadas raças. Ou seja, o racismo contemporâneo que estamos vivendo no século XXI não precisa mais da palavra raça, pois se reestrutura com a ajuda dos conceitos de diferença cultural e de identidade cultural, até com o conceito de etnia, manipulados tanto pelos anti-racistas como pelos racistas. Na retórica da extrema direita de alguns países europeus, no exemplo da França, se diz que se os imigrantes árabes e outros que vivem em suas cidades reivindicam o respeito de suas diferenças culturais e identitárias, eles também se vêm no direito de proteger sua cultura republicana contra a mestiçagem e a ameaça dos estranhos em sua terras! Ou seja, em nome da defesa da nossa cultura contra a invasão estrangeira, temos o direito de segregar. Tal foi também a lógica do apartheid, regime de segregação racial implantada na África do sul entre 1948 e 1994. Palavra da língua *africâner*, o apartheid foi definido por seus inventores como “política de desenvolvimento separado, com a finalidade de proteger a riqueza da diversidade étnica e cultural dos povos da África do sul”. Foi em nome dessa defesa da diversidade cultural que cerca de 80% da população foi segregada, isto é, confinados nos territórios étnicos chamados bantustãs ou lares nacionais (menor território em relação ao território ocupado pela minoria dos *africânderes*), sem direitos políticos sobre a terra de seus antepassados.

COMO EXPLICAR A DIVERSIDADE BIOLÓGICA HUMANA?

Todas as sociedades humanas fazem parte da espécie humana e têm um ancestral comum: “*homo sapiens sapiens*” que, segundo a teoria evolucionista, teria saído da África, berço comum da humanidade, há cerca de 100 mil anos para povoar os demais continentes. Como tal, têm semelhanças fundamentais que lhes conferem uma identidade genérica comum que as diferenciam de outras sociedades animais. Além das semelhanças comuns, elas têm também diferenças fundamentais que constituem sua riqueza comum e garantem também sua sobrevivência enquanto espécie. As diferenças em vez de constituir nossa grande felicidade, se degradam infelizmente em problemas para as sociedades que as manipulam por diversos motivos: econômicos, políticos, psicológicos, etc.

Como você explicaria cientificamente e não religiosamente para seus alunos e suas alunas por que alguns são negros, outros são brancos e amarelos? Por que alguns têm pele, olhos e cabelos claros e outros pele, olhos e cabelos escuros? Por que alguns têm nariz estreito e lábios finos e outros nariz achatado e lábios grossos? Essas diferenças

merecem uma explicação científica que a ciência das raças não conseguiu oferecer, depois de tantos anos de esforços de classificações raciais.

Antes de Charles Darwin e seus predecessores (Lamarck, por exemplo), a representação do mundo tido como criado, era estática e imóvel. As variações entre organismos tinham uma explicação metafísica. Em sua obra “Da origem das espécies, 1859”, C. Darwin demonstra, a partir da teoria da seleção natural, que os organismos vivos evoluíram gradativamente a partir de uma origem comum e se diversificaram no tempo e no espaço, adaptando-se a meios hostis diversos e em perpétua transformação. Segundo ele, a seleção natural foi o principal fator da evolução, pois tendia a conservar as variantes mais adaptadas a seu meio. Ou seja, as criaturas cujos tributos lhes permitem adaptar-se aos desafios do meio têm maiores possibilidades de deixar descendência do que as criaturas que carecem dos mesmos atributos. Tendem a ser preservadas, isto é, selecionadas, as variações que possuem valor adaptativo e que por esse fato produzem a mudança evolutiva. Os adaptativamente mais aptos contam com maior probabilidade de serem eficazmente férteis do que os adaptativamente menos aptos.

A variação dos caracteres genéticos, fisiológicos, morfológicos e comportamentais hoje observáveis, tanto entre as populações vegetais e animais como as humanas, corresponde em grande medida a um fenômeno adaptativo. Assim, acredita-se que uma parte pelo menos dos caracteres externos que diferenciam as chamadas raças, ou melhor, as populações humanas, tais como a cor da pele, a estatura, a forma do rosto e outros traços da morfologia geral como o nariz, os olhos, o cabelo, etc., são ligados a variáveis climáticas como a temperatura, a umidade, os raios, etc. e são de ordem genética. Em outras palavras, no planeta terra, a vida é caracterizada pela reprodução. Isto é, a matéria viva se reproduz de uma geração a outra copiando-se bastante fielmente. No entanto, por razões químicas e físicas, essa matéria viva é relativamente instável e capaz de mudanças chamadas mutações. Além disso, a matéria viva está em contínua interação com o meio ambiente, que também é variável, modificável e modificante. Essa interação entre a matéria viva relativamente instável e um meio movente faz com que necessariamente os indivíduos compondo uma espécie devem ser diferentes uns e outros no seio das espécies sexuadas. Uma pele escura, por exemplo, concentra mais melanina do que uma pele clara. É o resultado de uma adaptação a certos meios, pois protege contra a infiltração dos raios ultravioletas nos países tropicais. Uma pele clara é necessária nos países frios, pois auxilia na síntese da vitamina D. Mas essas adaptações biológicas são hoje cada vez menos necessárias por causa dos progressos culturais no campo da tecnologia que ajudam a contorná-las.

A diversidade genética é indispensável à sobrevivência da espécie humana. Cada indivíduo humano é único e se distingue dos demais passados, presentes e futuros, não apenas no plano morfológico, imunológico e fisiológico, mas sobretudo no

nível do comportamento. Algumas características importantes no plano social, como a personalidade, também diferenciam os indivíduos, pois são produtos conjuntos das diferenças genéticas e das diferenças dos meios. Porém, o fato de reconhecer que existe entre as potencialidades humanas variações de ordem genética não quer dizer que tais indivíduos, “raças” ou nações possam ser considerados como superiores ou inferiores. É absurdo pensar que caracteres adaptativos são, no absoluto, “melhores” ou “menos bons”, que outros, “superiores” ou “inferiores”.

Por isso, uma sociedade que deseja maximizar as vantagens da diversidade genética de seus membros deve ser igualitária, isto é, oferecer aos diferentes indivíduos a possibilidade de escolher entre caminhos e meios e modos de vida diversos, de acordo com as disposições naturais de cada um. A igualdade implica igualmente uma grande tolerância no interior dos grupos e entre os grupos, para que as especificidades individuais, as culturas e as ideologias dos grupos diferentes possam coexistir harmoniosamente. A igualdade supõe também o respeito do indivíduo naquilo que tem de único, como a diversidade étnica e cultural e o reconhecimento do direito que tem toda pessoa e toda cultura de cultivar sua especificidade, pois ao fazer isso, ela contribui para o enriquecimento da diversidade cultural geral da humanidade.

Cientificamente, não foi comprovada a relação entre uma variável física e um caractere psicológico, ou seja, entre a “raça” e o comportamento dos indivíduos. Se estaticamente, o número de negros presos nos Estados Unidos é proporcionalmente superior ao número de brancos presos, a correlação entre a cor e a criminalidade não é a causalidade. Muitas vezes, na interpretação das estatísticas, faz-se intencionalmente ou não essa confusão entre a causalidade e a correlação. A mesma situação se observa nas teorias de Nina Rodrigues que correlacionou a superioridade estatística do negro brasileiro na criminalidade com a sua herança genética, em vez de buscar a explicação na sua situação social e histórica no Brasil. É compreensível que na sociedade brasileira haja mais judeus e árabes no comércio de tecidos, mais portugueses na padaria e mais negros na música. A explicação não está no “sangue” do judeu, do árabe, do português e do negro. Está na condição histórica e social de cada um deles, enquanto grupos. Visto deste ângulo, quando se fala da cultura negra no Brasil, não se deve fazer a correlação entre essa cultura e a herança genética do negro. A correlação deve ser colocada entre a condição social, histórica e cultural que levou esse negro, enquanto grupo, a produzir, por exemplo, um certo tipo de música, de culinária ou de literatura, comparativamente aos euro descendentes do sul do Brasil que produziram outras culturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- JACQUARD, Albert; POISSENOT, J. M. Todos semelhantes, todos diferentes. São Paulo: Augustus, 1993.
- JELLOUN, Tahar Bem. O racismo explicado à minha filha. São Paulo: Via Lettera, 2000.
- MAIO, Marcos Chor. O projeto UNESCO e a agenda ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo: v. 14, n. 41, out. 1999.
- MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade étnica e etnia. Cadernos Penesb, Niterói, n. 5, p. 17-34, 2000.
- OLIVEIRA, Iolanda de; SOUZA, Maria Elena Viana (orgs). Cadernos Penesb, n.9, Rio de Janeiro: Quartet; Niterói: EdUFF, 2007.
- QUEIROZ, Renato da Silva. Não vi e não gostei: o fenômeno do preconceito. São Paulo: Moderna, 1995. (Coleção Qual é o grilo?)

O negro na literatura I

Márcia Maria de Jesus Pessanha*

Do silêncio ao canto épico do negro na literatura brasileira

Palavras iniciais

Sementes antes do plantio

O presente trabalho originou-se da necessidade de visualização do negro na literatura brasileira e do nosso compromisso, enquanto educadores, de dar-lhe visibilidade e de manifestar nosso interesse em valorizar sua presença nas produções literárias não como simples objeto, mas como sujeito de seu discurso e de sua identidade. Do silenciamento, dos sussurros e dos gritos há histórias que precisam ser desveladas para que se alcance a epopéia da negritude.

Observamos que a omissão sistemática das camadas socialmente desfavorecidas como portadoras de um discurso próprio têm profundas implicações ideológicas. Assim, o pobre, o negro e a mulher quase sempre foram vistos de maneira adversa, subalterna ou de falsa comiseração. Suas vozes não tinham ressonância nas elites letradas, nas antologias e nos currículos escolares. Como inseri-las então nesta cultura literária lacunar, onde só os autores e obras consideradas canônicas tinham o direito de serem lidos e analisados?

A este respeito cabe citar a obra organizada por Roberto Schwarz *Os pobres na literatura brasileira*, onde no prefácio ele questiona sobre como se define e representa a pobreza nas letras brasileiras.

...Haverá possibilidade de socializar um pouco a força de pesquisa e de reflexão dos professores, de chamá-la às questões estéticas que a realidade propõe, e que, contrariamente ao preconceito, são importantíssimas? (SCHWARZ, 1983, p.7-8)

*Doutora em Literatura comparada pela Universidade Federal Fluminense. Professora da Faculdade de Educação da UFF. Coordenadora e pesquisadora do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira

No que concerne à esfera educacional, a pedagogia do oprimido do educador Paulo Freire apresenta alguns questionamentos e caminhos em busca de uma melhor compreensão dos que vivem na periferia do “dito” primeiro mundo, da esfera dos letrados e dos meios de produção e da sociedade em geral excludente.

No campo literário, um dos possíveis acessos é a localização de obras de autores até então olvidados, mas que possuem uma produção literária valiosa e trabalham com a temática em pauta.

Por isso, estabelecemos alguns objetivos:

Objetivos:

- Apresentar e discutir textos literários, pontuando a presença estigmatizada do negro e/ou sua ausência no contexto da literatura brasileira.
- Destacar as diferentes contribuições de afro-brasileiros nas diversas fases dos movimentos literários
- Justificar a importância da literatura também como espaço de criação de identidade étnico-cultural
- Comparar obras de autores com visões diferenciadas sobre o negro.
- Incentivar a leitura de textos que apresentem personagens negras, sujeitas de seu próprio discurso.
- Contribuir para a formação de leitores críticos e reflexivos sobre as questões de discriminações e preconceitos, frequentemente expressas em produções literárias e didáticas.
- Colaborar para a discussão/inclusão de autores negros nas antologias literárias, utilizadas nas escolas, nos livros didáticos e nos currículos escolares.

Iniciando o diálogo

Com os objetivos propostos partimos para discutir a literatura pátria no contexto de nosso processo identitário nacional, buscando identificar a presença de autores e de personagens negros (as) nas produções literárias, referentes aos estilos de época, que compõem a divisão da História da Literatura Brasileira, correlacionando-a, também, com o panorama histórico mundial, conforme quadro apresentado em anexo. Cumpre ressaltar, de forma sucinta, que os estilos de época correspondem a movimentos que, em determinado contexto histórico-cultural, apresentam características genéricas tanto no plano formal quanto no plano das ideias. Desse modo, podemos

perceber nas obras, além de seu valor artístico, também certa ideologia e uma postura do autor diante da realidade e das aspirações humanas.

E sendo a linguagem o material da literatura, o escritor trabalha com a palavra. Palavra como manifestação do belo artístico, palavra como transmissão de saberes, como forma de resistência, de denúncia e de combate, daí resultando diversos conceitos e modalidades do fazer literário.

A literatura brasileira tem sua história dividida em duas grandes eras, seguindo a evolução política e econômica do país: a era colonial e a era nacional, distinguidas por um período de transição, equivalente à emancipação política do Brasil. Estas duas eras apresentam suas subdivisões, denominadas escolas literárias ou estilos de época. Assim temos a ERA COLONIAL (de 1500 a 1808), com predomínio das escolas literárias : Quinhentismo (1500 a 1601); Seiscentismo ou Barroco (de 1601 a 1768); Setecentismo ou Arcadismo (de 1768 a 1808). A seguir temos o período de transição (de 1808 a 1836) e a ERA NACIONAL (de 1836 até nossos dias), assim compreendida: Romantismo (de 1836 a 1881); Realismo (de 1881 a 1893); Simbolismo (de 1893 a 1922) e Modernismo (de 1922 em diante já com prolongamento para o pós-modernismo).

Vale informar que as datas limítrofes entre as diferentes épocas são marcações, quase sempre, pontuadas pela publicação de obras paradigmáticas, que condensam as ideias, o estilo e conceitos literários do período. Movem-se nas fronteiras, pois apresentam fases de ascensão e outras de esgarçamento, quando começam a surgir os embriões dos novos movimentos. Por isso, ao final do Arcadismo tivemos um pré-Romantismo, ao final do Romantismo, um pré- Realismo, e assim por diante.

Fizemos este breve introito para pontuar na história da literatura brasileira os autores e obras , bem como os momentos mais significativos da ocultação, da discriminação e da revelação do negro, quer como ser submisso, quer como sujeito de seu discurso, refletindo o contexto histórico, social, cultural e político das referidas épocas.

Segundo Antônio Cândido, *a ligação entre literatura e sociedade é percebida de maneira viva quando tentamos descobrir como as sugestões e influências do meio se incorporam à estrutura da obra, de modo tão visceral que deixam de ser propriamente sociais, para se tornarem a substância do ato criador* (CÂNDIDO, 1987, p. 163)

Podemos ilustrar a citação acima com o poema do escritor Oswald de Andrade que, ao referir-se, ironicamente, ao processo de colonização no Brasil, assim escreveu :

História Pátria

Lá vai uma barquinha carregada de

Aventureiros

Lá vai uma barquinha carregada de

Bacharéis

Lá vai uma barquinha carregada de

Cruzes de Cristo

Lá vai uma barquinha carregada de

Donatários

Lá vai uma barquinha carregada de

Espanhóis

Paga prenda

Prenda os espanhóis!

Lá vai uma barquinha carregada de

Flibusteiros

Lá vai uma barquinha carregada de

Governadores

Lá vai uma barquinha carregada de

Holandeses

Lá vem uma barquinha cheinha de índios

Outra de degradados

Outra de pau tinta

Até que o mar inteiro

Se coalhou de transatlânticos

E as barquinhas ficaram

Jogando prenda cõa raça misturada

No litoral azul de meu Brasil!

O texto oswaldiano expressa uma crítica à forma de colonização em terras brasílicas, o que demonstra o poder da linguagem, como dissemos anteriormente, de revelar não apenas os efeitos expressivos e poéticos da escrita literária, mas também o de manifestar ideologias, de se reportar ao contexto histórico etc. Ressalte-se também que neste texto aparece a expressão “raça misturada”.

Primeiros passos literários na terra brasileira

No Quinhentismo, aconteceu no Brasil a introdução da cultura europeia, com a vinda dos colonizadores e dos jesuítas que aqui encontraram os indígenas. Desse modo, podemos dizer que tivemos uma literatura no Brasil ou sobre o Brasil, que refletia a cosmovisão, os interesses e os ideais do homem europeu com duas grandes preocupações distintas: a conquista material, resultante da política das Grandes Navegações e a conquista espiritual, decorrente, no caso português, do Movimento de Contra-Reforma.

E refletindo o mesmo momento histórico vivido pela Península Ibérica, tivemos uma **literatura informativa**, voltada para a descrição das terras descobertas e de suas riquezas materiais (ouro, prata, ferro, madeira, etc.) e uma **literatura dos jesuítas**, direcionada para o trabalho de catequese, como as principais manifestações literárias no século XVI.

É consabido que o primeiro documento da literatura no Brasil foi a carta de Pero Vaz de Caminha, seguida de crônicas, relatos de viagens, pois esta literatura foi também chamada de literatura dos viajantes ou dos cronistas.

Cumpramos ressaltar que não há ainda a presença do negro marcando a literatura, mas só a do índio, como nativo da terra brasílica.

Com relação à literatura jesuítica, pode-se dizer que foi a melhor produção literária do Quinhentismo brasileiro, pois além da poesia de devoção, os jesuítas cultivaram o teatro de caráter pedagógico e enviavam cartas informativas aos seus superiores sobre o Brasil.

A ambiguidade do discurso religioso e satírico sobre o negro : Padre Antônio Vieira e Gregório de Matos

Quando surgem argumentações relativas à presença dos negros na literatura jesuítica, podemos questionar a finalidade de tal presença, pois no momento inicial das letras brasileiras, havia um discurso ambíguo que transitava entre a catequização e a pacificação dos negros, assim como a consolação deles, o que pode ser apreendido nos “Sermões” do Padre Antônio Vieira (1608-1697). Louvando os sofrimentos dos escravos, os males da escravidão ganham um sentido sacrificial da morte cristã. Os negros, ali, são conclamados para se rejubilarem com as amarguras do engenho, com o fardo cotidiano, pois obedecendo à vontade do Pai/Senhor, alcançariam um dia as plenitudes da vida eterna, já que na terra experimentavam as agruras, como Cristo experimentou. Ou seja, os negros aparecem para confirmar a servidão ao senhor de engenho e a Deus.

No Seiscentismo ou Barroco, no panorama brasileiro tivemos no espaço histórico as invasões holandesas e no literário o surgimento do Grupo Baiano. O Barroco teve seu marco no Brasil com a publicação em 1601 do poema épico *Prosopopéia* de Bento Teixeira. Tal estilo caracterizou-se pela crise de valores renascentistas, provocada pelas lutas religiosas e pela crise econômica, oriunda da falência do comércio com o Oriente. Neste período, o homem vive em constante conflito, o que se reflete na arte barroca, no jogo entre o bem e o mal, entre o material e o espiritual, entre a sombra e a luz, entre o pecado e o perdão e assim por diante.

Um nome de destaque desta época e que se define como poeta brasileiro é o do baiano Gregório de Matos Guerra. Fez seus primeiros estudos no Colégio dos Jesuítas, formou-se em Direito em Coimbra e viveu alguns anos em Lisboa, exercendo a profissão. Por suas sátiras foi apelidado de “boca do inferno” e obrigado a retornar à Bahia, passou a trabalhar como tesoureiro-mor na Companhia de Jesus. Continuando com suas críticas ao governo, aos costumes da época e à própria religião é degredado para Angola e já bastante doente retorna ao Brasil, mas é proibido de pisar no solo baiano e de escrever suas sátiras.

Lidando mal com a mestiçagem brasileira, que já se fazia notar desde o Brasil-Colônia, o poeta Gregório de Matos (1633-1696) busca na vida popular de Salvador, matéria para a sua criação poética. Satirizando os costumes e a colonização portuguesa, o “Boca do Inferno”, como era chamado, exalta a sedução erótica da mulata, menosprezando-a ao mesmo tempo. E faz do homem mulato objeto de críticas e insultos. Gregório de Matos, como outros da época, revela um profundo mal-estar para com “os mulatos desavergonhados”, termos com os quais o poeta-deixa transparecer o despeito de muitos brancos diante do crescente número de mestiços, filhos de senhores, que na condi-

ção de alforriados, ocupavam um espaço social intermediário, conforme observa José Maurício Gomes de Almeida (2001, p.91).

Pelo exposto, ainda não tínhamos condições de apresentar um escritor nascido no Brasil, escrevendo sobre o Brasil, sem a influência direta da cultura europeia e sem mordças. Quase todos estudavam em Colégios dos Jesuítas e se formavam na Europa, principalmente em Portugal, na Universidade de Coimbra.

Mais uma vez registramos que a presença do negro ainda não se manifestava como expoente na literatura brasileira.

Prosseguindo a caminhada na literatura brasileira

No movimento, seguinte Setecentismo ou Arcadismo, visualizamos no panorama mundial, ao nível das ideias e da concepção de mundo, a era do iluminismo e, no plano histórico, social e econômico a Revolução Industrial, a Revolução Francesa e a Independência dos Estados Unidos. No Brasil distinguimos o Ciclo da Mineração, a Inconfidência Mineira e o Grupo Mineiro. Considera-se o ano de 1768 como a data inicial do Arcadismo no Brasil com a fundação da Arcádia Ultramarina, em Vila Rica e a publicação de *Obras* de Cláudio Manuel da Costa.

As características do Arcadismo no Brasil seguem o modelo europeu: o retorno aos padrões clássicos da Antiguidade e do Renascimento; a simplicidade; a poesia bucólica, e o uso de pseudônimos. É interessante registrar que a procura do “locus amoenus”, contrapondo-se aos centros urbanos monárquicos e a luta do burguês culto contra a aristocracia que se manifestava na busca da natureza, configurava apenas um estado de espírito, uma posição política e ideológica, “um fingimento poético”, que transparece no uso dos pseudônimos pastoris. As musas são pastoras idealizadas (ex: Marília de Dirceu)

As Arcádias procuram a pureza e a simplicidade das formas clássicas. Os burgueses cultuam “o bom selvagem”, referendado por Jean Jacques Rousseau, em oposição ao homem corrompido pelo “Ancien Régime”.

E o índio, então, passa a ser a representação do “bom selvagem” em nossa pátria, nosso ancestral mítico. Entretanto, em geral, não há uma defesa do indígena, da preservação de sua espécie, de sua identidade cultural, mas serve apenas para compor o cenário literário da época. Santa Rita Durão escreve *Caramuru – Poema Épico do Descobrimento da Bahia* (1781), no qual o elemento indígena é tratado dentro de um prisma informativo e o autor tenta seguir o modelo da epopéia camonianiana. O herói é o branco Diogo Álvares Correia (Caramuru) que se casa com a índia Paraguaçu e vai para Paris, provocando a morte da amante preterida no casamento, a bela índia Mo-

ema que morre nadando atrás de Diogo. E também no poema épico *O Uruguai* (1769) de Basílio da Gama, o herói é o português Gomes Freire de Andrade e aparecem os indígenas, entre eles a índia Lindóia, que também morre poética e teatralmente picada por uma serpente, num bosque florido. Ou seja, embora alguns elementos da natureza apareçam em evidência nos textos árcades, nem sempre eles representam a realidade da terra brasileira e os índios dificilmente surgem como heróis e quando isto ocorre quase sempre morrem .

Da transição da era colonial à nacional com o advento do Romantismo

De 1808 a 1836 temos o período de transição com a chegada da Corte Portuguesa no Rio de Janeiro, em 1808, a “ Independência” do Brasil, em 1822 e a seguir as Regências. Com a Independência do Brasil, há a necessidade de auto-afirmação da pátria que se formava. O ciclo da mineração dera condições às famílias mais ricas de enviarem seus filhos para estudar na Europa, principalmente França e Inglaterra.

Em 1836 , Gonçalves de Magalhães publica na França a *Niterói – Revista Brasileira* , na qual consta o *Ensaio sobre a História da Literatura Brasileira* , considerado nosso primeiro manifesto romântico e no mesmo ano lança um livro de poesias românticas *Suspiros Poéticos e Saudades*, que dá início ao Romantismo no Brasil. E citamos a célebre frase do autor “ Tudo pelo Brasil , e para o Brasil.” Já era um sinal da conscientização e da necessidade de formação de uma identidade nacional que vem a ser uma das bandeiras do ufanismo romântico, daí a exaltação da natureza pátria, o retorno ao passado histórico e a criação do herói nacional, no caso brasileiro, o índio , embora idealizado e não descrito em suas reais condições. Também no Romantismo, na corrente do subjetivismo, há o culto exagerado do “eu” lírico, que se converte no egocentrismo, na fuga da realidade, na saudade da infância, na idealização da sociedade, do amor e da mulher.

Observação

Antes de entrarmos no próximo item, é conveniente repetir que o presente trabalho se propõe a sinalizar caminhos de leitura e de estudo de obras, que envolvem a participação do negro ou seu ocultamento e minimização na história da literatura brasileira. Por isso, distinguimos alguns escritores e produções literárias para cumprirmos a tarefa inicial, reconhecendo a possibilidade de outras inclusões, além das indicadas.

A representação do negro na ficção romântica

Reiniciamos o diálogo com a seguinte questão: qual a representação do negro na prosa romântica?

Se com relação ao índio, José de Alencar se destacou com uma série de romances indianistas, no caso do negro, praticamente ele não se manifestou e quando o fez, como no exemplo da personagem de Pai Benedito em *O tronco de Ipê*, o negro foi apenas apresentado como portador de uma anomalia lingüística.

Se o negro aparece na poética de Gregório de Matos como motivo de escárnio ou apelo sexual, a ficção romântica desdenhou o negro como antepassado mítico que pudesse ser apresentado como elemento fundante da nação brasileira.

O romantismo brasileiro, em seus textos, ao trazer o mito indianista, torna possível a idealização de uma origem mestiça para os brasileiros, como um dado constituidor de uma identidade nacional. Duas obras fundamentais sobressaem naquele momento, *O Guarani* (1857) e *Iracema* (1805) de José de Alencar (1829-1877). No primeiro, o casal Peri/Ceci, a índia simbolizando o espaço americano e Peri o universo europeu se unem e da fusão dos dois surge um novo homem, o brasileiro. No segundo romance, Iracema, a mulher da terra, se entrega ao herói português.

As obras mencionadas buscam consagrar o caráter mestiço da sociedade brasileira, fruto do encontro entre os portugueses e índios, sem incluir os negros. No entanto, a presença do negro era real, concreta, enquanto escravo, no cotidiano do escritor-colonizador. Nesse sentido, reiteramos nossa observação com as de Heloisa Toller Gomes (1988, p.29), de que seria “mais difícil, senão impossível, idealizar o negro escravizado”.

Convém destacar que mesmo sendo o português o símbolo contrário à exaltação nacionalista, por meio do encontro com o índio, o colonizador recupera, ou melhor, afirma o seu papel de fundador da pátria. Ao lado do nativo americano, que organicamente estava ligado à terra, o português também acaba por ser reconhecido em seu papel de mito fundante da pátria. E em hipótese alguma, “nem em termos líricos e idealizados como ocorre com o índio de Alencar, o negro é associado à gênese do brasileiro” (Ameida, p.97).

A linguagem mutilada do negro em José de Alencar e em outros autores da literatura brasileira

Destacando a roupagem estereotípica de como os negros são vestidos em várias obras brasileiras, queremos ressaltar a afasia, o mutismo, a impossibilidade de linguagem que caracteriza muitas personagens ficcionais negras sob a pena de muitos autores.

Em José de Alencar, no livro, *O tronco do Ipê*, (1871) a personagem Pai Benedito é construída como alguém possuidor de uma anomalia lingüística. É dotado apenas de uma linguagem gutural, expressa-se por meios termos, e ao tentar se comunicar em português, isto é na linguagem do colonizador, perde-se na colocação dos pronomes como uma criança.

Em Graciliano Ramos (1802-1953), no romance *São Bernardo*, (1934) o negro também aparece como alguém possuidor só de uma meia linguagem. Casimiro Lopes, um empregado fiel, (estereótipo renovado do escravo passivo, dócil) aparece descrito pela personagem-narradora como alguém que “aboiava” quando estava feliz. Cumpre ressaltar que “aboiar” é o som que o vaqueiro tira do chifre do boi para se comunicar com esses animais.

E para finalizar esses exemplos sobre a negação da linguagem na composição das personagens negras, pode-se observar que no romance *A Grande Arte*, 1990, de Rubens Fonseca, Zaquai, personagem que é descrita como um anão negro é caracterizado como um sujeito falante, prolixo. Essa personagem, entretanto, imita um orador branco. Não tem um modelo próprio e negro de linguagem. Ora, nesse sentido, parece-nos que a literatura, ao compor o negro, ora como um sujeito afásico, possuidor de uma meia língua, ora como detentor de uma linguagem estranha e ainda incapaz de “aprender” o idioma do branco, revela o espaço não-negociável da língua e da linguagem que a cultura dominante pretende exercer sobre a cultura negra. E sugere as questões levantadas por Eni Orlandi, em seus estudos sobre análise do discurso, pois para a pesquisadora o primeiro enfrentamento ideológico entre colonos e colonizado é o embate político-lingüístico.”

O embranquecimento da “Escrava Isaura” e de outras personagens

Ainda no período do Romantismo, podemos citar o romance *A escrava Isaura* de Bernardo Guimarães (1875), cuja protagonista é uma mulata quase branca, conforme descrição do autor, educada pela sinhá que lhe transmite valores da cultura europeia.

Além dos estereótipos sempre renovados e revitalizados na composição das personagens negras, também um incômodo discurso eugênico pode ser apreendido em produções textuais consagradas da literatura brasileira. Duas obras paradigmáticas ilustram esse desejo de eugenia, que se traduz no sonho de embranquecer a sociedade brasileira. Uma é o famoso romance abolicionista, *A Escrava Isaura* (1875) de Bernardo Guimarães (1825-1884). É importante ressaltar que o autor é incapaz de compor uma heroína que pudesse ser negra. A protagonista é desenhada como uma escrava mulata, quase branca, educada pela sinhá que lhe transmite todos os valores de uma educação europeia. Na narrativa a senhora elogia a tez clara da escrava e, além disso, felicita a

moça por ter tão pouco “sangue africano”.

Outra obra que podemos mencionar com relação ao embranquecimento das personagens, em época distinta da “Escrava Isaura” é o romance *Os tambores de São Luiz* (1975) de Josué Montello. O desejo de embranquecimento da sociedade brasileira aparece simbolicamente no final da narrativa. A personagem-narradora, um negro, extasiado, contempla o seu trineto, geração resultante de um casamento branco/mulato, que por sua vez gerou uma descendência que se fundiu novamente ao branco, gerando um “moreninho claro, bem brasileiro”.

PARA REFLETIR e RESPONDER:

- 1- Se não existe discriminação racial na literatura brasileira, então como explicar o fato de a escrava Isaura ser elogiada pela sua “tez clara” e felicitada pela senhora por ter “tão pouco sangue africano”?
 - 2- E no romance *Os tambores de São Luiz*, o que dizer do narrador/personagem negro que se extasia diante de seu trineto “um moreninho claro, bem brasileiro?”
 - 3- Você já observou quantas vezes expressões como as citadas, nos dois romances destacados, são utilizadas, também em nosso cotidiano, no sentido de se buscar o embranquecimento da população negra?
 - 4- Tente fazer um levantamento dessas expressões, com o intuito de analisá-las e combatê-las.
-
-

As “anti-musas” negras na trama romanesca

Em geral, o modo como a ficção, mais sutilmente, revela o desejo de apagamento do negro na sociedade brasileira encontra-se na elaboração e no papel das personagens de mulheres negras na trama romanesca.

Observamos, na maioria das obras consultadas, que a personagem feminina negra não aparece como musa ou heroína romântica, mas ao contrário, sempre é apresentada como anti-musa.. A representação literária da mulher negra, ainda ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor, não desenha para ela a imagem de mulher-mãe, perfil desenhado para as mulheres brancas em geral. Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra e evidencia-se a atitude da mãe-preta, aquela que causa comiseração ao poeta, pois cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus.

Na ficção romanesca, quase sempre, as mulheres negras surgem de maneira aviltada, vistas como infecundas, perigosas. Aparecem caracterizadas por uma animalidade como a de Bertoleza, que morre *focinando*, ou por uma sexualidade desenfreada como a de Rita Baiana, que macula a família portuguesa, ambas personagens de *O Cortiço*, (1890) de Aloísio de Azevedo (1857-1913).

Outras se apresentam como tolas ou por uma ingênua conduta sexual, a exemplo da personagem Gabriela, em *Gabriela, Cravo e Canela*, (1958) de (Jorge Amado), mulher-natureza, incapaz de entender e atender a determinadas normas sociais.

Para complementar sua leitura

Os romances *Gabriela* de Jorge Amado e *O cortiço* de Aloísio de Azevedo foram transformados em filmes e são encontrados nas locadoras. Vale a pena assisti-los, observar a atuação das referidas personagens e confrontá-las com a descrição feita pelo autor do romance.

A poesia romântica e a pauta da escravidão

Dentre as gerações românticas, interessa-nos falar sobre a que representou na poesia o Condoreirismo, com destaque para Castro Alves, que se tornou célebre, principalmente, com seus poemas sobre a escravidão, onde se fundem a efusão lírica e a eloquência condoreira no poemas *Vozes d'África*, *Canção do Africano*, *Saudação a Palmares*, *Navio Negroiro* etc.

Na época de Castro Alves ocorreram grandes transformações sociais: no plano internacional, a Questão Coimbrã em Portugal, o Positivismo de Comte, o Socialismo Científico de Marx e Engels, o evolucionismo de Darwin e as primeiras lutas operárias. E no plano interno, tivemos a decadência da monarquia, a luta abolicionista, a guerra do Paraguai e o pensamento republicano. Assim, o poeta sentia-se inserido num contexto mais amplo para ver-se sobre a abolição da escravatura.

Entretanto, apesar de ser denominado “o poeta dos escravos”, por sua adesão ao movimento abolicionista, seu discurso é sobre o negro. Ele não “entrou na pele do negro” (Bernd) em sua essência, não era seu verdadeiro porta-voz, fazia uso da temática do negro e da escravidão como instrumento poético e histórico do momento em que vivia. Crítica o escravismo, mas não vai adiante, é portador de uma voz instituída, não chega realmente a envolver-se no processo. Sua defesa pela libertação dos escravos filia-se a princípios humanitários e a uma visão externa.

Castro Alves teve seu lugar assegurado nas historiografias literárias, que tinham interesse de consagrar um poeta, que embora reformista e crítico, não subvertia as estruturas do sistema. Autor de *Os Escravos* (1865), período da campanha abolicionista e, mais precisamente, da campanha da Lei do Ventre – Livre (1871), uma vez que já havia sido promulgado o fim do tráfico em 1850, Castro Alves, inspirado pela temática da escravidão, escreveu os célebres poemas que constam das antologias literárias “Navio Negreiro”, “Vozes da África”, “Canção do Africano”, mas em quase todos esses poemas o “eu enunciativo” não se identifica com a voz do oprimido, o negro sempre aparece na 3ª pessoa. Ex: *Lá na úmida senzala/.../ entoou o escravo seu canto* (In: *Canção do Africano*) e em *O vidente: Longos gemidos de míseros captivos/ Tinidos de mil ferros, soluços convulsivos*

Continuando o diálogo

Uma pausa para releitura e reflexão

É possível perceber que existe uma ardilosa interação entre o literário e o social, tão bem expressa pelo crítico Antônio Cândido, em sua obra **Literatura e sociedade**, sobressaindo a relação que o escritor mantém com a sociedade, fonte de onde sua obra sai e para a qual se destina, via interlocução do eu lírico. Ainda segundo o referido autor três funções da literatura são assim explicitadas:

Função total, derivada de um sistema simbólico, que transmite certa visão de mundo, por meio de instrumentos expressivos adequados. Ela exprime representações individuais e ou sociais que transcendem a situação imediata, inscrevendo-se no patrimônio do grupo.

Função social, ou “razão de ser social, conforme palavras de Malinowski que comporta o papel que a obra desempenha no estabelecimento das relações sociais, na satisfação de necessidades espirituais e materiais, na manutenção ou mudança de certa ordem na sociedade.

Função ideológica que mostra o lado voluntário da criação e recepção da obra. Ela se refere em geral a um sistema definido de ideias. Há um desígnio consciente do autor. Ela se torna mais clara nos casos de objetivo político, religioso ou filosófico (CÂNDIDO, 1976, p.45-46).

Reconhecendo, desse modo, as funções da literatura e sua importância como uma forma de linguagem artística e criativa, utilizada por diferentes atores, para transmitir informações, compartilhar saberes vivências, expressar sentimentos, externar ideias e dar visibilidade a aspectos históricos

e culturais de um povo ou de uma comunidade, é que buscamos no texto em pauta revelar e discutir o ocultamento, a rejeição e o abuso praticados com as personagens negras e, também, mostrá-las como vitoriosas, enunciadoras de seu próprio discurso.

Os textos literários, como já foi dito, podem resgatar matrizes históricas e culturais do negro, bem como desvelar sua face oculta e de apresentá-lo de forma positiva e sujeito de seu discurso. Visto que os textos veiculam mensagens, informações, ideologias, é preciso que a escola, e em especial os professores da área de língua portuguesa, principalmente, estejam atentos para incluir em seus programas obras de autores que, na linhagem da literatura, e em especial da literatura infanto-juvenil, problematizam e esclarecem de forma lúdica relevantes questões de discriminação racial, de gênero, classe e outras, através de histórias, contos, crônicas, poemas, peças teatrais e canções.

Seguem algumas sugestões de textos de literatura infanto-juvenil (anexo 2)

Tentando manter o diálogo

Atividades

Para refletir e responder

1. De acordo com a leitura do texto, até o presente momento, e de sua vivência no cotidiano escolar, você já considerou a importância da literatura na construção da identidade afirmativa dos alunos negros?
 2. Você já ministrou aulas trabalhando com textos literários que apresentam as três funções citadas por Antônio Cândido? Pode enumerá-los, justificando sua resposta?
 3. Se a resposta da questão anterior for negativa, como você poderia planejar uma aula de literatura, comprometida com os valores da cultura negra? Pense no assunto e anote suas conclusões.
 4. Leia um dos poemas citados de Castro Alves e identifique seu posicionamento crítico literário referente ao negro e à temática da escravidão.
-

O compromisso literário com a formação da identidade nacional

Diz-se que há literatura nacional quando uma comunidade contestada em sua existência coletiva tenta reunir as razões desta existência (Edouard Glissant, Poétique de la relation)

Com o subtítulo que iniciamos esta parte do texto, queremos enfatizar o papel da literatura brasileira na consolidação da formação da identidade nacional, incluindo também o negro nas produções literárias como um dos formadores desta identidade.

Paul Ricoeur, ao definir “identidade” reafirma a importância da narrativa para se definir um indivíduo ou uma coletividade, ou seja, através de histórias que esta coletividade tem para contar. Isto demonstra que a construção da identidade é indissociável da narrativa e conseqüentemente da literatura. (Ricoeur, 1985, p.432). Neste sentido, Edouard Glissant ao discutir a formação das literaturas nacionais (Glissant, 1981, p.189-201) aponta duas funções: a de dessacralização ou desmontagem de um sistema dado, operando sua desmistificação e a de sacralização, ou seja a de união da comunidade em torno de seus mitos, de suas crenças e de sua ideologia.

Valemo-nos da referência de Glissant para situarmos o Romantismo no Brasil, como uma revolução estética sacralizante, que almejou dar à literatura brasileira o caráter de literatura nacional, mas de uma forma ainda ingênua, buscando apenas recuperar e solidificar seus mitos. Desse modo, o literário incorpora uma “imagem inventada” do índio, sem voz própria. Já o Modernismo considerou a identidade nacional, por seu viés dessacralizante, o que corresponde a um pensamento politizado, a uma abertura para o diverso.

Na literatura Brasileira tivemos a representação “inventada” do índio e a “ocultada” ou excluída do negro. Isto decorre, em parte, das relações centro/periferia que até hoje constituem um problema das literaturas das Américas constituídas sob o sistema colonial.

Entretanto, podemos dizer que foi no Romantismo, principalmente com José de Alencar e Gonçalves Dias, que tivemos o estágio fundacional da literatura nacional, que colocava o índio como símbolo da nacionalidade, visto que não possuía manchas, já que a escravidão do índio já tinha sido abolida, desde o século XVII. Em contrapartida, ocultava-se o negro, maculado pelo processo escravocrata. E se o índio podia ser enaltecido, mesmo que “fantasiosa e ideologicamente” para outros fins, o negro, ao contrário, não servia para ser herói cantado em prosa ou em verso.

É consabido que vários escritores buscaram justificativas e emitiram opiniões sobre nossa formação identitária e, na maioria das vezes, não perceberam ou não registraram a presença contributiva da população negra na formação da nacionalidade brasileira.

Euclides da Cunha, autor de *Os Sertões*, (1902), obra que pontuou a modernidade na literatura brasileira, também tentou explicar o Brasil em sua busca de identidade, mas fixou-se no sertanejo e cometeu alguns equívocos com relação à raça, sob a influência do seu mestre e antropólogo Nina Rodrigues. Eles e outros estudiosos de sua época aceitavam as teorias raciais baseadas na existência de raças superiores e inferiores. Por isso, a crença de que o atraso brasileiro devia-se a fatores climáticos e raciais. Daí, em sua obra o mulato ser descrito como degenerado e o negro fraco e subserviente.

A partir da segunda metade do século XIX, com a divulgação de teorias científicas europeias (Taine, Darwin, Comte, Gobineau, etc.) escritores brasileiros da época, como Euclides da Cunha e Sílvio Romero seguiam estas orientações à risca. Assim, as teorias baseadas na desigualdade das raças, com o aval da ciência, não sustentam o projeto de construção da identidade nacional e fomentar ideologias racistas e políticas de discriminação racial, algumas delas que persistem até hoje.

O Modernismo e a formação da nacionalidade

Apenas no Modernismo, Mário de Andrade com a obra *Macunaíma* (1928) apresenta uma narrativa épica para representar a origem do povo brasileiro, integrando o mito indígena aos mitos africanos, sintetizando tudo isto na figura da personagem Macunaíma, “ herói sem nenhum caráter”, ou seja, ainda inacabado, numa alegoria à cultura brasileira.

Vale então citar Zilá Bernd:

Enquanto o projeto de Alencar consistiu em atribuir qualidades positivas ao índio, fundando a ancestralidade a partir do processo de aculturação e desculturação das duas etnias (branca e indígena) e o de Euclides, ao erigir o sertanejo como símbolo desta miscigenação primordial, consistiu em preservar a proposta alencariana de duas etnias fundadoras, a criação de Mário de Andrade surge como um contradiscurso a esta consistência hegemônica que vinha se firmando ao longo de nossa história. (BERND, Zilá, 1992, p.47)

O herói Macunaíma, carnavalizado, concentra virtudes e defeitos “ era preto retinto e filho do medo da noite”, embora se torne “ branco louro e de olhos azuizinhos”, enquanto seus irmãos continuam a ser um índio e outro negro, não assume os valores brancos e reúne em si as características das três raças.

Neste sentido, conforme citação de Raul Antelo (1986, p.131), Mário de Andrade, na

mesma linha dos negristas e indigenistas latino-americanos, dos anos 20 e 30 do século XX, entendeu o “fenômeno do negro e do índio como uma realidade popular que exigia solução aos seus problemas fora do âmbito estético”, fugindo assim à estereotipia da classe dominante, onde eram vistos apenas como tipos exóticos e literários.

Outro romance importante, que também segue a vertente da função dessacralizadora da literatura é o do autor João Ubaldo Ribeiro, intitulado *Viva o povo brasileiro* (1984). Nesta obra, o autor recria a realidade brasileira e realça o caráter heterogêneo de sua formação cultural, revalorizando também as contribuições indígenas e africanas, sem folclorizá-las. Há a inclusão dos anteriormente excluídos e pluralidade de vozes que se conjugam na narrativa. A voz das elites não mais silencia a do povo, que agora assume seu próprio discurso e conta sua própria história. Muda-se também o conceito de herói. O índio e o negro podem sê-lo sem o olhar do branco europeu.

A literatura negra e a legitimidade de sua expressão

Reconhecendo a função da literatura na formação crítica e identitária do cidadão leitor, cabe-nos, agora, indagar sobre a literatura negra, a definição de um conceito e a legitimidade de sua expressão. Para fins didáticos e metodológicos, tomamos como referência bibliográfica para entrarmos nesta discussão o livro de Zilá Bernd *Introdução à Literatura Negra*.

Faz-se necessário, portanto, um breve histórico. Quando Hegel desenvolveu suas *Lições de Filosofia da História Universal*, entre 1822 e 1831, não incluiu a África no seu conceito de História Universal, nem tampouco a América Latina, pois considerava esses dois continentes inaptos para realizar a “Ideia da Razão”, tendo como modelo a Europa. Nesse sentido, os negros e índios condenados à exclusão, “horda de primitivos”, “incivilizados”, só deveriam ser considerados quando em contato com o colonizador europeu, que poderia tocá-los com o Espírito e a Razão e fazê-los entrar no coro da História Universal.

A teoria hegeliana incrustada no pensamento dos intelectuais da época gerou o banimento e ou a discriminação, principalmente, do negro, nas produções literárias, nos livros didáticos e outras produções culturais. E se a América, sobretudo a latina e indígena, ainda tinha possibilidade de inserção, havia um futuro a ser conquistado, a África, segundo o filósofo alemão, era uma terra de barbárie, de violência, de feitiçaria etc que impossibilitava seus habitantes de redenção, educação e desenvolvimento. Daí, a dificuldade de se combater esta visão distorcida de Hegel, que influenciou profundamente o pensamento racionalista da era moderna. E missão mais conflitante ainda é a de desconstruir o que ficou gravado no inconsciente coletivo de muitos, e instaurar um novo tempo/espço, onde a história do negro possa ser ouvida, respeitada, escrita e divulgada por escritores de “alma e pele negras.”

Ao falarmos, portanto, de literatura negra, estamos nos referindo à presença de um “eu enunciatador do discurso” que se quer e se afirma como negro, que expressa a consciência de um “existir negro”, que reconhece o passado histórico do ancestral africano, que apresenta um olhar vivencial do modo de ver e sentir o mundo, de acordo com os valores da cultura negra.

Neste sentido, buscamos apresentar alguns autores brasileiros, que tentaram legitimar a literatura negra, empenhados em proceder à desconstrução do mundo nomeado pelo branco e a construir sua própria cosmogonia. A reconstrução desse discurso corresponde ao que Deleuze e Guattari chamam de “reapropriação de territórios culturais perdidos” (In: *Kafka: por uma Literatura Menor*) e desse modo o fazer poético corresponde a um processo de “reterritorialização”.

Seguindo esta linha de raciocínio podemos inserir nesta discussão a “literatura testemunho”*, que muito contribuiu para a denúncia e a luta da retirada da cultura negra da “marginalidade” e da inserção de escritores negros como porta-vozes de suas comunidades. E no sentido de literatura engajada, Paul Niger, também citado por Zilá Bernd, declara que “ a literatura deve levar à reflexão, ser ocasião de uma tomada de consciência, de um questionamento das noções estabelecidas.” Desse modo, cabe à literatura “contribuir para a liberdade do povo”, não apenas liberdade política, mas todas as outras: cultural, religiosa, literária ...

As literaturas que se opõem ao discurso literário oficial, ao “cânone”, recebem várias denominações: “ contraliteraturas”(Mouralis), “ literatura menor” (Deleuze e Guattari), “literaturas periféricas”, “literaturas emergentes”, “literatura dos oprimidos,” “literatura testemunho” etc.

Como as obras literárias passam pelas instâncias legitimadoras que atuam condicionando sua consagração ou não e como estas instâncias estavam, no início, ligadas ao poder do branco europeu e sua visão de mundo, podemos perceber porque muitas obras, principalmente da literatura negra, não foram contempladas no seio da literatura canônica.

Cumpramos também ressaltar que os textos da “contraliteratura” se distanciam do posicionamento ufanista, encobridor da realidade, e apresentam, em geral, como um ponto em comum, a emergência de um discurso de resistência à opressão. (ex: de *Quarto de despejo* de Carolina de Jesus, que escreve seu diário de favelada, mostrando a outra face da população brasileira, enquanto festejava-se com todo o esplendor, em Brasília, a inauguração da nova capital).

Mais uma pausa na leitura

Algumas dicas

Para ficar mais sintonizado com a questão das relações raciais, educação e literatura **leia a Lei no. 10.639/03** e a Resolução CNE/CPN no. 1 de 17 de julho de 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 africanas, no portal do MEC.

Ornellas, Sandro. Literatura Negra: uma brecha para a cidadania.

Assista aos vídeos: “Conrak” . Diretor Martin Ritt, 1974 ; “ Rompendo o silêncio: desconstruindo racismo e violência na escola.” Coordenação geral: Elza Berquó, Brasília, Guela, 2003; “ O destino de uma criança.”

Mais um reforço de leitura: CARBONI, Florence, MAESTRI, Mário. *A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta de classes*. São Paulo: Expressão Popular, 2003.

Questões de avaliação

1-De acordo com a leitura do texto como você define a literatura negra?

2- O livro “ Quarto de despejo” de Carolina de Jesus pode ser considerado uma obra pertencente à literatura negra? Em caso afirmativo, justifique sua resposta.

Retornando às discussões

Nosso ir e vir faz parte da metodologia do presente trabalho, que ao mesmo tempo que traz informações novas, reitera e reflete sobre o que já foi dito, com o intuito de dialogar com os leitores e de se abrir para novas possibilidades de leitura, considerando-se o processo contínuo de ensino/aprendizagem a que estamos sujeitos.

OS DISCURSOS DA RUPTURA COM O PARADIGMA LITERÁRIO VIGENTE relativo ao negro

Quero ser poeta, não me importo se a via que sigo é torta (Luís Gama)

É chegado o momento de apresentarmos alguns autores que deram voz aos negros silenciados e assumiram a política poética da negritude, em diferentes épocas literárias. Assim, na vertente discursiva da “ marginalidade” **versus** institucionalidade, queremos pontuar na literatura brasileira o período pré-abolicionista, com destaque para Luís Gama (1830 –1882), reconhecido como o poeta do discurso parricida fundador da poesia negra . Isto porque introduz um estilo que rompe com os padrões da época

, parodia os textos clássicos, inverte valores e diz “ Quero ser poeta, não me importo se a via que sigo é torta” (Cf. com Drummond, um século depois “ Quando nasci um anjo torto, desses que vivem na sombra, disse Vai Carlos , *ser gauche* na vida. Também o escritor português José Régio, no século XX, utiliza expressão semelhante em seu célebre poema *Cântico Negro*. E, no entanto, Luís Gama já havia dito isto, no Brasil, no século XIX e não teve a mesma repercussão que os dois poetas citados.

Por isso, sem desfazer do valor literário de autores consagrados, queremos enfatizar a obra de escritores como Luís Gama, que foram capazes de ousar e de revelar a própria identidade do povo negro. Em seu fazer literário parodia textos da literatura clássica e invoca para tal “ a musa de Guiné”, cor de azeviche. Intitula-se o “ Orfeu de carapinha” e contrapõe-se ao movimento Condoreirista do Romantismo de sua época (há versos datados de 1861 e outros de 1867) e ao movimento Parnasiano que vem surgindo. Com o poema *Quem sou eu?* Luís Gama inicia todo um questionamento sobre a identidade do negro, destrona as elites, revogando o sistema de hierarquização social e abolindo as desigualdades entre os homens.

Eis alguns fragmentos de seus poemas:

Quem sou eu? Que importa quem?

Sou um trovador proscrito

Que trago na frente escrito

Esta palavra – ninguém!

(Trovas Burlescas, p.110-4)

Se negro sou ou sou bode

Pouco importa o que isto pode?

Bodes há de toda a casta,

Pois que a espécie é muito vasta.

(TB, p.112)

Aqui nesta boa terra

Marram todos, tudo berra

Nobres, condes e duquesas,

Ricas damas e marquesas,

.....

Em todos há meus parentes

Entre a brava militança

Fulge e brilha alta bodança.

(TB. p.113)

Nestas trovas parodísticas, Luís Gama satiriza o discurso do branco que associa o negro ao bode e dá-lhe o troco de forma contundente, chamando-o também de bode, já que a espécie é muito vasta e há bode de toda espécie. Este poema pode ser considerado como um marco da negritude no Brasil, embora isto não tenha se consolidado

pelas questões políticas e históricas, pois a Abolição só aconteceu 20 anos depois aqui no Brasil.

Cumpramos assinalar que os movimentos da negritude nos Estados Unidos e no Caribe só explodiram no início do século XX e Luís Gama viveu na 2ª metade do século XIX. Seus versos foram uma resposta à institucionalização sacralizadora da literatura nacional, onde o negro só tinha vez como escravo, em condições subalternas. E o tom burlesco do autor serviu para facilitar a publicação do livro, pois sob a aparente “gozação” vinha a crítica severa.

Outros fatores importantes que merecem destaque na obra em pauta foram: a utilização de “africanismos”, a demonstração de orgulho da ancestralidade africana, e a ousadia de criar um canto paralelo no espaço da literatura brasileira, principalmente no confronto com a produção de Castro Alves. Assim, comparando-se os dois, observamos que em Castro Alves, o negro continua sendo o outro, de forma institucionalizada,

Já o discurso de Luís Gama, diferentemente de Castro Alves, pode ser considerado o discurso do negro, por sua completa inserção na causa negra. Denuncia o falso humanitarismo dos poetas que defendiam o abolicionismo porque a escravidão não interessava mais economicamente. Sua poesia apresenta uma fala transgressora e por isso mesmo não foi bem aceito pela elite intelectual como ocorrera com Castro Alves.

No período pós-abolicionista, em 1927, Lino Guedes publicou *O canto do cysne negro* e a situação dos negros ainda não havia melhorado, pois a Lei Áurea serviu, naquele contexto, mais aos interesses das classes dominantes, já que os ex-escravos tiveram que deixar os espaços rurais onde viviam e buscar trabalho nos centros urbanos, que não os acolhia bem, já que eram considerados “mão de obra desqualificada”. Isto provocou a marginalização do negro nas cidades e a principal causa da criação de estereótipos sobre ele e de preconceitos. Desse modo, a década de 20 encontrou a população negra cercada por duas poderosas forças ideológicas: o branqueamento, ideal da burguesia, manifestado pela imitação do estilo do branco, tanto no aspecto físico, quanto no moral e cultural; e a democracia racial que difundia a “falsa crença” que vivíamos em um país livre de preconceitos. Por isso, alguns escritores, embora tenham utilizado, no Movimento Modernista, temática afro, ritmos e rituais como por exemplo Jorge de Lima, Raul Bopp e Menotti Del Picchia, eles não se inserem totalmente no que podemos chamar de literatura negra, embora tenham trabalhado com o tema e inserido elementos do folclore e da cultura afro-brasileira em suas obras.

Queremos distinguir, portanto, dois autores que assumem posições adversas perante o Modernismo: Jorge de Lima que figura nos compêndios literários como um dos principais nomes da corrente afro e Lino Guedes, que segue posição diametralmente oposta. Com Jorge de Lima (1893-1952), temos mais ou menos a repetição do que

ocorreu com Castro Alves : um discurso sobre o negro. Em 1940, o autor de *A invenção de Orfeu*, *Poemas negros* e vários outros recebeu o Grande Prêmio de Poesia da Academia brasileira de Letras. É bastante conhecido seu poema “ Essa negra fulô”, no qual a negra é citada de forma pejorativa e aviltada “ bonitinha,” e “ ladra” conforme ilustram os versos:

*Ora se deu que chegou
(isso já faz muito tempo)
no bangüê dum meu avô
uma negra bonitinha
chamada negra Fulô.*

*Essa negra Fulô!
Essa negra Fulo*

.....
*Cadê meu lenço de rendas
Que teu sinhô me mandou?
Ah! Foi você que roubou.!*

Castro Alves, Jorge de Lima, Cruz e Sousa e Machado de Assis grandes expoentes de nossa historiografia literária mais adaptados aos padrões culturais do ocidente que à literatura negra brasileira.

Cumprе esclarecer que alguns autores da fase do Realismo, Naturalismo, Simbolismo e Pré-modernismo foram citados no presente trabalho, sem que tivesse sido feita uma referência específica a estes movimentos.

No Modernismo, na linha do surrealismo, com a valorização do pensamento mágico “primitivo”, os escritores modernistas se apropriam dos elementos da cultura do Novo Mundo, considerada bárbara pelos colonizadores e constroem um discurso visando a uma reconstrução positiva da América. A partir do Manifesto Antropofágico (1917) acelerar-se a reivindicação de uma identidade americana e brasileira e a retomada daquele mundo natural recalcado pela cultura europeia. Por isso, muitos poetas escolheram os índios e os negros como matéria poética.

Já Lino Guedes, na mesma linhagem de Luís Gama, assume o discurso poético em primeira pessoa e contradiz o modelo vigente. Assim, em *O Canto do Cisne Negro* (1927) e *Negro Preto cor da Noite* (1932) o poeta acredita que sua arte irá colaborar para a “rendição da raça”.

Finalizando esta parte, podemos dizer que a estratégia de reversão simbólica utilizada por Lino Guedes, principalmente em *O Canto do Cisne Negro*, mostra-nos uma atitude revolucionária de negritude, ou seja, “despojar a carga de desprezo que envolve o que é negro, transformando-a numa fonte de orgulho” (BERND, 1988, p. 72).

Nesta perspectiva, poderemos falar na tentativa de construção de uma epopéia negra, ou seja, a história do povo negro com suas lutas, seus heróis, suas vitórias, contada por alguém pertencente à sua comunidade e da qual possam se orgulhar. Tarefa difícil a de escrever um texto épico, com tantos vazios deixados pela historiografia tradicional. Assim, os autores utilizaram como matéria poética fatos e personagens, que eram ocultados pela cultura dominante, principalmente no período escravocrata. Por isso, trata-se de uma anti-épica, não no seu sentido menor, mas no da inversão dos valores: o que antes era considerado marginal, fora-da-lei, o quilombola, torna-se o herói da nova epopéia negra, em solo brasileiro (diversa da épica lusitana, ex *Os Lusíadas* de Camões).

Também merece destaque, dentre outros, Lima Barreto, (1881-1922) cuja obra se apresenta como um signo de revolta, de fuga do terreno do opressor, de desobediência, de recusa em internalizar a imagem da arte do "outro", e como tentativa de organizar a sua criação artística sem interferência dos dominadores.

O escritor maldito, título dado por H. Pereira da Silva a Lima Barreto assentou-lhe muito bem, pois segundo o autor são "malditos todos aqueles que dizem verdades incômodas". E Lima Barreto, acintosamente, escrevia em seus textos verdades que incomodavam.

Lima Barreto parece ter tido tanta consciência do lugar social em que vivia e do sentido do discurso literário que organizava que, a partir daí, ao falar do seu espaço físico particular usava uma linguagem rememorativa da resistência negra contra o sistema escravocrata. O escritor se reportava à ideia de quilombo. Apesar de todo o seu drama familiar, dos desencontros no âmbito doméstico com os seus, fatos narrados no *Diário Íntimo*, o autor nomeia o seu espaço particular, a sua casa, o seu referencial familiar como "Vila Quilombo", segundo Regis de Moraes (1983 p.17). Pode-se pensar, então, em uma escolha estético-ideológica, por parte de Lima Barreto, de reapropriação de um território cultural, nomeando negra e valorativamente o seu mundo.

Construiu sua obra a partir das margens, deixando explícito em muitos de seus textos uma crítica contundente ao racismo da sociedade da época. Além de sua escritura ficcional, dá a voz a um sujeito-autor explicitamente - o negro. Em seu *Diário Íntimo* (Brasiliense, 1856) escreve "como era triste ser negro, não pelo fato de ser negro, mas por viver esta condição numa sociedade tola e preconceituosa". E se apresenta anunciando os seus sonhos e planos ambiciosos para a época. O escritor diz: "Eu sou Afonso Henriques de Lima Barreto (...) No futuro escreverei *A História da Escravidão Negra no Brasil e a sua influência na nossa Nacionalidade*." Lima Barreto registra este desejo em 1903. Certamente, se realizasse tal intento e escrevesse o livro, o mesmo seria escrito do ponto de vista do negro. Em 1905 insiste em seu propósito, registrando novamente a sua pretensão:.

Em uma breve ilustração, apontamos três autores que enveredaram pelo caminho da escrita épica: Solano Trindade, que nos anos 60, escreveu *Canto dos Palmares*, descrevendo a epopéia dos quilombos da Serra da Barriga e a ação heroica de Zumbi. Em 1974, Oliveira Silveira, no Rio Grande do Sul compôs a *Décima do Negro Peão*, traçando a gesta do negro no sul do Brasil, onde havia um número expressivo de quilombos. Outro, mais recente, nos anos 80, Domício Proença Filho publicou *Dionísio Esfacelado*, obra em que apresenta poeticamente os feitos dos guerreiros de Palmares.

SUGESTÃO DE ATIVIDADE:

Faça um teste poético identitário, redigindo um texto em prosa ou em verso, como se estivesse escrevendo em seu “Diário Íntimo”, à semelhança de Lima Barreto, ou em resposta à questão de Luís Gama - “Quem sou eu”?

ATIVIDADE DE REFLEXÃO

Ao ler um texto, leia-o também nas entrelinhas, observe o sentido do discurso literário e sua vinculação com a realidade circundante.

Considere estas três questões:

- . Quem fala?
- . De onde fala?
- . Para quem fala?

Alguns dados complementares sobre as origens da literatura negra

Vejam alguns dados norteadores das origens da literatura em questão. Basicamente, pode-se dizer que a literatura de tema negro começa a tornar-se importante a partir do século XIX, ocasião em que ela passou a ser vista como elemento integrante da sociedade que sofreu os mecanismos da escravidão. No século XX, o interesse pelo tema negro tomou impulso na Europa com o etnólogo alemão Leo Frobenius, que a partir de 1904 realizou viagens à África e publicou distintos estudos sobre a cultura material e espiritual africana.

No Brasil, em 1915 tivemos o surgimento da imprensa negra e em 1930 a criação da Frente Negra Brasileira. Abdias do Nascimento, autor de *Dramas para negros e prólogos para brancos* e fundador do Teatro Experimental do Negro, em São Paulo, valorizou a contribuição da cultura africana, com peças escritas e encenadas por negros, constituindo-se num exemplo brasileiro de negritude. E nos anos de 1960, o poeta Eduardo de Oliveira publica *Gestas líricas da negritude*, propondo uma negritude baseada na fraternidade, e não apenas na exaltação da raça (OLIVEIRA, 1967, p.11).

E, atualmente, há vários escritores que buscam expressar em suas obras a valorização da cultura negra e podemos destacar como paradigma de luta e de resistência para a afirmação e visibilidade da criação literária dos negros, o que se pode denominar de “As Vozes quilombolas da Literatura Brasileira,” (vide Cadernos Penesb nº 7)

Concluindo

Queremos enfatizar a importância do ensino da literatura para reverter o sujeito da narração de grande parte dos ficcionistas brasileiros

É preciso ressaltar a pertinência da leitura de textos de valor literário, principalmente dentro da sala de aula, mas também em outros espaços, levando-se em conta as funções da literatura, que põem em cena novos sujeitos das políticas sociais. E dessa forma, tentamos mostrar como a história do negro no Brasil ainda precisa ser mais valorizada, e para nós professores este movimento de reapropriação da história, da cultura e da literatura negras deve ser enfaticamente colocado, discutido e vivenciado em nossa prática docente. E o silêncio irá se transformar em canto, com muitas vozes negras, em coro, preenchendo os vazios da escrita literária e outros, na tessitura da epopéia do povo negro.

Questões de avaliação

- 1- Destaque no texto –*Do silêncio ao canto épico do negro na literatura brasileira* os aspectos que julgar mais relevantes para discutir as relações raciais, no contexto literário e educacional.
- 2- Selecione uma obra dentre as apontadas em nossas indicações de leitura e verifique como as personagens negras são retratadas pelo autor(a), expondo suas críticas e reflexões.
- 3- Estabeleça comparações entre textos de autores diversos (pode ser de sua livre escolha), distinguindo o discurso sobre o negro e o discurso do negro nas obras literárias.
- 4- Identifique, em seu cotidiano escolar, possíveis dificuldades para trabalhar com textos literários que abordam a temática racial e as possibilidades de ultrapassar tais obstáculos.
- 5- Elabore um texto a partir de suas conclusões de leitura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZEVEDO, Thales de. *Uma nova negritude* AQUINO, Júlio Groppa. *Diferenças e preconceitos na escola - alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus, 1998. *no Brasil*. Cultura, MEC.6(23), p.120-128, out./dez. 1976.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BERND, Zilá. *Literatura e negritude na América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- _____. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *O que é negritude*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *Literatura negra*. In: JOBIM, José Luís, *Palavras da crítica. Tendências e conceitos no estudo da literatura*. São Paulo: Imago, 1992.
- BROOKSHAW, David. *Raça e cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- CANDIDO, Antônio. *Literatura e sociedade*. São Paulo: Companhia e Editora Nacional, 1967.
- _____. *A educação pela noite e outros ensaios*. São Paulo: Ática, 1987.
- CARVALHAL, Tânia. *Literatura Comparada*. São Paulo: Ática, 1986.
- DIEGUEZ, Gilda Korff. *O negro na literatura brasileira*. In: *Perfis, problemas na literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Rio de Janeiro: Fatos, 1983.
- FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de literatura e cultura*. MG e RJ: EDUFF e UFJF, 2005.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*. São Paulo: Francisco Alves, 1960.
- MOTT, Maria Lúcia de Barros. *Escritoras negras: resgatando nossa história*. Papéis Avulsos 13, CIEFF, Escola de Comunicação da UFRJ, 1998.
- NASCIMENTO, Abdias do. *Pela dignidade do afro-descendente*. In: *Thot. Escriba dos deuses. Pensamento dos povos africanos e afro-descendentes*, n.2, Brasília, maio/agosto de 1997.
- OLIVEIRA, Eduardo de. *Gestas líricas da negritude*. São Paulo: Obelisco, 1967.

OUTRAS INDICAÇÕES DE LEITURA: TEXTOS TEÓRICOS PARA O PROFESSOR:

- ALMEIDA, José Maurício Gomes. "Literatura e Mestiçagem" **in** *Outros e Outras na Literatura Brasileira*. (org) Wellington Almeida Santos, Rio de Janeiro, Editora Caetés, 20001, p.89-110.
- CANEN, Ana. "Relações raciais e currículo: reflexões a partir do multiculturalismo" **in** *Cadernos PENESB*, 3, Niterói, EDUFF, 2001, p. 63-76. GOMES, Nilma Lino. "Educação cidadã, etnia e raça: o trato pedagógico da diversidade" **in** *Racismo e anti-racismo na educação*. (org) Eliane Cavalleiro, São Paulo, Selo Negro, 2001, p. 83-96.

- GUIMARÃES, Eduardo e ORLANDI, Eni Puccinelli. "Identidade Linguística" **in** *Língua e Cidadania - O Português no Brasil*. Campinas, Pontes Editores, 1996, p 9-15.
- HAAL, Stuart. "Quem precisa da identidade?" **in** *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- LAJOLO, Marisa. "Oralidade um passaporte para a cidadania brasileira" **in** *Língua e cidadania*, Pontes, Campinas, São Paulo, p.107-123.
- LIMA, Heloisa Pires Lima, "Personagens Negros: um breve perfil na Literatura Infanto-juvenil" **in** *Superando o racismo na escola*, (org) Kabengele Munanga, Brasília, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetizada e Diversidade, MEC/BID/UNESCO, 2005, p101-115.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin. "Sankofa: educação e identidade afrodescendente" **in** *Racismo e anti-racismo na educação*, (org.) Eliane Cavalleiro, Selo Negro, 2001, p.115-140.
- PEREIRA, João Batista Borges. "Diversidade, Racismo e Educação" **in** *Cadernos PENESB*, 3 (org) Iolanda de Oliveira, Niterói, EDUFF, 2000, p 13-30.
- SANTOS, Sales Augusto dos. "A Lei nº 10.639/ como fruto da luta anti-racista do Movimento Negro" - **in** *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*, Brasília, SECAD, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, MEC/BID/UNESCO, 2005, p.21-37.
- SILVA, Ana Célia da Silva. "A desconstrução da Discriminação no livro didático" **in** *Superando o racismo na escola*, (org) Kabengele Munanga, Brasília, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetizada e Diversidade, MEC/BID/UNESCO, 2005, p21-37.
- SILVA, Maria José Lopes da . "As artes e a diversidade étnico-cultural na escola básica" **in** *Superando o racismo na escola*, (org) Kabengele Munanga, Brasília, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetizada e Diversidade, MEC/BID/UNESCO, 2005, p125-142.
- SIIVA, Tomaz Tadeu da. "A produção social da identidade e da diferença" **in** *Identidade e diferença - A perspectiva dos Estudos Culturais*
- SOUZA, Andréia Lisboa. "Personagens negros na literatura infantil: rompendo estereótipos" **in** *Racismo e anti-racismo na educação*. (org) Eliane Cavalleiro, São Paulo, Selo Negro, 2001, p. 195-213.
- SOUZA, Francisca Maria do Nascimento. "Linguagens escolares e reprodução do preconceito" **in** *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03*, Brasília, SECAD, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, MEC/BID/UNESCO, 2005, p.105-120.
- THEODORO, Helena. "Buscando Caminhos nas tradições" **in** *Superando o racismo na escola*, (org) Kabengele Munanga, Brasília, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetizada e Diversidade, MEC/BID/UNESCO, 2005, p.83-97.

Anexo 2

Há vários autores infanto-juvenis que devem ser lidos para que possamos observar os modos de representação do negro nas obras selecionadas. Eis algumas sugestões.

Você pode acrescentar outras.

Literatura infantil e infanto-juvenil.

A ÁFRICA, MEU PEQUENO CHAKA... - Marie Sellier, Marrom Lesage, Companhia das Letrinhas, São Paulo.

A BOTIJA DE OURO - Joel Rufino dos Santos - Ed. Ática, São Paulo.

A COR DA TERNURA - Geni Guimarães, FTD, São Paulo.

A COR DA VIDA - Semíramis Paterno - Ed.Lê, Belo Horizonte.

A DONA DAS FOLHAS - Geni Guimarães - Ed. Vale Livros - Aparecida /São Paulo

A GINGA DA RAINHA - Íris Amâncio, Mazza Edições, Belo Horizonte.

ALFABETO NEGRO - A valorização do povo negro no cotidiano escolar - Prefeitura de Belo Horizonte - Assuntos da Comunidade Negra.

A MENINA QUE TINHA UM CÉU NA BOCA - Júlio Emílio Braz, Difusão Cultural do Livro, São Paulo.

ANA e ANA - Célia Godoy, Difusão Cultural do Livro, São Paulo.

AS TRANÇAS DE BINTOU - Sylviane A. Diouf, Cosac & Naify, São Paulo.

A FELICIDADE NÃO TEM COR - Júlio Emílio Braz - Ed. Moderna.

A MORTE RONDA O KALAHARI - Rogério Andrade Barbosa, Ed. Melhoramentos

A HISTÓRIA DOS ESCRAVOS - Isabel Lustosa - Ed. Companhia das Letrinhas, São Paulo.

BERIMBAU - Raquel Coelho - Ed. Ática, São Paulo.

BICHOS DA ÁFRICA - Rogério Andrade Barbosa,

BRUNA E A GALINHA D'ANGOLA - Gercilga de Almeida – Ed. Pallas, Rio de Janeiro.

CONTOS AO REDOR DA FOGUEIRA - Rogério Andrade Barbosa, Agir, Rio de Janeiro.

GOSTO DE ÁFRICA, histórias de lá e daqui - Joel Rufino, Global Editora, São Pulo.

HISTÓRIAS DA PRETA - Heloisa Pires Lima - Companhia das Letrinhas, São Paulo.

HISTÓRIAS TRAZIDAS POR UM CAVALO-MARINHO - Edimilson de Almeida Pereira, Edições Paulinas, São Paulo.

LENDAS NEGRAS - Julio Emílio Braz, FTD, São Paulo.

MENINAS NEGRAS - Madu Costa, Mazza Edições, Belo Horizonte.

NA COR DA PELE - Júlio Emílio Braz, José Olympio Editora, Rio de Janeiro.

PINGONO, O PIGMEU - Rogério Andrade Barbosa, Melhoramentos, São Paulo.

QUE MUNDO MARAVILHOSO - Julius Lester & Joe Cepeda - Ed. Brinque-Book, São Paulo.

OS COMEDORES DE PALAVRAS - Edmilson de Almeida Pereira, Mazza Edições, Belo Horizonte.

O MENINO NITO – Pallas Editora, Rio de Janeiro.

O REI PRETO DE OURO PRETO - Sylvia Orthof, Global Editora, São Paulo.

O BAÚ DAS HISTÓRIAS - Gail E. Haley, Global Editora, São Paulo.

O CONGADO PARA AS CRIANÇAS, Edmilson de Almeida Pereira, Mazza Edições, Belo Horizonte.

OGUM, O REI DE MUITAS FACES E OUTRAS HISTÓRIAS DE ORIXÁS - Lídia Chaib e Elizabeth Rodrigues, Companhia das Letras, São Paulo.

OS SETE NOVELOS - Angela Shelf Mediarci, Miró Editorial/Cosac Naify, São Paulo.

OS REIZINHOS DE CONGO - Edmilson de Almeida Pereira, Edições Paulinas, São Paulo.

OXUMARÊ, O ARCO-ÍRIS, Reginaldo Prandi, Companhia das Letrinhas, São Paulo.

COMO AS HISTÓRIAS SE ESPALHARAM PELO MUNDO - Rogério Andrade Barbosa, Difusão Cultural do Livro, São Paulo.

O PASSARO-DA-CHUVA - Monique Bermond - Ed. Ática

O SACI E O CURUPIRA - Joel Rufino dos Santos, Ed. Ática, São Paulo.

DUDU CALUNGA - Joel Rufino dos Santos, Ed. Ática, São Paulo.

RAINHA QUIXIMBI - Joel Rufino dos Santos, Ed. Ática, São Paulo.

KOUMBA E O TAMBOR AFRICANO - Madu Costa, Mazza Edições, Belo Horizonte.

SIKULUME E OUTROS CONTOS AFRICANOS, Adaptação de Júlio Emílio Braz, Pallas Editora, Rio de Janeiro.

TANTO, TANTO! - Trish Cooke - Ed. Ática, São Paulo.

1500	1601	1768	1808	1836	1881	1893	1922	Nossos dias
Era Colonial			Período de Transição		Era Nacional			
Estilo de Época	Quinhentismo	Seiscentismo ou Barroco	Setecentismo ou Iluminismo	Romantismo	Realismo/Naturalismo	Simbolismo/Pré-Modernismo	Modernismo	
Panorama Mundial	Grandes Navegações Companhia de Jesus	Contra-reforma Portugal sob domínio espanhol	Iluminismo Revolução Industrial Revolução Francesa Independência EUA	Burguesia no poder Liberalismo burguês	Socialismo Evolucionismo Positivismo Lutas antiburguesas 2ª Revolução Industrial	Pré-guerra I Guerra Mundial Freud e a psicanálise Revolução Russa Vanguardas artísticas	Nazismo Fascismo II Guerra Mundial Guerra Fria	
Panorama Brasileiro	Licenciatura informativa Literatura dos Jesuítas	Invasões holandesas Grupo Batavo	Ciclo da mineração Inconfidência Mineira Grupo Mineiro	II Império Guerra do Paraguai Lutas abolicionistas Literatura nacional	Abolição República Romance realista Romance naturalista Poesia parnasiana	Governo de Floriano Revolta da Armada Revolta de Canudos	Ditadura de Vargas Semana de Arte Moderna As gerações modernistas	

Raça, currículo, didática e práxis pedagógica I

Relações Raciais e Educação: O diálogo teoria/prática na formação de profissionais do magistério

*Iolanda de Oliveira e Mônica Sacramento**

Objetivos:

Estabelecer a relação entre Raça, Currículo, Didática e Práxis Pedagógica e seus possíveis efeitos na educação dos diferentes grupos étnico-raciais;

Contribuir para que os cursistas identifiquem a dimensão racial de sua atividade profissional e incluam na mesma os estudos sobre a população negra, com o propósito de eliminar a discriminação racial na educação.

Introdução

Incluída nos cursos de formação continuada ministrados pelo Penesb, desde a sua inauguração, esta disciplina omitiu ao longo dos 20 anos do Programa a palavra didática, ainda que a ação docente, seja a que se pretende atingir mais densamente, sem desconsiderar a importância da ação educativa envolvendo todos os profissionais que exercem suas funções no ambiente escolar e sua interação com os profissionais que atuam na sala de aula.

Ainda que, sem esclarecer devidamente a relação entre currículo e didática por motivo da não disponibilidade de produções acadêmicas que tratem das interfaces entre estas duas áreas de conhecimento pedagógico, não se tem dúvida de que é legítimo, dar a didática um lugar nesta produção por sua legitimidade histórica.

*Iolanda de Oliveira – Doutora em Psicologia Escolar e do desenvolvimento pela USP. Professora do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal Fluminense e professora/pesquisadora do Penesb/UFF.

Mônica Sacramento – Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense

Ao iniciar este texto, torna-se necessário, fazer algumas considerações sobre o significado que neste trabalho se atribui às palavras que compõem o título da disciplina, a fim de situar o leitor com relação ao lugar do qual as autoras estão discorrendo sobre o assunto.

Esclarecemos que a categoria Raça aqui é utilizada no sentido sociológico do termo, no âmbito das Ciências Sociais e Humanas e não no sentido que lhe é atribuído pelas ciências naturais, particularmente pela biologia/genética. É importante neste sentido salientar que cada área de conhecimentos tem seu objeto ou sujeito de estudos e em consequência, o conceito biológico de raça, se diferencia do conceito que é atribuído a esta palavra no âmbito das Ciências Sociais e Humanas.

Ainda que as ciências naturais comprovem que a humanidade tem origem única e que, portanto, não existem raças humanas, no âmbito das ciências sociais e humanas, isto é, na interação entre os homens, foi construído um conceito de raça, o qual traz consequências sociais que exigem a tomada de medidas para eliminar os danos causados às populações negras por motivo do significado social negativo, atribuído às suas características fenotípicas, ainda que tais características sejam irrelevantes no âmbito das ciências da natureza que estudam o elemento dado e não o construído socialmente.

“A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etno-semântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam”. (MUNANGA, 2003)

SAIBA MAIS!

MUNANGA, Kabengele. (<http://www.acaoeducativa.org.br/downloads/09abordagem.pdf>)

_____. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In BRANDÃO, André Augusto Pereira. Cadernos Penesb nº 5. Rio de Janeiro:Quartet, Niterói:EdUFF, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio (<http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/a08v29n1.pdf>)

Currículo e didática são duas áreas de conhecimento que se inserem no âmbito da pedagogia a qual estuda o fenômeno educativo em todos os espaços em que o

mesmo ocorre, sendo este caracterizado pela intencionalidade ou provocado por interações espontâneas.

O artigo 1º da Lei de Diretrizes e Bases datada de 1996, transcrito a seguir, esclarece a abrangência da pedagogia como ciência da educação cujo âmbito incorpora todos os espaços em que o fenômeno educativo ocorre.

“ A educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, nas instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organizações da sociedade civil e nas manifestações culturais.”

Currículo e didática são especializações do conhecimento pedagógico cujo âmbito se restringe ao espaço escolar. O primeiro, embutido nas preocupações dos que pretendiam compreender e interferir na educação escolar, teve somente no final do século XIX e no início do século XX, um tratamento mais sistemático das questões pertinentes a esta especialização pedagógica, dando origem a um novo campo de conhecimentos por iniciativa de educadores norte americanos.

A palavra currículo pode referir-se a diferentes níveis de educação, sem, entretanto hierarquizá-las. Esta palavra é aqui utilizada com referência ao planejamento, execução e desenvolvimento das atividades educativas ao nível de escola como um todo e a partir destas, às atividades e ações desenvolvidas nas salas de aula, sob a responsabilidade dos docentes.

Currículo, neste texto, significa o itinerário percorrido pelos profissionais da educação com a participação parcial ou total dos estudantes e da comunidade escolar e não escolar, com o propósito de garantir aos destinatários da educação ministrada, a formação educacional cujos objetivos devem ser determinados coletivamente, isto é, envolvendo a comunidade escolar e não escolar no processo de planejamento, realização e avaliação do referido itinerário, sob a responsabilidade dos profissionais da educação devidamente qualificados.

Tais fases do currículo deverão desenvolver-se também orientando-se por documentos oficiais e por produções científicas, para que o mesmo possa fundamentar-se em referenciais teórico metodológicos consistentes. O currículo, portanto, refere-se à determinação, desenvolvimento e avaliação de todas as práticas pedagógicas realizadas pela instituição escolar para formar sujeitos, cuja educação está sob sua responsabilidade e cujo perfil deverá ser determinado considerando questões de caráter político pedagógico.

A didática, é datada do momento em que o adulto começa a interferir intencionalmente na educação de crianças e de jovens, de forma planejada, em oposição às formas espontâneas de educar; ocupa-se portanto do ensino de forma intencional e

sistematizada, considerando as possibilidades de assimilação dos conhecimentos de parte dos estudantes.

Datando do século XVII, a sistematização dos conhecimentos didáticos surge com a obra do pastor protestante João Amós Comenius, intitulada *Didactica Magna*, formando-se a partir desta produção a teoria da didática para averiguar a relação entre ensino e aprendizagem.

Por um lado, têm-se hoje, as teorias de currículo que tratam de questões relativas à educação escolar em sua totalidade e as teorias didáticas que se ocupam de questões relativas à ação docente, da relação professor aluno, do processo ensino aprendizagem, sendo ambas multirreferenciais, abordando conhecimentos de outras áreas, atrelados ao fenômeno educativo.

Ambas têm uma dimensão político pedagógica que determina o seu aspecto técnico. É a partir da decisão sobre o tipo de sujeito que se pretende formar que o aspecto técnico é determinado.

Sabendo-se que a educação de modo geral e particularmente para as relações raciais, deve ter caráter transformador, as práticas educativas deverão pautar-se no desenvolvimento da reflexão crítica sobre a realidade e da autonomia do homem para pensar e agir no sentido de construir outra sociedade. Neste sentido é pertinente afirmar que o currículo e as ações didáticas deverão orientar-se pela seleção de conteúdos, de habilidades, de hábitos e da determinação de prioridades em relação aos valores a serem ensinados, os quais tenham como finalidade a formação de um sujeito que domine os conhecimentos que expliquem a sua situação na sociedade, possibilitando a realização de ações transformadoras fundamentadas em argumentações teóricas convincentes.

Recorrendo a Saviani, afirmamos que a finalidade da educação é promover o homem, o que “significa tornar o homem cada vez mais capaz de conhecer os elementos da sua situação para intervir nela transformando-a no sentido de uma ampliação da liberdade, da comunicação e colaboração entre os homens”(Saviani, 1986,p.41). Paralelamente, em uma sociedade democrática na qual se pretende formar sujeitos que exerçam os seus direitos como cidadãos, a educação deverá formar pessoas que participem das decisões que lhes afetam, sendo capazes de “dirigir e controlar quem dirige”(Saviani, 2010, p. 387).

Sobre a práxis entende-se que a mesma tem dois aspectos ao mesmo tempo distintos e inter-relacionados que no caso são: o lado real, expressa pela realidade escolar, incluindo as oportunidades e as suas condições intelectuais e o lado ideal, definido pelos resultados pretendidos pela educação. Em outras palavras:

“(...) é preciso saber “porque” e “para que” fazer e definir “o que” fazer. Esta definição é patrimônio do trabalho docente. Cabe ao(à)professor(a), a partir da compreensão do contexto e das condições em que as novas determinações são colocadas, a definição de suas ações em sala de aula”.(Monteiro e Sacramento, 2009)⁵⁷

Nesta perspectiva, torna-se indispensável que os(as) profissionais da educação determinem com clareza as características da realidade na qual realizarão as suas atividades e as finalidades e objetivos pretendidos como resultados da ação educativa no âmbito do currículo e da didática de forma inter-relacionada e inclusiva no sentido da didática como parte do currículo, por motivo da maior abrangência deste, a despeito da teoria didática ter precedido historicamente à teoria curricular.

A práxis é uma atividade específica, propriamente humana, por meio da qual tem-se a intenção de transformar um determinado objeto, iniciando-se com um ideal que é o resultado pretendido, isto é, com as finalidades e objetivos e terminando com um resultado efetivo. As finalidades e os objetivos a princípio não têm existência de fato, mas determinam e regulam as diferentes ações durante o processo de desenvolvimento das atividades. É uma atividade de intervenção, que sendo intencional, tem o propósito de transformar o comportamento dos estudantes, sendo que o resultado existe duplamente em dois tempos diferentes: como previsão de um resultado ideal sob a forma de finalidade e ou objetivo e como produto real sob a forma de comportamentos alterados.

A antecipação do resultado sob a forma de ideal a ser alcançado, é um produto da consciência. Entretanto, é preciso considerar que o resultado, nem sempre corresponde necessariamente à finalidade e aos objetivos, podendo destes, distanciar-se, pelas possíveis alterações que ocorrem durante o processo de realização do planejado, isto é, durante o percurso entre o resultado idealizado de modo consciente pelo agente de transformação, no caso a escola, o(a) professor(a) e o real observado no comportamento dos(as) estudantes.

É sobre a articulação entre esses quatro elementos que se desenvolve este texto.

Tarefa 1 – Comente os conceitos apresentados, estabelecendo a relação com a sua atividade profissional

57 Monteiro, Elaine e Sacramento, Mônica. “Jongo na Escola: limites e possibilidades da inclusão da temática racial nos espaços educativos” In Coletânea O Jongo na Escola. Niterói: Pontão de Cultura do Jongo/Caxambu- UFF-I-PHAN, 2009.

A construção social e histórica do racismo

– Teorias europeias sobre a diversidade humana

Ao tratar das questões relacionadas à população negra, torna-se importante, rever os fatos históricos e sociais que registraram a posição de determinados grupos em relação, a priori, à diversidade biológica da humanidade em estreita articulação com a diversidade cultural.

Não raro, na formação docente, quer seja inicial ou continuada, nos deparamos com profissionais e licenciandos cujos conhecimentos sobre as desigualdades étnico-raciais no Brasil foram negados ao longo de sua trajetória escolar, o que traz dificuldades para que percebam as evidências do racismo e seus efeitos em nossos dias.

Como parte deste texto, pretende-se realizar breve inventário sobre os conhecimentos que comprovam a existência do racismo, por meio de teorias europeias, apresentadas como “científicas” as quais registraram nos séculos XVIII e XIX, suas posições etnocêntricas diante dos demais continentes.

A ideia de uma hierarquia entre os grupos humanos, onde o grupo branco mantém-se no topo de uma equivocada gradação civilizatória e a população negra no patamar mais baixo, foi também amplamente adotada e defendida por intelectuais brasileiros e suas consequências no Brasil contemporâneo, particularmente na educação, ao lado de fatores que se evidenciam na atualidade, contribuem sobremaneira para a persistência das desigualdades raciais entre negros e brancos.

Em sua análise do pensamento europeu sobre a diversidade humana, Todorov, na sua obra *Nós e os Outros*⁵⁸, analisa, a princípio, a questão do universal e do particular e dá destaque aos conceitos de racismo e racialismo.

Percebe-se, a partir da leitura deste autor, que o pensamento europeu, colocando-se no topo da humanidade, biológica e culturalmente superior, elevou tanto suas características fenotípicas quanto sua produção cultural particular, ao nível de universal, tomando-a como referência para classificar os povos dos outros continentes. Este modelo global, euro-centrado, ocidental, cristão, racionalista, masculino, sexista e racista, numa tentativa de justificar as desigualdades e a dominação, estabeleceu critérios de classificação tratando como subumanos os indivíduos e grupos cujos corpos traziam estas marcas identificáveis e cujas culturas e conhecimentos não se pautavam por suas lógicas e princípios metodológicos.

Esta maneira europeia de pensar a humanidade, embora sendo teoria, disseminou-se no mundo, sob a forma denominada pelo autor considerado, de **racialismo**, respaldando o racismo que segundo o mesmo, se evidencia por meio da ação excludente.

58 TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*, v.1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993, 215 p.

Oscilando entre o universal e o particular, ambas as facetas do etnocentrismo, destacam-se através de autores como La Bruyère, Hyppolite Taine, Pascal, Joseph Marie de Gerando, Helvétius, Montesquieu, Fontenelle, Renan, Buffon, Le Bom, Diderot, Comte entre os que tiveram suas teorias mais disseminadas.

Estes dois aspectos, universal/particular, perpassam as relações humanas e são até o mundo contemporâneo, objeto de discussões. Ao mesmo tempo em que trazem vantagens para o relacionamento humano, pois passam a atentar para tais questões e a ter uma reflexão sobre o respeito e o diálogo devido aos valores particulares de cada grupo, trazem um questionamento que nos parece não ter resposta até o momento: existem valores universais que perpassam toda a humanidade no planeta, ou todos os valores são relativos?

Por outro lado, os posicionamentos teóricos sobre o universal e o particular, levaram os racialistas a duas posições em face à origem dos diferentes grupos humanos: a posição monogenista e à posição poligenista.

O universalismo, tendo como um de seus aspectos, o etnocentrismo, nos conduz a um desdobramento em que se consideram o universalismo etnocêntrico e o não-etnocêntrico.

O primeiro afirma a existência de valores universais, tendo como referência a sociedade à qual o universalista pertence. O segundo tem como característica a abertura para desestabilizar valores vinculados a sua própria origem como universais, sendo este o universalismo que nos convém, caso se admita a existência de tais valores.

As posições de caráter universal e particular ou a coexistência das duas posições evidenciadas no pensamento de apenas um teórico, os leva a ter posições ora monogenistas, ora poligenistas, ou ainda, a adotarem posições mono/poligenistas sobre a origem da humanidade.

Constata-se em ambas, a racialização do mundo em sua perversidade hierárquica. Por um lado, têm-se os monogenistas que consideram que a humanidade tem origem única e que os atrasos percebidos nos grupos ditos inferiores, são apenas “fases atrasadas” de um mesmo grupo, que deverá orientar-se pelo europeu que se encontra no topo da humanidade e portanto em um estágio mais avançado na evolução humana. A condição de inferioridade dos “não brancos” seria temporária e portanto reversível. A posição poligenista, considerando que a humanidade tem origem diversa, afirma a irreversibilidade da suposta inferioridade biológica e conseqüentemente cultural dos grupos não brancos.

Tomando ora uma, ora outra posição ou as duas de modo concomitante, vários teóricos apresentaram suas ideias, dos quais se destacam algumas posições dos seguintes

autores: Saint-Simon, Buffon, Le Bom, Renan e do conde de Gobineau:

“Povoar o globo com a raça europeia que é superior a todas as outras raças de homens, torná-lo viável e habitável como a Europa, eis a tarefa através da qual o parlamento europeu deverá continuamente exercer a atividade da Europa e mantê-la sempre” (Saint-Simon apud Todorov, 1993:44),

De Buffon, monogenista, ao estudar os australianos, Todorov transcreve:

“(…) são de todos os seres humanos, os que mais se aproximam dos brutos” lugar às vezes contestado pelo índio da América, que “não era mais que um animal de primeira ordem”. (...) Os asiáticos “têm olhos pequenos de porco” enquanto os olhos dos hotentotes “são como os dos animais”. (Buffon apud Todorov, 1993:116)

Sobre negros e brancos, tem-se a seguinte posição do teórico em questão:

“Se ao menos não houvesse para o branco e o negro a possibilidade de “produzir juntos”, (...) haveria duas espécies bem distintas; o negro seria para o homem o que o jumento é para o cavalo; ou melhor, se o branco fosse o homem, o negro não seria mais homem, seria um animal à parte, como o macaco” (idem)

Le Bom é poligenista, tal qual Renan, Gobineau e Taine e baseia-se em critérios como cor da pele, forma e capacidade craniana, estabelecendo que a humanidade compõe-se de diferentes espécies, de origens muito diferenciadas.

Renan classifica a humanidade em três raças: a inferior, constituída de negros da África, nativos da Austrália e índios da América, os quais recebem a mesma classificação, não pelos seus traços físicos, mas em consequência de sua suposta “inferioridade cultural”.

Tais grupos, segundo o autor considerado, seriam primitivos e não civilizáveis e, por isto, não suscetíveis ao progresso.

São expressões de Renan, referindo-se a tais grupos:

“(…) Uma incapacidade absoluta de organização e de progresso” (...) “Não se tem, por sinal, qualquer exemplo de uma po-

voação selvagem que se tenha elevado à civilização"...)" a eterna infância dessas raças não aperfeiçoáveis "(Renan apud Todorov, 1993:124-125)

Para Renan, a raça seguinte é a intermediária, na qual são classificados os chineses, japoneses, tártaros e mongóis, aos quais considera civilizáveis, entretanto com certa limitação. Finalmente, classifica como raças superiores, a branca, ariana e semita que tem a beleza como característica "(...) estas jamais conheceram o estado de selvageria e têm a civilização no sangue".

No pensamento de Renan, a hierarquia entre os grupos humanos é uma constante.

"(...) Os homens não são iguais, as raças não são iguais". (...) O negro, por exemplo, é feito para servir às grandes coisas desejadas e concebidas pelo branco"(...) "a ausência de ideias sãs sobre a desigualdade das raças pode levar a um total rebaixamento. "(...) Basta imaginar o espetáculo que seria oferecido pela Terra se ela fosse povoada unicamente por negros, limitando tudo ao gozo individual no seio de uma mediocridade geral" (idem)

Gobineau, em sua posição contrária à evolução única da humanidade, determinista, ao analisar o futuro racial do Brasil, afirmou que a população nativa estava condenada a desaparecer, por motivo de sua degenerescência de origem genética, como também, desapareceriam os descendentes de Cabral e os imigrantes que o seguiram. O mesmo teórico afirmava que a única maneira de impedir o desaparecimento da população remanescente seria a submissão aos valores mais elevados oriundos da Europa. Há da parte de Gobineau, um grande desprezo pelos não europeus, mas sua rejeição mais forte se dá contra os brasileiros afirmando: "todo mundo é feio aqui, mas incrivelmente feio como macacos" (Skidmore, 1976) ⁵⁹.

Estas são algumas das posições que respaldaram o pensamento dos intelectuais brasileiros e, conseqüentemente, as medidas políticas para promover o desaparecimento das populações negra e indígena, no período compreendido entre as três últimas décadas do século XIX e as três primeiras do século XX.

Propomos, a seguir, uma análise mais detalhada da articulação entre o pensamento racial brasileiro e suas repercussões no campo da Educação.

59 Skidmore, Thomas E. Preto no Branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1976.

Tarefa 2 – Selecione um dos racialistas franceses e faça uma apreciação da sua posição sobre a diversidade racial da humanidade

A construção social e histórica do racismo/racismo no Brasil

A partir do final da primeira metade do século XIX observa-se grande efervescência das discussões brasileiras sobre as raças como determinantes do sucesso ou do fracasso da construção da nação. É também no final deste século que se dá a legalização da “abolição”.

Utiliza-se aqui, a palavra legalização, porque nesta data, havia no Brasil, um reduzido número de negros mantidos sob o regime escravista. Sucessivos acontecimentos – organização dos quilombos, criação das irmandades, lutas internas, suicídio, ações legislativas – compunham o quadro de resistência para preservação do significativo acervo cultural de matriz africana e sua ressignificação no Brasil. A criação de terreiros, a prática de manifestações culturais como a capoeira, o jongo, o tambor de Criola entre outros contribuíram gradativamente, de forma direta e ou indireta, para a mobilização da população negra e para a conquista da alforria dos escravos.

Internacionalmente, no período considerado, o Brasil estava em uma posição desconfortável diante dos outros países, uma vez que, o trabalho escravo já havia sido eliminado e substituído pelo trabalho livre nos estados-nações.

Esta conjuntura influencia a decisão de não mais manter a oficialização deste tipo de relacionamento. O anúncio oficial, esvaziado de um significado objetivo, é feito pela filha do então imperador, as vésperas de sua destituição do poder, pela proclamação da República.

A preocupação com os rumos da mestiçagem, presente no ideário brasileiro desde os tempos coloniais, e sua associação com o atraso do país passa a integrar as formulações teóricas da época⁶⁰.

As instituições criadas no século XIX com a chegada da corte portuguesa no Brasil em 1808 tornaram-se importantes centros de difusão científica de base racista. Como exemplo, pode-se citar o Museu Nacional que teve como diretor no período de 1895/1915, o antropólogo João Batista de Lacerda. Em sua participação no I Congresso Internacional sobre Raças Humanas, ocorrido em Londres, em julho de 1911, Lacer-

⁶⁰ Embora esta posição ganhasse destaque hegemônico nas formulações da época, outros intelectuais apresentavam versões diferenciadas para o binômio atraso/progresso, tais como, Manoel Bonfim, que afastando-se do determinismo racial, atrelava o atraso da América Latina, ao colonialismo e seus processos de dominação.

da apresentou tese sobre a mestiçagem brasileira, como problema que seria resolvido pelo branqueamento “do povo através da miscigenação seletiva e da imigração europeia” (Seyferth, Giralda, 2002) ⁶¹

Também nas artes, identifica-se a abrangência do postulado da “redenção étnica” empreendida pelo ideal de branqueamento. A pintura produzida por Modesto Brocos (1895) denominada “Redenção de Cam” que apresenta uma mulher negra idosa, uma jovem mestiça e seu cônjuge branco com uma criança branca no colo é exemplo desta ideologia.

O título da tela tem origem, enquanto metáfora bíblica, no Antigo Testamento – Gênesis 9, versículos 20-27, transcrito a seguir, que situa num evento único o destino das populações negras:

“Noé pronuncia bênção e maldição:

20 Sendo Noé lavrador, passou a plantar uma vinha.21 Bebendo do vinho, embriagou-se e se pôs nu dentro de sua tenda.22 Cam, pai de Canaã, vendo a nudez do pai, fê-lo saber, fora a seus dois irmãos.23 Então Sem e Jefe tomaram uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros de ambos e andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai, sem que a vissem.24 Despertando do vinho, soube o que lhe fizera o filho mais moço.25 e disse: Maldito seja Canaã, seja servo dos servos a seus irmãos.26E ajuntou: Bendito seja o senhor, Deus de Sem; Canaã lhe seja servo.27Engrandeça Deus a Jafé e habite ele nas tendas de Sem; e Canaã lhe seja servo”.

“Alguns membros da Igreja divulgaram a ideia de que os negros africanos eram descendentes de Cam, podendo assim serem escravizados, pois, “a narração da Escritura prossegue dando o elenco das gerações de Cam. Camitas seriam os povos escuros da Etiópia, Arábia do Sul, da Núbia, da Tripolitana, da Somália”. (Bosi, 1996: 257-258) ⁶².

Partindo deste texto bíblico, a interpretação dada ao quadro produzido por Brocos, é a da defesa do “branqueamento como um processo de “redenção étnica” operacio-

61 Seyferth, Giralda. Racismo e Ideário da Formação do Povo no Pensamento Brasileiro. In Oliveira, Iolanda (org) Relações Raciais e Educação: Temas Contemporâneos. Cadernos Penesb4, Niterói: EdUFF, 2002.

62 BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

nalizado, principalmente, através da “seleção sexual” (ou a preferência em casar com alguém mais claro)” (Seyferth,2002:27)



Brocos, Modesto. A redenção de Cam, 1895, óleo sobre tela, c.i.d. 199x166 cm Museu Nacional de Belas Artes (rio de Janeiro)

Além do Museu Nacional, outros dois museus, criados posteriormente, mantinham perfil semelhante aos europeus: Museu Paulista (1894) e o Museu Paraense Emílio Goeldi⁶³, (1866) dirigidos respectivamente por Herman Von Hering (1894/1916) e Emílio Goeldi (1893/1907).

A criação do museu Paulista do Ypiranga inscreveu-se no cenário intelectual da época como um monumento à Independência. Seu diretor, o cientista e zoólogo alemão, Herman Von Hering, dá ao museu, um perfil profissional. A Antropologia, era então considerada como um ramo dos estudos zoológicos e botânicos. As posições de Von Hering sugerem uma postura evolucionista, não religiosa, porém positivista ao propor, em 1911, o assassinato dos Kaingang, como antecipação do seu natural extermínio, por serem inferiores. A defesa da proposta sustentava-se na crença de que o grupo representava um impedimento ao progresso e à civilização, pois habitava o percurso da estrada de ferro Noroeste do Brasil. Tal posição foi publicada na revista do museu, veículo utilizado para divulgação científica.

O museu do Pará, instituído a pedido de intelectuais que solicitaram a criação de uma instituição científica na Amazônia, com a direção de Goeldi organiza seções vinculadas às

63 O museu Paulista do Ypiranga foi posteriormente incorporado à USP e o museu Emílio Goeldi ao Instituto de Pesquisas da Amazônia.

ciências naturais e antropologia, o cultivo de jardins zoológicos e botânicos, com pretensão de controlar as pesquisas locais e inserir-se nos grandes debates da época, que incluem essencialmente a questão da raça.

Os museus, citados como exemplo, dedicavam-se aos estudos das etapas ditas atrasadas da humanidade em esforços de classificação e hierarquização dos grupos humanos, tentando compreendê-la por meio da fauna e da flora. Assumiam, portanto, uma posição positivo/determinista associada à questão da raça e suas implicações, contribuindo para criar no Brasil, uma história na qual prevalece a população branca de origem europeia.

Schwarcz (1993)⁶⁴, em pesquisa sobre o discurso racial das ciências no Brasil, afirma que esta concepção foi encampada por diversos intelectuais como Antonio Candido, Roquette-Pinto, Von Martius⁶⁵, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, entre outros. O mesmo pensamento encontrava-se presente no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) datado de 1839, o Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco (IHGSP) em 1862 e o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo em 1894 (IHGSP), assim como nas faculdades e centros de Direito e Medicina.

Segundo a autora, esta construção epistêmica foi eficaz no intuito de estabelecer relação entre características fenotípicas e aspectos de personalidade nos grupos raciais estudados, uma vez que relacionavam a estreita ligação dos problemas da nação, com os grupos indígena e negro. A adoção de terminologias relacionadas ao binômio doença/cura – na perspectiva de incentivo à imigração europeia postulava a crença no “*poder regenerado*” da miscigenação do povo, consolidando no imaginário brasileiro a ideologia⁶⁶ do branqueamento, com incentivos à presença de brancos – materializados por uma política de subsídios à imigração europeia, como forma de eliminação da estagnação local.

Um dos exemplos que comprovam esta afirmativa pode ser encontrado no conteúdo da Revista do IAGP – Instituto Archeologico e Geografico de Pernambuco que, em seus artigos, mostrava-se categórico ao listar as diferenças entre os homens, adotando na mesma sentença, a exaltação à superioridade branca e a condenação das populações indígena e negra residentes na região. Esta é parte da proposta datada de 1869:

“Deste modo sem o influxo branco, toda a extensão do territó-

64 SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

65 Von Martius foi o vencedor do concurso idealizado pelo IHGB para ensinar como a nossa história deveria ser escrita SILVA FILHO, 2012.

66 Considera-se neste texto o conceito de ideologia, apresentado por Elisa L. do Nascimento no livro *Sortilégio da Cor* (2003:27), “como um sistema ordenado de ideias ou representações, normas e regras que operam socialmente e são percebidas, ou muitas vezes passam despercebidas, como se existissem em si e por si mesmas, separadas e independentes das condições materiais e históricas. (...) sua função é a de ocultar o processo histórico de constituição dessas ideias, representações, normas e regras no contexto das relações de poder. (...) evita que dominados percebam as artimanhas da dominação.”

rio do norte está condenada a estagnação e a rotina porque é sabido em philosophia biológica que o patrimônio comum hereditário entre as raças, sem o influxo rejuvenescedor do cruzamento acabará por força de hábito n'um estado de imutabilidade senão de decadência fatal". (RIAGP,1869:187 apud SCHWARCZ, 199: 122)

A denominada degeneração humana (doença e criminalidade), é explicada pela raça ou pelo cruzamento racial, através dos médicos que estabelecem os equivocados vínculos entre as doenças e as raças, ditas inferiores, entendidas como determinantes das diferentes doenças. Os estudos sobre a degenerescência mestiça concentravam-se no indivíduo e na raça.

Utilizando a teoria darwinista para interpretar a sociedade, intelectuais apontavam o cruzamento como o grande mal brasileiro, afirmando a sua conseqüente degeneração.

SAIBA MAIS

BONFIM, Manoel. 1997. *O Brasil na América*. 2ª edição. Rio de Janeiro. Topbooks.

ROMERO, Silvio. 1949. *História da literatura brasileira*. 4ª edição. Rio de Janeiro, José Olympio. Vol. I,

RODRIGUES, R. Nina. 1938. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. 3ª edição. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.

_____. 1977. *Os africanos no Brasil*. 5ª edição. São Paulo, Cia. Editora Nacional.

Ganhando espaço no Brasil, nas últimas décadas do século XIX e nas primeiras do século vinte, no período correspondente à primeira república, o tema sobre a raça prolonga-se até os nossos dias, exigindo ainda, que a consciência racial seja enfatizada, como forma de enfrentar as distorções criadas sobre a diversidade biológica e cultural da humanidade.

É possível, portanto, classificar o pensamento racial brasileiro em fases, anunciando-se no final do século XX e na primeira década do século XXI, uma nova fase em que o poder público reconhece a existência do racismo e promove, a partir das propostas do movimento negro, políticas para a promoção da igualdade racial. (Oliveira, 2008)

FASES DO PENSAMENTO RACIAL BRASILEIRO	SÍNTESE
<p>1ª FASE O racismo científico que data do final do século XIX até 1914</p>	<p>O racismo científico é a fase inicial sobre a questão, sendo caracterizada pela apropriação das teorias originárias da Europa de parte de intelectuais brasileiros, os quais consideraram a raça como fator determinante do futuro da nação e sua suposta inviabilidade por motivo da presença significativa, principalmente de negros na população. Esta fase inaugura as discussões sobre o branqueamento por meio da imigração europeia e do controle da imigração africana e asiática. Há, neste período um comportamento antagônico entre os intelectuais brasileiros: enquanto para alguns, a mestiçagem anunciava prosperidade, colocando o branqueamento em processo, para outros, os mestiços ameaçavam o país, por representarem a degeneração humana e, portanto, a inviabilidade da nação. Como exemplo do antagonismo apontado, têm-se Silvio Romero e Nina Rodrigues, fazendo parte deste período, a tese de João Batista de Lacerda.</p>
<p>2ª FASE Fase intermediária representada pela consolidação do ideal de branqueamento, anos 1920/1930</p>	<p>Denominada intermediária, envolve as décadas de 1920/1930, quando a raça não mais é considerada como fator exclusivo na determinação da nação, mas outros fatores são também considerados, tais como as artes e como parte destas, a literatura. Apesar desta posição, é neste período que se consolida o ideal de branqueamento, sua aceitação implícita e pelo aparecimento da ideia da existência da democracia racial, expressão esta que segundo Antônio Sérgio Guimarães, não é enunciada primeiramente por Gilberto Freyre e sim utilizada por Roger Bastide em 1940. Gilberto Freyre utiliza esta expressão somente em 1962. Apesar disso, da utilização tardia da expressão, o referido autor contribui para a sua consolidação, ao apresentar uma interpretação otimista da interação racial brasileira. A divulgação da sua obra em 1950 provoca o debate nacional sobre esta questão.</p> <p>Nesta fase, de modo paralelo a desnaturalização do fator raça como único determinante do sucesso ou do fracasso da nação, têm-se o nazismo alemão que afirma a inferioridade de negros e judeus e a elite branca brasileira, fica entre as duas posições, mas a crença no branqueamento permanece. Ganha espaço, neste momento, a posição de críticos do Brasil, que afirmam a necessidade de buscar soluções brasileiras para os problemas nacionais, com a conseqüente redução da crença na raça como fator mais importante na determinação dos destinos da nação. O período que precedeu esta fase, foi caracterizado por uma forte crise política, literária e artística, sendo que esta última, culminou com a semana de arte moderna em 1922.</p> <p>Entre as produções literárias dessa época, têm-se o Jeca Tatú de Monteiro Lobato, que sendo um branco retrógrado, ou talvez mestiço, representa a miséria do trabalhador rural interior, mas que submetendo-se às regras eugênicas se recupera. Os Sertões de Euclides da Cunha, bem como Macunaíma de Mário de Andrade, representam também produções literárias dessa época.</p>

<p>3ª FASE Questionamento sobre a democracia racial e subordinação da raça à classe</p>	<p>O questionamento sobre a existência da democracia racial e a subordinação da raça à classe, caracteriza a terceira fase, durante a qual ganha grande destaque a Escola de Sociologia e Política de São Paulo com Florestan Fernandes, Otavio Ianni, Fernando Henrique Cardoso, entre outros. Destaca-se nos anos 40 e 50 do século XX, o projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos citados. Este projeto patrocinou várias investigações sobre relações raciais no Brasil</p>
<p>4ª FASE Comprovação teórica da autonomia da raça em relação à classe social</p>	<p>A comprovação da autonomia entre raça e classe, estando a exigir maiores estudos, caracteriza ao que classifiquei como quarta fase, ganhando destaque, principalmente, os estudos de Carlos Hasenbalg no Rio de Janeiro, por meio do IUPERJ (Instituto Universitário do Estado do Rio de Janeiro), atualmente IESP/UERJ e do Centro de Estudos Afro – Asiático da Universidade Cândido Mendes.</p>

Na atualidade, estamos inaugurando uma nova fase em que o poder público, tendo recorrido anteriormente e durante a primeira república a políticas para eliminar as populações negra e indígena, pressionado nos dias atuais, pelo movimento social negro, reconhece a existência da discriminação racial e a necessidade de promover a reparação junto a esses grupos, por meio das políticas de ação afirmativa e da criação de órgãos específicos para tratar a questão. Entre as políticas públicas de ação afirmativa, têm-se as determinações da Lei 10.639/03 tratada neste texto posteriormente.

Tarefa 3 – Comente a repercussão do racismo francês sobre a sociedade brasileira

A atual condição do negro no sistema educacional brasileiro; algumas questões vinculadas ao percurso da igualdade formal para a igualdade substantiva

Negada, ao longo da história, à população negra, a educação como bem cultural e como direito social, faz parte da pauta das reivindicações dos Movimentos Negros desde os anos finais do século XIX até os dias atuais.

A ausência de negros nas instituições escolares, na historiografia da educação brasileira, tem sido gradativamente superada, constatada a partir de investigações realizadas por pesquisadores que comprovam que, a despeito da discriminação racial atuar como impedimento e ou eliminação de pretos e pardos da educação escolar, a sua presença é evidenciada nas instituições, mesmo no período imperial.

Menos perversa que há algumas décadas quando o acesso de negros à educação era impedimento legal e posteriormente factual pela falta de expansão do sistema de ensino público, ainda em nossos dias, constata-se por meio de estudos quantitativos/qualitativos que se em alguns níveis de ensino, a igualdade racial foi alcançada por meio da presença equiparável de negros e brancos, o mesmo não ocorre à medida que

os níveis de ensino se elevam e as profissões a eles vinculadas gozam de maior prestígio, com possibilidade de remuneração mais alta.

Procurando analisar o que os dados nos dizem, fazemos algumas pressuposições, as quais anunciam possíveis questionamentos para a realização de pesquisas com predominância de aspectos qualitativos que os dados quantitativos, por sua natureza não evidenciam.

Precedendo as considerações sobre o negro na educação básica e na superior, é importante salientar, o movimento que ocorreu nos últimos anos, sobre a auto declaração solicitada pelo IBGE à população.

Apresenta-se dados das PNADs em um intervalo de 10 anos como registro histórico e posteriormente os resultados do censo de 2010 sobre a cor da população.

Quadro 1 – Presença negra e branca na população brasileira : 1995/2005

Ano	Negros	Branco
1995	45 %	54,4%
2005	49,6%	49,8%

Fonte: IPEA – políticas sociais – acompanhamento e análise [13] edição especial

Percebe-se que houve, no período, um processo de enegrecimento dos declarantes com um aumento de 4,5% de negros e inversamente uma redução do percentual de brancos em proporção idêntica. Seguem-se duas tabelas com os dados do último censo.

Tabela 1 – População Brasileira por cor ¹

COR	BRASIL	SUDESTE	RJ
BRANCA	91051646	44330981	7583047
PRETA	14517961	6356320	1978681
AMARELA	2084288	890267	122838
PARDA	82277333	28684715	6288095
INDÍGENA	817963	95208	15429

Fonte: IBGE – Censo 2010

¹ - Brasil, Região Sudeste e Rio de Janeiro

Tabela 2 – Percentual da População Brasileira por cor ²

COR	BRASIL	SUDESTE	RJ
BRANCA	47,7	55,2	47,4
PRETA	7,6	7,9	12,4
AMARELA	1,1	1,1	0,8
PARDA	43,1	35,7	39,3
INDÍGENA	0,4	0,1	0,1

Fonte: IBGE – Censo 2010

² - Brasil, Região Sudeste e Rio de Janeiro

Nas duas tabelas, correspondentes entre si, evidencia-se a majoritária presença negra no Brasil, ligeiramente acima de 50%. Esta prevalência oscila no interior do país desde as regiões, até os municípios. No Sudeste a presença branca é predominante, sendo que, o estado do Rio de Janeiro recupera a presença majoritária de negros.

As constatações das três tabelas sugerem que parte da população que anteriormente declarava-se branca orientando-se pela auto declaração de *marca*, passou à auto declarar-se preta ou parda, migrando para a auto declaração de *origem*.

Oracy Nogueira⁶⁷ ao distinguir as duas formas básicas de preconceito racial oferece relevante contribuição ao campo de estudos das relações raciais e da sociologia, caracterizando a forma como se exerce o preconceito racial no Brasil.

“Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda ou parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas manifestações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é **de marca**; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é **de origem**.”¹(Nogueira, 1985 [1954]: 78-79).

Alguns estudiosos na atualidade sugerem que o enegrecimento da população se deve a interesses particulares de brancos no sentido de usufruir das políticas de ação afirmativa nas universidades que incorporaram a política de cotas para negros, o que se tornou obrigatório nas universidades federais, com a Lei 12.711/2012. Esta hipótese nos

67

NOGUEIRA, Oracy. 1985. *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo, T. A. Queirós.

parece que não tem probabilidade de confirmar-se porque os dados coletados pelo IBGE, não se cruzam com os que as universidades coletam. Isto seria também impossível porque tanto no censo quanto nas PNADS, não há identificação das pessoas entrevistadas, o que impediria o confronto: IBGE/universidades.

É possível que esta alteração, tenha ocorrido, como consequência da atuação do movimento negro e da intensificação das discussões provocadas pelas políticas públicas para promoção da população negra na última década do século XX e na primeira década do século XXI prolongando-se até os dias atuais. Sugere-se que tais fatos, possam ter provocado maior rigor de parte dos declarantes, na busca de suas origens raciais.

A despeito do comprovado crescimento do percentual de negros, a condição de inferioridade deste grupo em educação e em outros setores sociais continua a ser evidenciada, a despeito das políticas estabelecidas em busca da igualdade racial.

Para averiguar o possível processo de migração da população negra em educação, para que se efetive a igualdade concreta, realiza-se uma discussão a partir de aspectos quantitativos sobre a condição do negro neste setor. Recorrendo ao Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, elaborado pelo Laboratório de Análises Econômicas, Históricas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (Laeser); são apresentados dados a partir dos quais procura-se averiguar os possíveis avanços, retrocessos e perspectivas da educação brasileira nos últimos anos, procurando, pelo menos, anunciar a possível interferência das políticas de ações afirmativas, estabelecidas na primeira década deste século, na dinâmica do sistema educacional brasileiro.

Taxa de analfabetismo por faixa etária em 1988, 1998 e 2008

Cor	1988				1998				2008			
	15+	25+	40+	65+	15+	25+	40+	65+	15+	25+	40+	65+
Branco	10,2	14,8	21,8	36,4	8,4	10,5	14,9	26,6	6,2	7,6	10,2	20,6
Pretos e Pardos	28,6	34,9	47,3	68,6	20,8	26,3	36,0	56,8	13,6	17,4	24,5	45,4
Brasil	18,8	22,7	31,7	48,6	13,8	17,0	23,3	37,4	10,0	12,4	16,9	30,9

Fonte: Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil: 2009/2010

Nota ¹ - A população total inclui os indivíduos de cor/raça amarela, indígena e ignorada

Nota ² - Nos anos de 1988 e 1998 não está à população residente nas áreas da região Norte (exceto Tocantins em 1998)

Percebe-se que, ao longo de duas décadas, os percentuais de analfabetos foram reduzidos em ambos os grupos raciais e em algumas situações as reduções foram mais elevadas para o grupo de pretos e pardos. Entretanto, tratando-se do analfabetismo, as políticas a serem estabelecidas não podem restringir-se à busca do equilíbrio entre brancos e negros, mas trata-se de determinar políticas públicas com a necessária ousadia para anular completamente o analfabetismo no Brasil, porque a condição do analfabeto resulta de fatores sociais violadores dos direitos humanos que precisam desaparecer.

Independente da cor ou raça, o percentual de analfabetos e de outras formas de exclusão deverão ser nulas. Por outro lado, é possível que as políticas de caráter universal não sejam suficientes para tornar toda a população alfabetizada. Tornam-se necessárias a realização de investigações para averiguar se a persistência de maiores percentuais de analfabetos pretos e pardos está a exigir políticas reparadoras, paralelamente às políticas universalistas. É possível que fatores vinculados à raça impeçam a plena eficácia das políticas universalistas.

Analisando o analfabetismo da população de 10 anos ou mais que freqüentou ou frequentava a escola em 2008 e tinha no máximo um ano de aprovação, os autores do Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil: 2009-2010, concluíram que cerca de 6 milhões de brasileiros na condição mencionada continuavam analfabetos e, entre estes, 71,6% eram pretos e pardos. Do total anteriormente citado, 2,5 milhões tiveram pelo menos uma aprovação, sendo analfabetos.

Constata-se que a presença dos sujeitos no sistema educacional não significa necessariamente que o seu potencial foi desenvolvido.

A taxa de analfabetismo funcional, que consiste em averiguar o número de pessoas com menos de 4 anos de estudos completos, comprova, no documento referenciado, que as desvantagens do grupo de pretos e pardos continuam acentuadas, ainda que alguns dados comprovem que em alguns casos os percentuais de redução de analfabetismo de pretos e pardos foram mais elevados.

Por outro lado, a persistência das desigualdades raciais, com maiores percentuais de analfabetos negros, indicam a necessidade de averiguar se tal situação está a exigir o recurso a políticas reparadoras para negros analfabetos, paralelamente às políticas de caráter universal. É possível que fatores vinculados à raça, bloqueando os efeitos das políticas universais, impeçam a anulação completa do analfabetismo.

Sobre a educação infantil, sendo a mesma, sobretudo, uma necessidade que se acentua nos grandes centros urbanos, exigindo o aumento de creches e pré-escolas, os dados sobre crianças de 0 a 3 anos que frequentam a educação formal é equiparável entre os dois grupos raciais considerados, permanecendo nas instituições públicas percentuais significativamente mais elevados de crianças negras, o que sugere estudos com enfoque

qualitativo para averiguar se a qualidade das instituições públicas e particulares é equiparável, ou se existe discrepância qualitativa entre os dois tipos de instituição.

É surpreendente constatar que, apesar da atuação da mulher em outras funções sociais, além da administração doméstica, o que exigiria o encaminhamento precoce das crianças para as instituições formais da educação, os percentuais de crianças de 0 a 3 anos que frequentavam a creche era, em 2008, de apenas 18,1% no Brasil, sendo 20,7% de brancos e 15,5% de pretos e pardos. Se por um lado é preocupante o encaminhamento precoce da criança para uma instituição formal de educação por motivo da privação do afeto e aleitamento materno que em geral ocorre quando institucionalizada nos primeiros meses de vida; por outro se as mães se ausentam para exercerem outras atividades profissionais, em que condições, com quem e onde estão tais crianças, cujo percentual era acima de 80% em 2008? São estas algumas questões de pesquisa recorrendo à metodologia qualitativa que os dados apresentados no relatório anunciam.

Passando a analisar a situação das crianças de 4 e 5 anos em 2008, constata-se que nessa faixa etária há uma elevação significativa dos percentuais que frequentam a educação infantil ou o ensino fundamental com a presença aproximada de 70% das crianças brasileiras.

Ao confrontar os percentuais de pretos e pardos com o grupo branco, não há diferença significativa em relação à frequência à pré-escola, mas permanece o questionamento sobre a qualidade do público e do privado, com a predominância de negros nas primeiras.

Datando de 2006, a obrigatoriedade da educação a partir dos seis anos, alterando a duração do ensino fundamental para 9 anos, por meio da Lei 11.274, de 6 de fevereiro do ano mencionado, a ser implantada até 2010, a presença de tais crianças no ensino fundamental em 2008 é de apenas 45%. Os outros 55% de crianças desta idade, estavam assim distribuídos no mesmo ano: 6,4% fora da escola, 22,9% frequentavam a educação infantil e 25,7% frequentavam a classe de alfabetização, provavelmente ainda vinculadas à educação infantil e não ao ensino fundamental. Atualmente a obrigatoriedade e gratuidade estendida para a faixa etária de 4 a 17 anos, pela Lei 12.796/2013, está a exigir, a realização de estudos sobre esta faixa etária.

Confrontando o percentual de crianças de 6 anos fora da escola no ano de 2008 com o percentual de crianças nesta situação no ano de 1998, verifica-se que houve uma expressiva redução do percentual de crianças de 6 anos fora da escola que passou de 20,7% para 6,4%. Apesar deste avanço repercutir mais favoravelmente nas crianças pretas e pardas, havia, em 2008, entre estas um maior percentual fora da instituição escolar.

Apresenta-se a seguir a taxa bruta de escolaridade no ensino fundamental por cor/raça, esclarecendo que, segundo os autores do relatório referenciado, alguns percen-

tuais estão acima de 100% porque o percentual indica a matrícula total em um determinado nível de ensino, incluindo os que estão fora da faixa etária considerada regular.

Taxa bruta de escolaridade no ensino fundamental de 7 a 14 anos por cor/raça em 1988, 1998 e 2008

Cor	1988	1998	2008
Branços	103,3	117,3	112,5
Pretos e Pardos	98,2	121,8	118,4
Total	108,8	119,5	115,7

Fonte: Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009/2010.

Nota¹ - A população total inclui os indivíduos de cor ou raça amarela, indígena e ignorada.

Nota² - Os anos de 1988 e 1998 não incluem a população residente nas áreas rurais da Região Norte (exceto Tocantins em 1998).

Percebe-se mais uma vez que do ponto de vista quantitativo, tratando-se da taxa bruta, os percentuais por cor, se aproximam em todos os anos, com diferença máxima de 5,9% em favor dos brancos.

Taxa líquida de escolaridade no ensino fundamental de 7 a 14 anos por cor/raça em 1988, 1998 e 2008

Cor	1988	1998	2008
Branços	84,9	93,4	95,4
Pretos e Pardos	74,9	86,6	94,7
Total	80,0	90,9	94,9

Fonte: Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009/2010.

Nota¹ - A população total inclui os indivíduos de cor ou raça amarela, indígena e ignorada.

Nota² - Os anos de 1988 e 1998 não incluem a população residente nas áreas rurais da Região Norte (exceto Tocantins em 1998).

A taxa líquida otimiza a regularidade do fluxo escolar com percentuais equiparáveis; é importante questionar se ocorre também a garantia de um desempenho satisfatório em ambos os grupos.

Taxa bruta de escolaridade no ensino médio de 15 a 17 anos por cor/raça em 1988, 1998 e 2008

Cor	1988	1998	2008
Branços	49,4	74,0	93,3
Pretos e Pardos	26,7	47,1	79,5
Total	38,6	60,7	85,5

Fonte: Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009/2010.

Nota¹ - A população total inclui os indivíduos de cor ou raça amarela, indígena e ignorada.

Nota² - Os anos de 1988 e 1998 não incluem a população residente nas áreas rurais da Região Norte (exceto Tocantins em 1998).

Taxa líquida de escolaridade no ensino médio de 15 a 17 anos por cor/raça em 1988, 1998 e 2008

Cor	1988	1998	2008
Branços	22,2	40,7	61,0
Pretos e Pardos	7,8	18,6	42,2
Total	15,4	29,9	50,4

Fonte: Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009/2010.

Nota¹ - A população total inclui os indivíduos de cor ou raça amarela, indígena e ignorada.

Nota² - Os anos de 1988 e 1998 não incluem a população residente nas áreas rurais da Região Norte (exceto Tocantins em 1998).

Na última década no ensino médio, o crescimento do percentual de negros foi de 32,4% e o de brancos correspondeu a aproximadamente metade, mas mesmo assim a persistência das desigualdades raciais fez permanecer uma diferença de 13,8 % de vantagens para o grupo branco, em relação à taxa bruta de escolaridade.

Quanto à taxa líquida neste mesmo nível de ensino, o aumento dos percentuais de negros é visivelmente superior ao dos brancos, mas as disparidades raciais oriundas de uma situação inicial não equitativa fazem com que a população branca permaneça com um percentual significativamente maior.

**Taxa bruta de escolaridade no ensino superior por cor/raça
em 1988,1998 e 2008**

Cor	1988	1998	2008
Branços	12,4	16,8	35,8
Pretos e Pardos	3,6	4,0	16,8
Total	8,6	10,9	25,5

Fonte: Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009/2010.

Nota¹ - A população total inclui os indivíduos de cor ou raça amarela, indígena e ignorada.

Nota² - Os anos de 1988 e 1998 não incluem a população residente nas áreas rurais da Região Norte (exceto Tocantins em 1998).

**Taxa bruta de escolaridade no ensino superior por cor/raça em
1988,1998 e 2008**

Cor	1988	1998	2008
Branços	7,7	10,9	20,8
Pretos e Pardos	1,8	2,0	7,7
Total	5,2	6,8	13,7

Fonte: Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2009/2010.

Nota¹ - A população total inclui os indivíduos de cor ou raça amarela, indígena e ignorada.

Nota² - Os anos de 1988 e 1998 não incluem a população residente nas áreas rurais da Região Norte (exceto Tocantins em 1998).

No ensino superior, as duas tabelas comprovam que as desigualdades raciais permanecem ao longo das duas décadas consideradas, também neste nível de ensino, paralelamente ao crescimento dos percentuais para os dois grupos.

Entre 1998 e 2008, os percentuais de crescimento da presença negra no ensino superior, tanto em relação à escolaridade bruta quanto à líquida, foram maiores do que a dos brancos. Enquanto a taxa de crescimento do grupo negro foi de, aproximadamente, quatro vezes mais, a dos brancos foi correspondente ao dobro, mas este crescimento maior do percentual negro não repercutiu na redução das desigualdades raciais. As diferenças entre os percentuais da presença branca e negra foram crescendo gradativamente a cada dez anos. Quanto à taxa bruta, as diferenças foram de 9,8% em 1988, 12,8% em 1998 e de 19,4% em 2008. Em relação à taxa líquida as diferenças foram de 5,9; 8,9; e 13,1%, respectivamente, nos anos 1988, 1998 e 2008.

Mais uma vez, os pontos de partida não equiparáveis estão contribuindo para acentuar as desigualdades entre as populações branca e negra no ensino superior.

Estando em plena vigência dos aspectos legais e acadêmicos que apontam o valor da igualdade como princípio orientador da busca de equilíbrio na distribuição de bens, percebe-se também no ensino superior, a despeito das políticas de ações afirmativas para negros neste nível de ensino, que a distância entre os dois grupos são percentualmente muito acentuadas.

É preciso atentar para os efeitos das políticas de reserva de vagas para negros no ensino superior, vigentes até 2012, a fim de averiguar suas contribuições para o aumento dos percentuais deste grupo neste nível de ensino e os motivos do alargamento do fosso entre brancos e negros. Até que ponto, as propostas que precederam a Lei 12.711, propõem para ingresso de negros na universidade, por exemplo, os mesmos percentuais deste grupo na população? No estado do Rio de Janeiro, o Censo 2000, comprovava a presença de 42% de negros na população. Entretanto, as políticas estabelecidas atualmente na UERJ correspondem a um percentual muito inferior à presença negra no Estado, que pelo censo de 2010 corresponde a 51,7 %. A situação apontada provavelmente reduz a eficácia das políticas estabelecidas, cujos percentuais destinados aos negros precisam ser elevados, sem descartar a necessidade de que tais acréscimos sejam precedidos de estudos que dêem sustentação a tais políticas.

Nas universidades federais a relação entre a presença negra na unidade da federação e os percentuais a serem reservados tem sustentação na Lei 12.711/2012, o que não descarta a necessidade de realizar pesquisas para orientar as políticas a serem estabelecidas.

Torna-se necessário investigar não somente os aspectos quantitativos representados pelo número de ingressantes, os percentuais de permanência e de egressos, mas, também, o aspecto qualitativo, a interação das instituições para com os estudantes sobre os quais incidem as políticas reparadoras, bem como políticas de permanência, a garantia das condições materiais e dos aspectos culturais e psicológicos necessários ao equilíbrio intelectual e emocional dos estudantes.

Entre as condições necessárias para o sucesso dos estudantes em questão são extremamente importantes as reformas curriculares com vistas à incorporação de conhecimentos científicos produzidos sobre o negro, em uma perspectiva não colonialista/imperialista, reformulações que em sua dinâmica afastam-se do seu caráter particular, migrando para uma dimensão universal, porque atinge a todos os usuários da educação, independente do seu pertencimento racial. Tais conhecimentos contribuem para que os negros assimilem conhecimentos que explicam o seu estar na sociedade e para alterar a percepção deformada dos brancos, face à condição da população preta e parda na vida social, o que deverá ser desconstruído pela educação, principalmente sob a responsabilidade das instituições educativas formais, responsáveis pela transmissão

de conhecimentos científicos em que expliquem fatores que interferem na vida dos estudantes em nível local, regional, nacional e mundial.

Vivendo em um mundo racializado, toda a população deverá conhecer as formas pelas quais o racismo foi construído e seus efeitos na determinação das expectativas dos grupos raciais e do lugar social que os mesmos deverão ocupar em decorrência do seu pertencimento racial.

Confrontando a igualdade formal prevista na legislação nacional e nos documentos internacionais dos quais o Brasil é signatário, com a situação da população negra em educação, a partir das taxas de analfabetismo, percebe-se que as políticas estabelecidas, ora são universalistas e não resolvem o problema das desigualdades, ora são políticas pretensamente reparadoras que contêm equívocos dificultando e mesmo impedindo a sua eficácia.

Na educação infantil de 0 a 3 anos há problemas de caráter geral com particularidades que penalizam a criança negra. Em relação às crianças de 4 e 5 anos, há não somente a questão da ausência de significativo percentual no sistema escolar, mas também a questão público vs. privado que precisa ser pesquisada e discutida, inclusive em relação às creches.

No ensino fundamental, a aparente aproximação dos percentuais brancos/pretos e pardos, pode estar camuflando desigualdades no interior da educação que são visíveis somente por meio de investigações qualitativas. É possível que a questão público vs. privado necessite ser retomada neste nível de ensino, entre outros aspectos a serem considerados como, por exemplo, os efeitos da escola ciclada no desempenho dos estudantes das escolas públicas e a perversidade das escolas particulares conteudistas que visam quase exclusivamente à preparação para o ingresso no ensino superior, distorcendo totalmente os objetivos de cada nível de ensino, sendo entretanto divulgadas, inclusive por órgãos oficiais, como instituições promotoras do sucesso dos estudantes.

O ensino médio evidencia claramente através dos dados apresentados as desigualdades raciais que o ensino fundamental parece não denunciar. A preservação dos privilégios educacionais para brancos é mais evidenciada nas taxas líquidas de escolarização em 2008 neste nível de ensino.

O ensino superior parece desafiar as políticas reparadoras em curso em universidades públicas, porque os percentuais relativos aos grupos brancos e negros ainda são muito diferentes, penalizando, mais uma vez, a população negra. Essa situação aponta para a necessidade de acentuar a ousadia das políticas determinadas para a inclusão de negros nesse nível de ensino.

A presença negra na população brasileira era de aproximadamente 50%, pelo Censo 2000, o que significa que para que a justiça social se concretize no ensino superior, este percentual deverá também corresponder à presença negra na universidade. Entretanto, os projetos de cotas ou reserva de vagas para negros incluíam nos seus números percentuais muito inferiores à presença negra na população, conforme a situação da UERJ o que contribui para impedir o aumento significativo dos percentuais de negros nas instituições de ensino superior. Atualmente, a Lei de reserva de vagas para as federais provavelmente não resolverá a situação por excluir os negros que cursaram o ensino médio em escolas particulares.

Outro fator vinculado aos projetos aqui considerados é o de atrelar a raça à classe social, mantendo a equivocada centralidade da classe em relação ao pertencimento racial e a outros aspectos da diversidade humana que se cruzam com questões vinculadas aos seguimentos sociais, mas mantêm a sua autonomia. Raça e classe são aspectos distintos no interior da sociedade, com cruzamentos, sem reduzi-las uma a outra.

A autonomia da raça em relação à classe é reconhecida no projeto da UnBe ratificada pelo STF que em resposta ao questionamento do DEM, considerou as cotas raciais constitucionais, por unanimidade, em 26 de abril de 2012. A Lei 12.711/2012, precedida pela decisão do STF, determinando que as universidades federais reservem 50% de suas vagas para os que cursaram integralmente o ensino médio em escola pública, impede que negros que cursaram escolas particulares, mesmo aquelas com padrão de ensino cujo preparo para a universidade não é tão rigoroso quanto o das grandes escolas privadas, tenham direito à reparação dos danos raciais a que foram subjugados.

Os dois aspectos mencionados, provavelmente, estão contribuindo para impedir a plena eficácia das políticas estabelecidas que são legitimadas pelos aspectos formais da igualdade contidos nos documentos legais. Portanto, trata-se de avaliar as políticas implementadas e fazer os devidos ajustes para que se alcance a sua plena eficácia, como recursos para promover a igualdade substantiva ou a justiça social.

As políticas de ações afirmativas são legitimadas como recursos para promover a igualdade, no momento em que o Brasil se torna signatário de documentos internacionais e aprova e sanciona leis que incorporam o compromisso com este princípio. As discussões sobre a legitimidade ou não de tais políticas são equivocadas, porque, para destituir a sua legitimidade, o Estado brasileiro teria de renunciar ao seu compromisso assumido com a justiça social.

Para o enfrentamento destas questões, a formação de professores apresenta-se como o desafio que o poder público deverá enfrentar para garantir uma formação satisfatória a todos os profissionais em exercício e aos licenciandos, tratando-se da diversidade da população. Iniciativas têm sido tomadas de parte de órgãos oficiais, em

todos os níveis, mas são ainda muito tímidas par enfrentar o problema da formação de professores, que a condição de pretos e pardos no setor educação está a exigir, que é a de atingir a todos os profissionais em exercício e a todos os cursos de licenciatura.

Face a tal situação, há de parte da academia e utilizadas por alguns profissionais, alternativas pedagógicas para a diversidade racial, sendo o multiculturalismo crítico uma dessas propostas. As pedagogias progressistas, que incorporam o multiculturalismo crítico, são respostas à questão objeto deste artigo, que precisam ser apropriadas pelos professores.

Questões relativas ao planejamento escolar e do ensino, que incorporam aspectos que precisam ser apropriados pelos professores, estão disponíveis na universidade, sendo instrumentos que possibilitam o estabelecimento de uma relação de unidade teoria/prática, em consonância com as necessidades de uma educação para uma população racialmente diversificada e racializada.

De modo paralelo a uma formação docente com a necessária competência para atuar com a diversidade racial brasileira, é também necessário que as políticas públicas sejam propostas com o objetivo de eliminar fatores externos que afetam negativamente a instituição escolar, interferindo como fatores que eliminam e ou retêm negros no sistema educacional. Tratando-se de uma educação que incorpora a questão racial, cabe responder a questões tais como: Qual é a composição racial dos grupos destinatários do trabalho pedagógico e qual ou quais as teorias que respaldam as atividades educacionais multirraciais?

Tarefa 4

- 4.1 Realize um levantamento sobre a composição racial de uma das turmas ou grupo com o qual você trabalha. Utilize as categorias do IBGE para a classificação racial do grupo.
- 4.2 Preencha as tabelas sobre Cor e Desempenho Escolar e Cor e Relação Idade/Série com os dados coletados no item 1 da atividade.
- 4.3 Comente os resultados obtidos relacionando-os aos dados apresentados nas pesquisas do IPEA, IBGE e do LAESER.

Os cursistas que não atuam em educação, deverão, com a assistência do respectivo professor on line, adaptar e realizar as atividades propostas, ao universo de sua atuação profissional.

Veja o roteiro da atividade, sugerido, a seguir:*

1. Identificação:
 - 1.1 Escola:
 - 1.2 Local:
 - 1.3 curso:
 - () Educação Infantil
 - () Ensino Fundamentals séries iniciais:
 - () Ensino Fundamentals séries finais:
 - () Ensino Médio
 - () Educação de Jovens e Adultos
 - () Outro: citar
 - 1.4 Série/ciclo:

Tabela nº 1---Nº de estudantes por cor/raça segundo as categorias do IBGE (auto-declaração e observação do professor (a)).

COR/RAÇA	Nº de alunos	
	Auto-declaração	Observação do professor (a)
Preto		
Pardo		
Branco		
Amarelo		
Indígena		
Não declarado ou não identificado		
Total		

Tabela nº 2 - Nº de estudantes por Cor/Raça segundo o desempenho escolar

COR/RAÇA	DESEMPENHO ESCOLAR					Total
	Excelente	Muito Bom	Bom	Regular	Insuficiente	
Preto						
Pardo						
Branco						
Amarelo						
Indígena						
Não identificada						
Total						

Tabela nº 3 - Nº de estudantes por Cor/Raça segundo a relação série idade

COR/RAÇA	RELAÇÃO SÉRIE/IDADE				Total
	Regular	Defasagem de 1 ano	Defasagem de 2 anos	Defasagem de mais de 2 anos	
Preto					
Pardo					
Branco					
Amarelo					
Indígena					
Não identificada					

* Utilizar a classificação obtida através da observação do professor(a). Todas as atividades propostas, deverão ser adaptadas ao tipo de atividade profissional do cursista que não atua na educação. Os licenciandos ou graduados em educação que ainda não exercem atividade profissional, deverão solicitar um documento de apresentação ao Penesb e apresentar-se a uma instituição escolar pública para realizar tais atividades a partir da observação de uma turma e da consulta a documentos.

Política de Ação Afirmativa no Brasil

Considerando-se que as sociedades, inclusive o Brasil, não adotam a igualdade como critério nas relações a serem estabelecidas entre os homens e que tal indiferença em relação ao valor da igualdade resulta na condição de inferioridade de alguns grupos, conclui-se que o quadro brasileiro, verificado até os dias atuais, particularmente na educação, possui ancoragem no sistema colonialista/colonialidade e nas teorias eugenistas disseminadas nas escolas nas primeiras décadas do século XX.

Como consequência do exposto, percebe-se a permanência de uma condição subalterna dos grupos negros, em todos os setores sociais, conforme se observa o caso particular da educação apresentado no texto discutido anteriormente

Políticas de Ação Afirmativa no Brasil

Considerando-se que as sociedades, inclusive o Brasil, não adotam a igualdade como critério nas relações a serem estabelecidas entre os homens e que tal indiferença em relação ao valor da igualdade resulta na condição de inferioridade de alguns grupos, conclui-se que o quadro brasileiro, verificado até os dias atuais, particularmente na educação, possui ancoragem no sistema colonialista/colonialidade e nas teorias eugenistas disseminadas nas escolas nas primeiras décadas do século XX.

Como consequência do exposto, percebe-se a permanência de uma condição subalterna dos grupos negros, em todos os setores sociais, conforme se observa o caso particular da educação apresentado no texto discutido anteriormente. A condição constatada em relação à população negra, a impede de desenvolver as suas potencialidades e de ter uma trajetória de vida e escolar em coerência com os direitos humanos e com a equidade racial como princípio.

Trata-se de situações que precisam ser desconstruídas e não naturalizadas ou consideradas irreversíveis, mas sendo socialmente construídas, deverão provocar estranhamento com vistas a sua desconstrução.

Observando as tabelas apresentadas no texto anterior, percebe-se na maioria delas o caráter crônico das desigualdades raciais em educação, ao longo dos anos, a despeito dos avanços percebidos por meio do aumento dos percentuais de negros e branco sem todos os casos. As taxas líquidas de matrícula aumentam para os dois grupos ao longo da série temporal apresentada. Entretanto, as desigualdades raciais permanecem quase inalteradas, o que significa que as políticas de caráter universal, cujos efeitos são percebidos ao longo dos anos, não são eficazes para desconstruir as desigualdades raciais constatadas.

O caráter crônico das referidas desigualdades exigem políticas públicas não apenas caracterizadas pelo universalismo, mas política de ação afirmativa para promover a igualdade racial. Tais políticas não deverão restringir-se apenas aos grupos negros, mas a todos cuja condição de inferioridade for constatada.

O debate em torno das políticas de caráter universal e das políticas de Ação Afirmativa

É consenso entre autores do campo dos estudos raciais a presença contínua de duas posições antagônicas nos debates sobre identidade étnica, pluralismo cultural e políticas de ação afirmativa que opõe o discurso universalista ao discurso de conotação diferencia lista. Jacques d'Adesky (2001: 211) diferencia-os:

(...) “O primeiro discurso, universalista, é o que coloca o indivíduo sob o signo da igualdade. Ele encontra o seu princípio no pensamento racional que objetiva instaurar uma ordem humana autônoma em que o indivíduo se torna a medida de todas as coisas. Ao colocar o universal em cada indivíduo como um todo, esse pensamento desconstrói e exclui, por essência, a ideia de hierarquização. O segundo discurso, (...) tende a atrelar o indivíduo a um grupo cultural, racial, étnico. Não chega a rejeitar a ideia do indivíduo em seu sentido universal, mas considera que existe uma distância entre a pessoa humana concreta e o indivíduo universal em razão de preconceitos, dos racismos que podem depreciar grupos, resultando dessa forma uma diferenciação das pessoas segundo uma diferenciação hierárquica”.

Dito de outro modo, as políticas de caráter universal são executadas através de tratamento homogêneo a toda a população, contribuindo para a promoção de todos

os grupos. Entretanto, constada a persistência das desigualdades étnico-raciais, resta, portanto, o recurso às políticas de ação afirmativa ou de discriminação positiva, que afetam diretamente as desigualdades entre grupos em busca da igualdade como princípio universal.

A afirmação de que a adoção de políticas focais representaria “o repúdio ao princípio universalista e individualista do mérito que orienta a vida pública brasileira e tem sido a principal arma contra o particularismo” (Silvério apud Guimarães, 2002) ⁶⁸, coloca-se como um dos argumentos utilizados pelos opositores à adoção de ações afirmativas, argumentação esta destruída pelas pesquisas sobre desempenho escolar de cotistas que comprovam desempenho superior ou equiparável ao dos não cotistas.

No caso do debate sobre as cotas⁶⁹ nas universidades públicas esta argumentação, apresentada por inúmeros círculos e na própria imprensa, reforça a concepção do *mérito* em relação à mobilidade social e da *igualdade processual*, difundida desde os tempos da Revolução Francesa, sem, no entanto, ressignificar a questão do mérito, atribuindo-lhe valor absoluto.

Entre os pesquisadores do campo dos estudos raciais, destacam-se outros autores cujas publicações não serão apreciadas em particular no presente texto por motivo da sua brevidade. Entre tais autores cita-se: Kabengele Munanga, Antônio Sergio Alfredo Guimarães, José Jorge de Carvalho, Sueli Carneiro, Ahyas Siss e Joaquim Barbosa Gomes do qual se apresenta neste texto a classificação de políticas de ação afirmativa e o conceito apresentado pelo autor. Todos estes autores e outros não citados têm em comum, a ideia de que ***as políticas de ação afirmativa têm o propósito de reparar injustiças cometidas pela sociedade, contra determinados grupos colocados em situação de inferioridade.***

Sobre o conceito de políticas de ação afirmativa, para enriquecimento dos leitores, apresenta-se a seguir as ideias de alguns autores:

Ronald Walters (SISS, Ahyas)³ assim se expressa:

“A ação afirmativa é um conceito que indica que a fim de compensar os negros, outras minorias e as mulheres pela discriminação sofrida no passado, devem ser distribuídos recursos

68 SILVERIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. Cad. Pesquisa. [online]. 2002, n.117, pp. 219-246. ISSN 0100-1574. doi: 10.1590/S0100-15742002000300012.

3³ SISS, Ahyas. Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas. Rio de Janeiro: Quartet, Niterói: Penesb, 2003.

**Compartilha-se neste texto da definição apresentada por Santos (2003:89): “Cota fixa é outra técnica de implementação das ações afirmativas, onde se reserva, num processo de competição por bens sociais, uma porcentagem das vagas para um determinado grupo social competir somente com membros deste grupo de pertença. Portanto, num processo seletivo, um determinado número de vagas fuça garantido antecipadamente para os membros de um determinado grupo social que foi contemplado por esse tipo de ação afirmativa”.

sociais, como empregos, educação, moradias etc., de forma tal a promover, o objetivo social final da igualdade” (1997: ?).

Segundo Cashmore (2000:31) ⁴ ação afirmativa é uma política pública que:

“(…) é voltada para reverter às tendências históricas que conferiram às **minorias** e às mulheres uma posição de desvantagem, particularmente nas áreas de educação e emprego. Ela visa ir além da tentativa de garantir igualdade de oportunidades individuais ao tornar crime à discriminação, e tem como principais beneficiários, os membros de grupos que enfrentaram preconceitos”

Joaquim Barbosa Gomes (2001)⁵, define políticas da ação afirmativa como:

“(…) um conjunto de políticas públicas e privadas de caráter compulsório, facultativo ou voluntário, concebidas com vistas ao combate à discriminação racial, de gênero e de origem nacional, bem como para corrigir ou mitigar os efeitos presentes da discriminação praticada no passado, tendo por objetivo a concretização do ideal de efetiva igualdade de acesso a bens fundamentais como a educação e o emprego.” (2003:27)

O autor situa a questão da ação afirmativa como pertinente à teoria da justiça, tomando como postulado filosófico as teses da justiça compensatória e da justiça distributiva.

A **justiça compensatória** consiste na correção de efeitos negativos de ações passadas. Isto deve ocorrer principalmente quando grupos foram subjugados por meio de políticas estabelecidas ao longo do tempo cujos efeitos tendem a se tornarem permanentes e por isto naturalizados. As novas gerações carregam no presente os efeitos das injustiças praticadas aos seus ascendentes. A justiça compensatória recupera o equilíbrio entre as partes, o qual foi perdido por meio de uma transação entre violador e violado.

Este tipo de justiça implica na comprovação objetiva do dano situado no tempo, que deve ser de fácil mensuração, levando-se em consideração, a posição ocupada pelas partes antes da violação. Sua recuperação se dará por meio da devolução ao violado dos ganhos obtidos indevidamente pelo violador.

⁴CASHMORE, Ellis, BANTON, Michel (et al.). Dicionário de relações étnicas e raciais S. Paulo: Summus, 2000.

⁵GOMES, Joaquim Barbosa. Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade. Rio de Janeiro- São Paulo: Renovar, 2001.

Como exemplo deste tipo de ação pode-se citar o período da década de 90 do século XX, no Brasil, quando um grupo de militantes em São Paulo, reivindicava do governo brasileiro, a indenização dos danos causados pela escravidão à população negra, caracterizando a sua reivindicação como justiça compensatória.

É correto afirmar que a condição da população negra brasileira nos setores sociais hoje pode ser considerada como herança de práticas violadoras no passado, com mecanismos atuais que garantem a permanência da situação de desvantagem herdada dos familiares que precederam a população considerada. Entretanto, de acordo com o autor citado, a justiça compensatória é viável do ponto de vista filosófico, mas tem problemas do ponto de vista jurídico, porque somente quem sofre o dano tem legitimidade para reivindicar a respectiva compensação a quem praticou o ato ilícito, o que enfraquece a argumentação deste tipo de justiça e suas possibilidades de êxito, tornando a justiça distributiva, mais convincente.

A **justiça distributiva** consiste em promover a redistribuição equiparável dos ônus, direitos, vantagens, riqueza e outros importantes bens e benefícios entre os membros da sociedade, a partir da situação constatada no presente. Há entretanto, teóricos que afirmam a presença do caráter compensatório em qualquer tipo de ação afirmativa, porque mesmo considerando a situação presente, esta resulta não somente de fatores contemporâneos, mas tem origem em violações praticadas no passado aos ascendentes das vítimas da discriminação observada no presente, ou a grupos assemelhados.

Em oposição à argumentação de teóricos contrários à adoção de ações afirmativas com base no critério racial que afirmam ser esta uma medida importada do contexto dos EUA a partir dos anos de 1960 do século passado, historicamente, tais políticas no Brasil, já eram concretizadas na primeira metade do século XX como dispositivo jurídico.

Nesta época, a população brasileira sofria os efeitos do privilégio dado aos imigrantes brancos no final do século XIX verificado pelos subsídios à imigração branca, com base no racismo da intelectualidade brasileira, com o propósito de fazer desaparecer as populações indígena e negra, por meio da miscigenação. Este conjunto de medidas atendiam a ideia do ideal de branqueamento que perpassava a sociedade brasileira nestes tempos com permanência até os nossos dias. Paralelamente, privilegia-se a mão de obra europeia branca, relegando a mão de obra nacional.

Em decorrência do exposto, em 1930, o então presidente da república Getúlio Vargas, criou, entre outras medidas, o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e após um ano nacionaliza o trabalho por meio da Lei que determinava que o quadro de trabalhadores da indústria e do comércio deveria ter no mínimo dois terços de brasileiros. Ainda no governo do mesmo presidente, a partir da denúncia feita pela Frente Negra

Brasileira (1931), registra-se a ausência de negros nos quadros da guarda civil de São Paulo. Após a pressão política destes militantes, Vargas determina o recrutamento imediato de 200 negros para compor a guarda, sendo que a partir daí, cerca de 500 negros ingressaram no referido quadro, chegando um deles ao posto de coronel.

Na última década do século XX, comprovada a grave condição da população negra brasileira em todos os setores sociais, consolida-se a discussão sobre a ineficácia das políticas de caráter universal como estratégia para equiparar a situação de negros e não negros na oportunidade de acesso aos variados setores do mercado de trabalho e às instituições educacionais. As informações obtidas municiam a elaboração de propostas de discriminação positiva (políticas focais), com ênfase na justiça distributiva.

SAIBA MAIS

CARVALHO, José Jorge de. Exclusão racial na universidade brasileira: um caso de ação negativa. In: QUEIROZ, Delcele (Org.). *O negro na universidade*. Salvador: Novos Toques, 2002. p. 79-99.

MOEHLECKE, Sabrina. Ação afirmativa no ensino superior: entre a excelência e a justiça racial. *Educ. Soc.* [online]. 2004, vol.25, n.88, pp. 757-776. ISSN 0101-7330. doi: 10.1590/S0101-73302004000300006.

SANTOS, Sales Augusto. Ação afirmativa e mérito individual. In: OLIVEIRA, Iolanda; GONÇALVES, Petronilha (Org.). *Identidade negra: pesquisas sobre o negro e a educação no Brasil*. Rio de Janeiro: Anped, 2003. p. 17-36.

_____; CAVALLEIRO, Eliane; BARBOSA, Maria Inês da Silva e RIBEIRO, Matilde. Ações afirmativas: polêmicas e possibilidades sobre igualdade racial e o papel do estado In *Rev. Estudos Feministas*. vol.16 nº3 Florianópolis Sept./Dec. DOSSIÊ 120 ANOS DA ABOLIÇÃO, 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000300012&lang=pt

SILVERIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate ao racismo institucional no Brasil. *Cad. Pesquisa*. [online]. 2002, n.117, pp. 219-246. ISSN 0100-1574. doi: 10.1590/S0100-15742002000300012.

SISS,Ahyas. Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas. Rio de Janeiro: Quartet, Niterói:Penesb, 2003.

Tarefa 5 –

5.1 Conceitue ação afirmativa

5.2 – Discuta a relação entre políticas de caráter universal e ação afirmativa

Medidas governamentais contemporâneas.

Nas últimas duas décadas a produção acadêmica de intelectuais negros e não negros apontou a perenidade das “diferenciações raciais na alocação de posições na estrutura social” (Hasenbalg e Valle Silva, 1988: 9) com alto grau de persistência intergeracional e os entraves à mobilidade social da população negra.

A produção de dados associada à pressão dos Movimentos Negros favorece a discussão sobre as iniciativas necessárias ao enfrentamento das desigualdades étnico-raciais e adquirem maior visibilidade na esfera pública.

Em 1996, após a realização, pelo governo Federal, do Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos, promovido pelo Ministério da Justiça e pelo Departamento de Direitos Humanos da Secretaria de Direitos da Cidadania, criou-se o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI).

Compuseram o GTI, representantes do governo e do movimento negro, subdivididos em 16 áreas temáticas: 1 - Informação: quesito cor; 2 – Trabalho e Emprego; 3 – comunicação; 4 – Educação; 5 – Relações Internacionais; 6 – Terra – remanescentes de quilombos; 7 – Políticas de Ação Afirmativa; 8 – Mulher Negra; 9 – Racismo e violência; 10 – Saúde; 11 – Religião; 12 – Cultura Negra; 13 – Esportes; 14 – Legislação; 15 – Estudos e Pesquisas; 16 – Assuntos Estratégicos, cujos objetivos eram discutir, elaborar e implementar projetos para a promoção da população negra.

A participação brasileira na “Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata”, realizada em Durban (2001), na qual os signatários, entre eles o Brasil, assumem compromisso com a implantação das Ações Afirmativas, torna-se uma marco na formulação de políticas voltadas para a promoção dos direitos da população negra e da igualdade racial, influenciando a agenda governamental⁷⁰.

Neste processo, destacam-se o diálogo mantido entre o Estado e a sociedade civil, em especial, os movimentos negros e o campo conflitivo em que se inscreve a luta por políticas de caráter afirmativo.

Com a posse do novo Presidente da República (2003), foi criada a Secretaria Especial para Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) com status de Ministério e a Secretaria Especial de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade (Secad atual SECADI) ligada ao Ministério de Educação, o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR), a instituição do Fórum Intergovernamental de Promoção da Igualdade Racial

70 Para um balanço da ação governamental no período de 1995 a 2002 consultar Beghin e Jaccoud, 2002. Para os anos posteriores Heringer (2009).

(FIPPIR), criação dos programas Brasil Quilombola, Diversidade na Universidade, a promulgação da lei nº 10.639/03.

No campo do reconhecimento da contribuição cultural afrobrasileira destacam-se o registro como Patrimônio Imaterial Brasileiro de manifestações culturais tais como o Jongo no Sudeste, o Tambor de Crioula, o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, Ofício das Baianas de Acarajé, Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo, entre outros⁷¹.

SAIBA MAIS

Theodoro, Mário (org.) *As políticas públicas e a desigualdade racial no Brasil 120 anos após a abolição*. Brasília: IPEA, 1ª edição, 2008.

Disponível para download em: http://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=5605

Políticas de reparação voltadas para a educação dos negros

A educação e o espaço escolar, a partir deste período, assumem centralidade nos pronunciamentos governamentais com especial ênfase na defesa do direito à educação que considere a diversidade étnico-racial, sobretudo pela mobilização e atuação dos movimentos negros ao longo de décadas anteriores.

“Muitos estudos confirmam que a questão racial é tratada, na escola, de maneira displicente, com a propagação de aspectos legitimadores do *status quo*, o que inibe a formação de uma identidade negra. O cotidiano escolar apresenta-se, desse modo, marcado por práticas discriminatórias que se refletem nas expectativas negativas sobre as possibilidades intelectuais dos/as negros/as, o que tem enorme impacto no rendimento dos estudantes afro descendentes (Relatório de Gestão da SECAD, 2004)

Observa-se que as políticas de Ação Afirmativa para negros no Brasil no campo educacional situam-se em dois eixos de orientação interrelacionados (desenvolver) os quais dão origem a diferentes projetos e iniciativas.

No primeiro eixo tem-se um conjunto de projetos voltados para a formação continuada de profissionais da educação para uma atuação satisfatória com a população

71 Consultar: <http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=10852&retorno=paginalphan> e sobre Jongo: <http://www.pontaojongo.uff.br/>.

negra, eliminando os espaços de estrangulamento deste segmento da população no sistema educacional.

As propostas reunidas neste eixo são decorrentes de exigência legal determinada pela Lei Federal 10.639/03⁷², que determina a inclusão dos conhecimentos sobre a História e cultura afro-brasileira nos currículos da escola básica (Ensino Fundamental e Médio). A Lei 11.645/2008, não altera a Lei 10.639/03 e sim acrescenta a expressão “e Indígena” no Artigo 26 A, da LDB, o qual possui atualmente a seguinte redação:

“Artigo 26 A: Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

Tal obrigatoriedade tem implicações na formação inicial e continuada dos profissionais da educação os quais deverão garantir, em sua atuação, o cumprimento da Lei.

O peso da determinação legal, no que se refere à História e Cultura Afro-Brasileira, provocou no interior das escolas de ensino fundamental e médio, uma mobilização em busca das condições necessárias para a sua efetivação acompanhada, sobretudo, de ansiedade pela constatação do despreparo para que esta atuação se dê modo satisfatório.

Em 2004, elaboram-se as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino da História e da Cultura Afro-brasileira e Africana”.⁷³

O documento enfatiza a realização de projetos de diferentes naturezas, no decorrer do ano letivo, com vistas à divulgação e estudo da participação dos africanos e de seus descendentes em episódios da história do Brasil, na construção econômica, social e cultural da nação, destacando-se a atuação de indivíduos negros em diferentes áreas do conhecimento, de atuação profissional, de criação tecnológica e artística, e de luta social⁷⁴.

“(…) Trata, ele, de política curricular, fundada em dimensões históricas, sociais, antropológicas oriundas da realidade brasileira, e busca combater o racismo e as discriminações que atingem particularmente aos negros. Nesta perspectiva, propõe à divul-

72 Esta lei altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, de 1996, cujo artigo 26A, incorpora a obrigatoriedade mencionada.

73 (Resolução do Conselho Nacional de Educação, CP, 1/2004). Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/040/40pc_diretriz.htm

74 Tais como Zumbi, Luiza Nahim, Alejjadinho, Padre Maurício, Luiz Gama, Cruz e Souza, João Cândido, André Rebouças, Teodoro Sampaio, José Correia Leite, Solano Trindade, Antonieta de Barros, Edison Carneiro, Lélia Gonzáles, Beatriz Nascimento, Milton Santos, Guerreiro Ramos, Clóvis Moura, Abdias do Nascimento, Henrique Antunes Cunha, Tereza Santos, Emmanuel Araújo, Cuti, Alzira Rufino, Inaicyrá Falcão dos Santos, entre outros (Brasil, Conselho Nacional de Educação, 2004: 12).

gação e produção de conhecimentos, a formação de atitudes, posturas e valores que eduquem cidadãos orgulhosos de seu pertencimento étnico-racial - descendentes de africanos, povos indígenas, descendentes de europeus, de asiáticos – para interagirem na construção de uma nação democrática, em que todos, igualmente, tenham seus direitos garantidos e sua identidade valorizada (...) orientados por professores qualificados para o ensino das diferentes áreas de conhecimentos; com formação para lidar com as tensas relações produzidas pelo racismo e discriminações, sensíveis e capazes de conduzir a reeducação das relações entre diferentes grupos étnico-raciais, ou seja, entre descendentes de africanos, de europeus, de asiáticos, e povos indígenas. Estas condições materiais das escolas e de formação de professores são indispensáveis para uma educação de qualidade, para todos, assim como o é o reconhecimento e valorização da história, cultura e identidade dos descendentes de africanos.” (Resolução do Conselho Nacional de Educação, CP, 1/2004).

Iniciativas que incidem sobre a elaboração de materiais didáticos de apoio às alterações curriculares na escola básica⁷⁵ e sobre a educação continuada de profissionais da educação para a utilização dos materiais elaborados e distribuídos para a rede pública de ensino, sobre a seleção de projetos oriundos dos Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs), incorporados pela estrutura das universidades públicas, denominada UNIAFRO (Secadi) compõem este conjunto de medidas que possuem o propósito de promover a formação de profissionais do magistério.

O mesmo órgão (Secadi), em articulação com a Universidade Aberta do Brasil (UAB), com a participação da CAPES, também por meio de edital específico, promove o presente curso nas universidades cujos NEABs tiveram seus projetos aprovados.

SAIBA MAIS

GOMES, Joaquim Barbosa. *Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

PAIVA, Ângela Randolpho (org.) *Ação afirmativa em questão: Brasil, Estados Unidos, África do Sul e França*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

⁷⁵ Como exemplo tem-se o projeto “A Cor da Cultura”. Disponível em <http://www.acordacultura.org.br/>

Outras medidas privilegiam a criação de programas de bolsas e incentivos à realização de pesquisas no campo dos estudos étnico-raciais, a saber: Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford realizado pela Fundação Carlos Chagas/Fundação Ford e o Concurso Negro e Educação (realização de 4 edições sob a responsabilidade da ANPED e da Ação Educativa). Ambos, atualmente extintos, contribuíram significativamente para a realização de pesquisas sobre o negro e para a inclusão de tais investigações em Programas de Pós-Graduação.

Política de Ação Afirmativa para Ingresso de Negros na Universidade

O segundo, conjunto de projetos incide sobre o ingresso de negros no Ensino Superior e mais timidamente na permanência deste grupo na Universidade. São concretizados, principalmente, pela iniciativa das universidades públicas estaduais e federais.

Tais políticas foram inauguradas no segundo semestre de 2002 quando da aprovação pelo governo do Estado do Rio de Janeiro, da legislação que determinou cotas para os grupos marginalizados, para ingresso nas instituições de ensino superior administradas pelo Estado. Entre tais grupos, foram incluídos os pretos e pardos⁷⁶.

No mesmo período, a Universidade Estadual da Bahia (UNEB) aprovou legislação análoga à da UERJ.

As duas universidades inauguraram na população o impacto das políticas de ação afirmativa para ingresso de negros e de outras minorias na universidade, as quais foram seguidas de um significativo número de universidades estaduais e federais que em sua grande maioria inclui os negros entre as denominadas minorias contempladas pelas políticas de ação afirmativa sob a modalidade de cotas.

O ano de 2012 é caracterizado por avanços no âmbito da sociedade brasileira tratando-se das políticas de ação afirmativa para o ensino superior, com a aprovação por unanimidade da constitucionalidade das cotas raciais, pelo STF em resposta ao questionamento do DEM. A aprovação do Supremo independe da origem escolar do candidato se pública ou particular. Posteriormente, a Lei 12.711, determina a política de cotas raciais para as universidades federais, mas comete o equívoco de atrelar tal reparação à certificação do ensino médio cursado integralmente na escola pública, impedindo que os negros oriundos da escola particular, que têm também suas trajetórias de vida atropeladas pela discriminação racial, tenham acesso à reparação da violação sofrida por motivo de ser negro.

76 MACHADO, Elielma A. Desigualdades raciais e ensino superior: Um estudo sobre a introdução das leis de reservas de vagas para egressos de escolas públicas e cotas para negros, pardos e carentes da UERJ, 2004 (Tese de Doutorado) Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil. (Doutorado em Sociologia e Antropologia).

Tarefa 6

Acesse a Lei 12.711/2012 e faça um confronto com a decisão do STF sobre cotas raciais.

Teorias pedagógicas e de currículo e suas implicações na prática docente

Teorias pedagógicas

Neste texto, trata-se da evolução das teorias pedagógicas, precedidas de algumas considerações sobre o significado da pedagogia, de seu objeto e de suas relações com o currículo.

A Pedagogia é uma área de conhecimentos multirreferenciais que incorporam aspectos filosóficos e científicos sobre a educação, abrangendo também as práticas educativas e os saberes produzidos a partir da ação pedagógica. Seu objeto é, portanto o fenômeno educativo, a partir do qual são produzidos saberes os quais devem contribuir para reorientar as políticas e práticas educativas.

Ao longo dos séculos, foram desenvolvidas teorias em torno do fenômeno educativo, sendo destacadas as teorias pedagógicas denominadas: pedagogias tradicionais, pedagogia da escola nova e pedagogia progressista. Em sua obra, datada de 1974, intitulada “Pedagogia Progressista”, Georges Snyders¹ faz considerações sobre os três tipos de pedagogia mencionados, classificação que é privilegiada neste texto.

As teorias pedagógicas, tendo como objeto de estudos o fenômeno educativo de modo abrangente, data do período anterior à era cristã. E se livro *História das ideias pedagógicas*, Moacir Gadotti² apresenta no primeiro capítulo as ideias pedagógicas de Lao-Tsé sobre “O poder da não violência” e “Dominar sem violência”, autor que viveu por volta do século VI antes de Cristo. Por outro lado, o currículo como campo profissional surge somente na segunda década do século XX nos Estados Unidos e é disseminado na Europa como campo de conhecimento especializado.

Enquanto as teorias pedagógicas tratam da educação de modo abrangente, as teorias de currículo se restringem a responder questões tais como: o que é ensinar? Qual o conhecimento que deve ser ensinado? Porque um determinado conhecimento e não outro? Sendo específicas da área de currículo, as teorias pedagógicas embora mais abrangentes, tratam também de tais questões e, portanto, incorporam aspectos específicos de currículo, ainda que se utilize esta palavra que conforme esclarecimento anterior, só aparece na segunda década do século XX.

¹- SNYDERS, Georges. Pedagogia progressista. Coimbra: Almedina, 1974.

²- GADOTTI, Moacir. História das ideias pedagógicas. São Paulo: Ática, 2006

Segundo Tomaz Tadeu da Silva, a pergunta “O que ensinar?” está atrelada a outra pergunta: O que os estudantes devem ser? Isto é, qual o perfil do estudante que se pretende formar? Que modificações de comportamento a educação a ser ministrada deve provocar nos alunos? Qual o tipo de sujeito que se pretende formar, para atuar na sociedade que temos?

Pretende-se nesta fase do curso, que os profissionais cursistas respondam a tais questões o que é determinado pela Lei 10.639/03 e respectivas diretrizes curriculares.

Seria desejável discutir neste texto, as teorias pedagógicas estabelecendo a relação das mesmas com as teorias de currículo. Entretanto, por motivo da natureza do curso restringe-se a apresentar aspectos essenciais das teorias pedagógicas privilegiadas neste trabalho, as quais contribuem para situar o profissional quanto à teoria que dá respaldo a uma educação para as relações raciais.

A teoria pedagógica tradicional predomina até o final do século XIX, quando as ideias escola novistas passam a ser discutidas em vários países do mundo, sendo disseminadas no Brasil nos anos vinte do século XX. Posteriormente, surge o pensamento pedagógico progressista.

Partindo da classificação de Georges Snyders, recorre-se a produção de Maria Aparecida Ignácio da Silva³ utilizando subcategorias para análise de cada uma das três teorias aqui apresentadas. As subcategorias utilizadas são as seguintes: aspectos gerais, aluno, professor, escola e sociedade.

Quanto à teoria pedagógica tradicional destacam-se:

- Aspectos gerais: comprometimento com a permanência do status quo desvinculação completa da relação entre a educação e a vida dos estudantes, valorização do ensino humanístico e da cultura geral, ênfase nas “obras primas da literatura e da arte, raciocínios e demonstrações plenamente elaborados, aquisições científicas adquiridas pelos métodos mais seguros (Snyders, 1974,p.16)⁴. A educação é baseada em modelos que devem servir de guia para os educandos.
- Alunos: posição secundária, principalmente a criança que é considerada um ser imaturo, incompleto, uma tabula rasa que deve memorizar de maneira passiva os conhecimentos ensinados. Privilegia-se o adulto que é considerado um ser acabado, completo.
- Professor: a educação é centrada no educador, no intelecto, no conhecimento considerado neutro. O professor faz a mediação entre os modelos e os alunos,

³-SILVA, Maria Aparecida Ignácio da. Valores em educação. Petrópolis: Vozes, 1986

⁴-SNYDERS, opus.cit.p.113

o que implica na responsabilidade de selecionar e organizar os conteúdos e propor procedimentos, operações e exercícios, isto é, propor atividades, devendo garantir aos alunos o contato com as grandes obras e com os personagens da literatura.

- escola: espaço destinado à preservação e transmissão da cultura, de acesso às grandes produções da humanidade isto é aos modelos. Sua função é ensinar, mas é um ensino desvinculado do mundo, da vida presente, dos contextos e problemas sociais. Segundo Château, “A escola prepara para a vida, voltando às costas à vida”.
- sociedade: quanto à sociedade, segundo Maria Aparecida Ignácio Silva, (1986,p.87), coexistem dois movimentos contraditórios neste tipo de educação: a preservação da herança cultural, tendo a sociedade como fonte dos conteúdos, valores e finalidades ao mesmo tempo em que é uma escola que não se abre para o mundo exterior, mantendo certa reserva em relação ao que está fora dela, isto é, a sociedade, o mundo contemporâneo, a família. Há neste caso, uma ruptura da relação da escola com o meio exterior.
- Escola Nova, aspectos gerais: tratando-se da pedagogia oriunda do movimento da escola nova destacam-se as suas origens e constituição. Escola Nova é uma expressão que pode significar um movimento de ideias renovadoras, que se evidencia mais fortemente no final do século XIX e início do século XX, mas cujas raízes já são encontradas no século XVII nas obras de João Amós Comênio que propôs um ensino diferente do que era ministrado na escola tradicional, podendo significar também, uma escola diferente da que existia anteriormente.

Tal movimento surge em decorrência de vários fatores que se deram nas últimas décadas do século XIX, vinculados principalmente ao processo de industrialização e às novas descobertas da Psicologia como ciência independente e da biologia. O processo de industrialização exigiu a expansão dos sistemas educacionais para atender às novas exigências do mercado de trabalho e os novos conhecimentos científicos comprovaram que a criança não era um adulto em miniatura, mas um ser com características próprias e como tal deveria ser educada.

Entre outros autores, Rousseau deu grandes contribuições para romper com a educação tradicional, propondo no século XVIII uma educação baseada nas necessidades e interesses das crianças, como determinantes da organização do estudo e do desenvolvimento dos estudantes.

A proposta pedagógica escola novista, é uma pedagogia da existência, voltada para os interesses e necessidades da criança, ao contrário da pedagogia da essência que ca-

racteriza a pedagogia tradicional, desvinculada da dinâmica da vida dos sujeitos em processo de educação.

Nesta pedagogia, desaparecem os modelos privilegiados pela educação tradicional dando lugar aos interesses e necessidades dos estudantes.

Entre os escola novistas no exterior cita-se John Dewey nos Estados Unidos, Ovídio Decroly na Bélgica, Maria Montessori na Itália entre outros. No Brasil os principais escola novistas foram Fernando de Azevedo, Anísio Teixeira, Lourenço Filho e Paschoal Lemme.

- aluno: o aluno passa a ser o centro da educação porque comprova-se que a criança e o jovem têm características próprias que devem ser respeitadas e desenvolvidas. A passividade a que eram submetidos na escola tradicional, é substituída pela atividade, com ênfase nos interesses, curiosidade, necessidades e a sensibilidade dos educandos que passam a ser sujeitos da educação e não objeto. O educando passa a ser o ponto de partida para a atividade escolar. Surgem então os métodos ativos.
- o professor: tornando-se o aluno, sujeito do próprio desenvolvimento, o professor deixa de ser o mediador entre o conhecimento e a criança. Ao professor compete averiguar com seriedade e com o devido respeito, os interesses, expectativas e necessidades da criança e suas motivações e estreitar a relação entre o mundo infantil

A escola, procurando compreender a sua ação. Snyders, esclarece que segundo os Escola novistas Clapare de e Montessori, o professor atua sobre o meio com o propósito de prepará-lo para que a criança desenvolva as suas atividades, mas não atua sobre a criança.

- a escola: escola ativa é a denominação dada à instituição a partir da necessidade ou do interesse, considerando que é a necessidade que leva à realização da atividade. Toma a criança como centro dos programas e dos métodos. A escola deve ser um ambiente cuidadosamente preparado para que mobilize a atividade da criança. O professor torna-se organizador do ambiente e a criança o sujeito que conduz a aprendizagem. A educação é baseada no que é vivido pela criança, nos valores vividos pela mesma em seu cotidiano.
- sociedade: o pressuposto deste tipo de pedagogia é de se desenvolver em uma sociedade democrática para que este tipo de sociedade se projete na escola e como consequência, a criança desenvolve os valores de uma sociedade democrática. Neste sentido, ganham importância a vivência grupal e os trabalhos de grupo.

Dewey, um escola novista foi um dos seus representantes que mais enfatizou a relação escola e sociedade, escola e vida.

Resta analisar, alguns aspectos da pedagogia denominada por Snyders de progressista. Seus pressupostos gerais decorrem das críticas realizadas pelo mesmo autor sobre os dois tipos de pedagogia analisados anteriormente. Uma das críticas feitas pelo autor à pedagogia tradicional se faz sobre o recurso aos modelos, mas modelos desvinculados da existência real das crianças, sendo modelos sem vida. Quanto à escola nova, Snyders enfatiza como aspecto positivo a alegria do presente, a participação, a iniciativa, a atividade, o dinamismo do aluno na aprendizagem. Entretanto, o mesmo autor critica a ausência de modelos neste novo tipo de escola, o que leva a um espontaneísmo que é prejudicial ao desenvolvimento do aluno, pela falta de referenciais adultos.

Partindo de tais críticas Snyders propõe uma terceira alternativa pedagógica que concilia aspectos das duas outras. A pedagogia progressista busca recuperar os modelos da educação tradicional com a alegria do presente da escola nova, propondo uma educação a partir de modelos com vida, modelos que sejam relevantes para as crianças em seu cotidiano, modelos que tenham um significado social para os estudantes no mundo contemporâneo.

Passa-se a analisar a visão do aluno, do professor, da escola e da sociedade nesta terceira alternativa pedagógica:

- o aluno é visto como um ser social, histórico e político no presente, situação esta que é fonte de valores, lugar este que possibilita a realização histórico, social e política do homem. O educando é portanto um ser ativo, dinâmico, co-participante da própria educação, situada no presente, a qual incorpora conteúdos significativos e atualizados, os quais devem ser constantemente reavaliados para ajudar aos alunos a responderem adequadamente às questões que a vida lhe apresenta, resolvendo-as com sucesso.
- recupera-se a autoridade do professor por meio de uma proposta pedagógica que tem como critério para a seleção de conteúdos escolares a sua relevância social para os estudantes, o seu significado social com vistas à transformação da sociedade. Relega-se tanto os saberes artificiais e herméticos da escola tradicional, quanto os saberes puramente espontâneos propostos pela escola nova. Esta posição exige, para ter sucesso, a intervenção de um profissional competente e crítico, com a participação ativa do aluno
- a função da escola é a disseminação de conteúdos vinculados à vida dos estudantes, que expliquem a realidade vivida, tendo estreita vinculação com a realidade social. A escola progressista, coloca-se a serviço da promoção dos grupos socialmente excluídos. Tal escola concilia a participação ativa e pessoal

do aluno com a necessária intervenção do professor, que tem o propósito de orientar os estudantes.

- quanto à relação educação e sociedade, a pedagogia progressista posiciona-se como uma questão já resolvida, inquestionável. Sustenta-se que toda pedagogia baseia-se em uma filosofia de vida e em uma concepção de homem e de sociedade. Este tipo de educação, prioriza o social e o coletivo. O ponto de partida e o ponto de chegada desta pedagogia são as práticas sociais comuns a educandos e educadores
- Considera-se, portanto, neste trabalho, o potencial da **Pedagogia Progressista** que não se restringe a analisar as relações de poder apenas entre os segmentos sociais diferenciados por suas condições econômicas e sociais, ampliando a percepção das relações de poder entre todos os grupos humanos, podendo-se particularizar o seu potencial para tratar da questão negra em educação.

A concepção de Escola Progressista não abandona totalmente as duas anteriores, mas apropria-se de seus aspectos positivos e os atualiza. Retomam-se os modelos, mas aqueles que se relacionam como o mundo do estudante.

Assim, faz sentido tomar a trajetória de vida de intelectuais negros como patrimônio cultural imaterial a ser utilizado pela educação, no sentido de encorajar a criança negra com trajetória semelhante, a ter um nível de aspiração elevado, ao mesmo tempo em que tais modelos vão inspirar na criança branca, o respeito que é devido à criança negra.

Assim também, outros modelos significativos contidos na literatura, nas artes, na história e em outras ciências, são positivos no trabalho educativo a ser realizado, tendo em vista a recuperação da dignidade da população negra. Bem como, os inúmeros cidadãos anônimos (mestres jongueiros, griôs). Há neste caso a conciliação de aspectos da escola tradicional e da nova: os modelos e a alegria do presente em uma terceira concepção da educação que visa educar para a construção de um novo mundo, para o que as duas anteriores não atentavam, sendo este um dos propósitos da formação dos profissionais da educação na atualidade o qual pela legislação atual deverá incorporar aspectos relativos à população negra na sua atividade profissional.

Por outro lado, a Pedagogia Progressista apresenta como pressupostos os elementos necessários a uma atuação comprometida com a transformação da sociedade e, portanto, com a eliminação de qualquer tipo de discriminação.

Snyders (idem) a denomina como pedagogia de esquerda e afirma:

“uma pedagogia de esquerda é fundamentalmente uma pedagogia que enuncia ideias de esquerda, transmite conteúdos de esquerda suscita uma visão um método, atitudes de esquerda” (...) “o ponto decisivo é o conteúdo das ideias adquiridas: o racismo, a divisão da sociedade em classe, as condições e as perspectivas que põem fim à exploração” (Snyders, 1974, p.193).

Em uma concepção pedagógica de direita conforme a tradicional e a nova ou mesmo em uma concepção pedagógica de esquerda marxista ortodoxa, torna-se impossível formar profissionais comprometidos com a eliminação das relações raciais verticalizadas.

Tarefa 7 –

- 7.1 Responda e justifique sua resposta: qual a concepção pedagógica que possibilita o trabalho sobre a diversidade racial?
- 7.2 Recorra ao material A cor da cultura, assista ao vídeo “Heróis de todo o mundo” e classifique-o em uma das categorias pedagógicas apresentadas.
- 7.3 Observe seus alunos e identifique as suas principais práticas sociais.

Considerações sobre a formação dos profissionais do magistério

A formação de profissionais da educação é um fator decisivo em uma educação em que se pretende eliminar a discriminação racial. Tratando-se de profissionais em exercício, a formação continuada deverá ter caráter permanente e sistemático, com base em pressupostos que asseguram a atuação competente dos profissionais docentes. Incluem-se, portanto, neste item os pressupostos filosóficos apresentados por Antônio Joaquim Severino⁶, o qual apresenta três dimensões que deverão ser incorporadas às propostas curriculares para a formação dos profissionais aqui considerados, quer sejam iniciais ou continuadas. Tais dimensões são as seguintes: a dimensão dos conteúdos, a dimensão pedagógica e a dimensão das relações situacionais.

A dimensão dos conteúdos consiste no domínio dos conhecimentos da área privilegiada pelo futuro profissional, de maneira ampla e com o necessário aprofundamento para assegurar ao licenciando e ao licenciado a liberdade intelectual de tramitar no seu campo, a partir do domínio seguro dos conceitos básicos da sua área de trabalho. Neste sentido, por exemplo, um licenciado em Geografia deverá ter o domínio amplo e profundo das categorias da geografia e da dimensão racial que estas incorporam. Tal

⁶SEVERINO, Antônio Joaquim. A formação profissional do educador: pressupostos filosóficos e implicações curriculares. Revista ANDE. São Paulo, ano 10, n. 17, 1991

domínio vai permitir ao profissional, selecionar adequadamente os conteúdos a serem ministrados aos seus alunos, tendo como critério a sua relevância em face às práticas sociais dos estudantes, ao contexto em que vivem e a sua condição na sociedade.

Esta dimensão torna-se muito complexa na formação do profissional para atuar nas séries iniciais do ensino fundamental, o qual ministra aulas de todos os campos de conhecimentos, o que implica no domínio seguro de todas elas para além do conteúdo a ser ensinado. Esta é a situação dos cursos de pedagogia que oferecem a multi habilitação que não permitem ao licenciando a aquisição de conhecimentos das áreas com as quais irá trabalhar, permitindo-lhes apenas, uma visão limitada e superficial dos referidos campos de conhecimentos, impedindo-lhe de circular com liberdade e conseqüentemente de descobrir o potencial desses campos para incorporar os estudos raciais.

A segunda dimensão, estreitamente relacionada com a primeira, consiste na formação pedagógica que vai caracterizar o profissional, assegurando-lhe as condições necessárias para cumprir o seu papel social. É este aspecto do currículo dos cursos de formação de professores que criará condições para que o licenciando/licenciado, seleccione e manipule os conteúdos escolares com competência e determinação, dando a

estes, a forma didática que facilitará o seu domínio pelos usuários da educação, tendo como objetivo a promoção de todos os estudantes.

É nesta dimensão que o profissional deverá adquirir a habilidade de selecionar conteúdos a partir, pelo menos, dos seguintes critérios: relevância social e acadêmica, o contexto em que vivem os alunos, a diversidade fenotípica, cultural e socioeconômica e as expectativas da comunidade em relação ao papel social da educação escolar. É este aspecto da formação que vai desenvolver no profissional a capacidade de manipular os conteúdos escolares, fazendo a mediação entre estes e os seus estudantes, com a devida adequação.

É ainda nessa dimensão que orientada pela concepção progressista de educação, o profissional deve adquirir a capacidade de selecionar no acervo cultural disponível, os conhecimentos socialmente relevantes para promover os estudantes, devendo atentar para os saberes sobre a população negra em uma sociedade caracterizada pela diversidade racial, cultural e biológica cujos significados inventados socialmente, deram origem a preconceitos, estereótipos e discriminações.

A dimensão das relações situacionais considera as questões existenciais dos sujeitos envolvidos no processo educativo. Sugere-se que esta dimensão está estreitamente vinculada à teoria pedagógica progressista a qual pressupõe a relação da educação com a sociedade, com as práticas sociais dos sujeitos.

As três dimensões devidamente articuladas e desenvolvidas sem superposição irão garantir uma formação satisfatória do profissional da educação.

Tarefa 8

Comente as dimensões apresentadas, relacionando-as ao seu trabalho profissional

O espaço escolar e seus componentes

“A escola, enquanto instituição social responsável por assegurar o direito da educação a todo e qualquer cidadão, deverá se posicionar politicamente, como já vimos, contra toda e qualquer forma de discriminação. A luta pela superação do racismo e da discriminação racial é, pois, tarefa de todo e qualquer educador, independentemente do seu pertencimento étnico-racial, crença religiosa ou posição política. O racismo, segundo o Artigo 5º da Constituição Brasileira, é crime inafiançável e isso se aplica a todos os cidadãos e instituições, inclusive, à escola”.(Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana - Resolução do Conselho Nacional de Educação, CP, 1/2004).

Arroyo (2000), Brunner (2001), Gomes (2002), Sposito (2005), dentre outros estudiosos, sinalizam a importância do território escolar, reconhecendo-o como um espaço de aprendizagem e socialização não só de conteúdos e saberes escolares, mas também de valores, crenças e hábitos orientados para a vida democrática.

Neste mundo dos valores encontram-se também preconceitos raciais, de gênero, de idade e de classe. Em igual medida, a cultura escolar constitui-se como um dos elementos da construção das identidades sociais, do processo de humanização e da ampliação de experiências impactando de forma significativa o alargamento ou afunilamento das expectativas de sucesso social, a inserção no mundo do trabalho, as percepções de si e de seu grupo e as estratégias de participação dos indivíduos em diferentes escalas sociais.

Se tomada apenas a *dimensão natural*, sintetizada pelos direitos universais que asseguram a igualdade entre todos(as) a partir da condição humana, é consensual acreditar que a escola seja, em essência, o lugar onde todos(as) usufruam das mesmas oportunidades.

No entanto, nossas vivências como estudantes e como educadores(as) informam que a qualidade das relações nesse espaço pode ser geradora de graves desigualdades. Segundo Cavalleiro, *“ao se acharem igualitárias, livres do preconceito e da discriminação muitas escolas têm perpetuado desigualdades de tratamento e minado unidades igualitárias a todas as crianças”* (2001, p. 146-148).

Na educação brasileira, a ausência de reflexão sobre tais questões no planejamento e na prática escolar tem contribuído sobremaneira para o estabelecimento de relações interpessoais assimétricas e pouco respeitadas entre os(as) que integram o cotidiano da escola, numa dinâmica de naturalização das desigualdades e invisibilidade dos indivíduos.

Este silêncio nos embrutece, limita-nos a arriscar *“ser o que for e ser tudo”*; reprime o florescimento de mentes brilhantes, de talentos, em todos os grupos.

A introdução dos aspectos referentes às relações raciais no Brasil, nos currículos das escolas públicas e privadas, representa um avanço que pressupõe a compreensão ampliada do estudo de um universo simbólico que privilegia os aspectos escolares (os currículos oficiais e ocultos) e não escolares (as construções subjetivas).

Constitui-se, ainda, como um marco político e como estratégia no estabelecimento de uma nova abordagem das questões raciais, tendo como objetivo a construção de uma educação anti-racista e de respeito às diferenças.

Planejamento escolar e do ensino - currículo e didática

O projeto político pedagógico da escola (PPP)

O PPP é aqui considerado em duas dimensões que possuem estreita relação: a política, que é o seu compromisso com os interesses e necessidades dos usuários da educação a ser ministrada, e a pedagógica, porque prevê as ações educativas necessárias à formação pretendida e antecipada pela previsão dos resultados esperados através da determinação das finalidades e objetivos da educação.

O caráter democrático da elaboração de um PPP é largamente destacado pelos estudiosos do assunto, citados neste texto, devendo provocar a participação de todos, rompendo com a hierarquia provocada pela divisão do trabalho em uma sociedade capitalista.

Para a sua efetivação, é condição necessária a competência da escola, principalmente da administração, orientação e supervisão, no sentido de liderar a coletividade escolar para a realização, desenvolvimento e avaliação coletiva e democrática do Projeto.

A elaboração deste deverá ser precedida de uma avaliação das realizações da escola no ano anterior, identificando as atividades exitosas e os principais pontos de estrangulamento dos estudantes. Esta fase deverá ser realizada com o propósito de, fazer permanecer no plano seguinte, as atividades que tiveram êxito e para prever atividades

para a superação das deficiências constatadas. Em ambos os casos a classificação por cor/raça deverá ser incorporada para que a instituição tenha uma visão objetiva da situação dos alunos por grupos raciais, possibilitando uma ação fundamentada em uma realidade constatada.

Neste trabalho a articulação com as diferentes instâncias dos sistemas de ensino se faz necessária, não ob a forma de submissão, mas como busca de subsídios teóricos e financeiros para garantir a realização do planejado e interferir nas políticas das outras instâncias em termos não escolares.

Segundo a professora Ilma Passos Alencastro Veiga (Veiga,1995) os princípios orientadores do Projeto Político Pedagógico (PPP) são os seguintes:

“Igualdade de condições”-- devendo-se considerar não somente o ingresso do estudante, mas a sua permanência no sistema de ensino, com bom desempenho a partir de um trabalho profissional qualitativamente eficiente

“finalidade da escola, estrutura organizacional, currículo, tempo escolar, processo de decisão, relações de trabalho e avaliação”.

A qualidade do ensino, aspecto salientado no trecho anterior, é um dos princípios fundamentais do projeto em questão, porque é sua garantia que vai provocar o bom desempenho de todos, reduzindo os índices de evasão e repetência, devendo-se ter a pretensão de eliminá-los completamente.

Outro princípio orientador do projeto é a **gestão democrática** que implica o controle coletivo da educação por meio da observância do mesmo, em todas as fases do Projeto Político Pedagógico, a partir de uma posição que privilegie o controle da coisa pública pela sociedade civil.

A liberdade como princípio incorporado na Constituição Brasileira conduz a ideia de autonomia, que implica limites e possibilidades e é construído na interação social que tem em vista os interesses coletivos.

Outro princípio extremamente relevante na elaboração do Projeto Político Pedagógico é a valorização do magistério; sua competência para definir e realizar o seu papel social é algo indispensável para a execução da tarefa considerada.

Esse princípio, a valorização do magistério implica a criação e preservação de um espaço permanente de formação continuada em serviço, com liberação para uma formação em outras instituições. A instituição da carreira do magistério, por meio de estatutos que consideram a formação continuada em seus diferentes níveis para a promoção profissional, é algo determinado pela legislação, ainda não colocado em prática por várias instituições.

Segundo Libâneo (1994), deve existir uma articulação entre a ação docente, as práticas escolares e o contexto social. Esta posição suscita uma postura educativa para além da sua concepção tradicional, a qual, para incorporar a população negra, necessariamente terá que ultrapassar as concepções da educação tradicional e da escola nova.

Adotar uma concepção progressista, denominada por Georges Snyders(1974) de pedagogia de esquerda, privilegia, entre outras questões relevantes, o anti-racismo.

SAIBA MAIS

VEIGA, Ilma Passos A. *Projeto político pedagógico da escola*. Campinas/SP: Papyrus, 1995.

LIBÂNEO, José Carlos. *Didática*. São Paulo: Cortez, 1994

Ainda segundo Libâneo, (1994) o Plano da Escola deve obedecer a uma ordem, seqüência, objetividade, coerência e flexibilidade.

O autor sugere o seguinte roteiro:

1.1.1 Posicionamento sobre as finalidades da educação escolar na sociedade e na escola.

Neste item, é de suma importância a consulta aos documentos oficiais para uma apreciação do que é proposto na Constituição brasileira, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação, com destaque especial ao artigo 26A, que determina a inclusão dos estudos sobre a história e cultura afro-brasileira e indígenas nos currículos da escola básica. São importantes também a leitura e a discussão sobre as Diretrizes Curriculares sobre o tema, que contribuirão para a compreensão do assunto. Quanto a esse aspecto, os parâmetros curriculares como fontes de consulta são relevantes, a despeito de suas imitações.

1.1.2 Bases teórico-metodológicas da organização didática e administrativa

O autor destaca, nesta segunda recomendação, a necessidade de responder a questões relativas ao processo educativo e conseqüentemente de determinar as tarefas a serem empreendidas pela escola para que os resultados pretendidos sejam alcançados. Há nessa parte, também, a ênfase no significado do trabalho docente a partir das teorias sobre o ensino aprendizagem. Recomenda que, neste item, sejam estabelecidas as relações entre o ensino e o desenvolvimento intelectual dos alunos. A organização administrativa da escola é também no terceiro item as recomendações.

Considerando-se que as bases teórico-metodológicas do trabalho escolar para uma educação que privilegia os grupos negros e não negros dependem da concepção

pedagógica que o grupo decidir selecionar como fundamento do seu trabalho, parece-nos ser a pedagogia progressista, a concepção de educação que sem abandonar as citadas relações, as ultrapassam, considerando também as relações de poder entre outros grupos para além das desigualdades socioeconômicas.

1.1.3 Caracterização econômica, social, política e cultural do contexto escolar

Retomando o roteiro sugerido por Libâneo, lembra-se que a estes aspectos falta o destaque aos estudos sobre a composição racial da comunidade escolar, particularizando os alunos por grupos negro e não negro e seu respectivo desempenho. Tal enfoque propõe-se a investigar se, no interior da instituição, o significado social atribuído às diferenças fenotípicas como fator determinante do desempenho escolar é projetado, o que implica a tomada de medidas para anular as desigualdades entre os grupos negro e não negro que possivelmente serão constatadas, como projeção do sistema educacional como um todo no interior da escola.

Considera-se que esse item incorpora tanto o contexto amplo em que a escola se insere, isto é, a comunidade externa e a comunidade interna composta essencialmente pelos usuários dos serviços educativos para os quais a escola existe. O estudo das características fenotípicas, sociais, econômicas e culturais pelos profissionais da educação atuantes na instituição, vai contribuir para prevenir possíveis choques culturais e discriminações de parte da escola para com os alunos.

1.1.4 Objetivos Educacionais Gerais da Escola

Neste fase, faz-se necessário considerar as finalidades da educação determinadas no primeiro item deste roteiro, levando em conta as particularidades da comunidade na qual a escola se insere e atende. Nesse item, julga-se importante selecionar valores universais para serem trabalhados tais como a igualdade, o respeito às diferenças, o relacionamento horizontal entre os homens, a não-violência física e moral e valores particulares que os estudos sobre a comunidade escolar anunciem como necessários e que deverão ser privilegiados. Como sexto item o autor sugere a inclusão das diretrizes para elaboração dos planos de ensino.

Cabe a partir da comunidade escolar, coletivamente, determinar qual a contribuição de cada área de ensino e/ou disciplina para o alcance das finalidades e objetivos da escola determinados em itens anteriores pela coletividade escolar, de forma consensual ou pelo menos majoritária, com a adesão dos que compuserem a minoria discordante, a partir da compreensão, do significado de um trabalho orientado pelos princípios democráticos: gestão democrática, adesão do posicionamento majoritário que deve ser pautado não no senso comum, mas nos conhecimentos pertinentes às questões discutidas, cientificamente produzidos e disponibilizados na sociedade.

Mais uma vez é preciso enfatizar que todos os profissionais da educação deverão ter o domínio das diferentes concepções pedagógicas que fundamentam as práticas educativas, das limitações e possibilidades de cada uma, para que a escolha coletiva recaia sobre a que tem abertura para incorporar os estudos sobre e a partir das populações negra e não negra, isto é, sobre a que permita incluir o recorte sobre os diferentes fenótipos presentes na escola e seus efeitos nos resultados escolares.

Essa parte deverá conter as diretrizes para a ação docente, incluindo os elementos da Didática ou seja: Objetivos Gerais de cada disciplina e/ou área de estudos, conhecimentos, habilidades, hábitos e valores a serem incluídos no trabalho do professor, métodos, procedimentos técnicos e recursos mais apropriados para o trabalho, formas de avaliação e bibliografia mais adequada à proposta pedagógica da escola.

O momento da elaboração do PPP deverá oportunizar o encontro de grupos da mesma área e/ou disciplina para tais determinações e o encontro interdisciplinar para a necessária identificação das interfaces entre os diferentes componentes curriculares.

Como item final há a recomendação de que o PPP incorpore diretrizes para a organização e administração escolares, relacionando:

1.1.5 Estrutura organizacional da escola

1.1.6 Atividades coletivas do corpo docente: reuniões pedagógicas, conselho de classe, atividades comuns, às quais acrescentamos o programa de formação continuada em serviço e externa com determinação de critérios para a sua concessão de acordo com a legislação em vigor e em articulação com outras instâncias do sistema de ensino

O autor mencionado nesta parte, sugere ainda, que o plano guarde atenção à determinação de calendário e horário escolar, critérios para organização das classes, atentando para evitar as formas excludentes e discriminatórias de organização, acompanhamento e orientação de alunos, articulação com os pais, evitando o contato apenas para apontar comportamentos indesejáveis dos seus filhos, atividades extraclasse como: biblioteca, sala de leitura, grêmio estudantil, esportes, festas, recreação, clubes de estudo, excursões, utilização dos recursos da comunidade no desenvolvimento do currículo tais como visitas a instituições, fábricas, comércio, realização de entrevistas com pessoas da comunidade...

Nesse item são incluídas ainda as determinações sobre a vida coletiva externa e interna à escola como um todo e na sala de aula.

O envolvimento de todos os funcionários da escola é indispensável, porque ainda que o pessoal de secretaria, merendeiras, serventes e outros exerçam atividades meio, cada uma dessas atividades tem uma dimensão educativa que deve orientar-se pelas finalidades, objetivos e diretrizes coletivamente determinados com a participação desses profissionais.

Tarefa 9

Consulte o Projeto Político Pedagógico de sua instituição e compare com o conteúdo do texto, com ênfase nos aspectos relativos à gestão democrática

Planejamento de Ensino

“(…) Para obter êxito, a escola e seus professores não podem improvisar. Têm que desfazer a mentalidade racista e discriminadora secular, superando o etnocentrismo europeu, reestruturando relações étnico-raciais e sociais, desalienando processos pedagógicos”. (Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana - Resolução do Conselho Nacional de Educação, CP, 1/2004).

A recomendação anterior, presente no documento “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” (2004), amplia o debate em torno da inclusão da temática sobre as relações étnico-raciais no cotidiano escolar.

Ao criticar a improvisação no fazer pedagógico, o parecer introduz a discussão sobre a intencionalidade da ação docente que deverá orientar-se pelo projeto político pedagógico da instituição na qual o profissional atua. Por outro lado, é indispensável que precedendo este trabalho, a instituição tenha determinado não só a concepção pedagógica que orientará as suas práticas educativas, mas também, como decorrência, fazer opção pelo tipo de planejamento que adotará em consonância com a concepção pedagógica privilegiada.

O plano de ensino, sendo projeto de trabalho docente é parte do currículo desenvolvido pela escola devendo manter com o mesmo uma relação coerente e complementar buscando formar o sujeito cujo perfil deverá ser traçado no plano da escola, a fim de que o processo educativo como um todo tenha coerência e alcance os resultados esperados, que devem ser previstos coletivamente em atividades caracterizadas por uma gestão democrática.

Sendo a ação docente, objeto da didática como disciplina teórico/prática, para elaboração deste projeto o profissional deverá ter o domínio dos elementos que compõem esta ciência.

O significado do planejamento baseado nas correntes metafísica e dialética

O planejamento metafísico caracteriza-se por defender a estabilidade, a permanência do estabelecido, não admitindo a contradição presente. Este tipo de pensamento rompe o vínculo entre os conteúdos a serem ministrados e a realidade, a qual não é referência para o conhecimento. Articula-se com uma ação didática e instrumental em que o contexto sociopolítico não tem relevância.

Em oposição ao tipo de planejamento anteriormente descrito, considera-se o pensamento dialético que admite a coexistência dos opostos, da contradição na realidade, a qual está em permanente transformação, afirmando, portanto o caráter reversível da discriminação racial, por considerar a não estabilidade das coisas. Pode-se estabelecer a relação das práticas fundamentadas neste pensamento, com a denominada didática fundamental que propõe uma técnica contextualizada, vinculada às práticas sociais dos educandos. A dialética tem como importantes princípios o movimento, e a realidade contraditória e, portanto a não estabilidade das coisas e a contradição presente na realidade.

Comparando as duas correntes conclui-se, que a corrente de pensamento dialético, é estreitamente coerente com a pedagogia progressista caracterizada anteriormente. Portanto, um Projeto Político Pedagógico que fez opção pela teoria pedagógica progressista, necessariamente incorporou o pensamento dialético no ato de planejar.

Um planejamento para atender à diversidade étnico-racial, somente é possível buscando-se orientação nos princípios que caracterizam o pensamento dialético e portanto identifica de modo paralelo à discriminação racial na escola, a coexistência de formas de resistência a este tipo de relacionamento, isto é, o movimento de transformação no sentido de eliminar as situações de racismo constatadas no respectivo ambiente.

A opção por uma dessas correntes de pensamento, é feita a priori, no momento em que se decide por uma ação pedagógica transformadora comprometida com a igualdade racial ou por uma pedagogia comprometida com a permanência do estabelecido e observado.

SAIBA MAIS

VASCONCELLOS, Celso dos Santos. *Planejamento*. São Paulo: Libertad, 1995

VEIGA, Ilma Passos A. *Projeto político pedagógico da escola*. Campinas/SP: Papyrus, 1995.

LIBÂNEO, José Carlos. *Didática*. São Paulo: Cortez, 1994

A partir dessas considerações pode-se afirmar que planejar é uma questão político-pedagógica porque implica em afirmar a possibilidade de mudança, de transformar o sistema educacional e conseqüentemente, de transformação social.

Recorrendo aos elementos que compõem a ação docente, têm-se as finalidades da educação, os objetivos e os conteúdos, a metodologia, a avaliação e as fontes de consulta que incluem a bibliografia a ser utilizada pelos alunos e pelos docentes e atualmente também as referências eletrônicas.

Planejar para atender à diversidade étnico-racial significa acreditar na possibilidade de mudança das relações raciais na sociedade e no ambiente escolar, o que repercutirá na transformação das condições subalternas de vida da população negra.

Um planejamento com bases progressistas coerente com a corrente de pensamento dialético, ao estabelecer a sua relação com o contexto social e político, necessariamente deverá caracterizar a sociedade e os sujeitos em processo de educação, o que deverá ser realizado no planejamento curricular, matéria prima para o desenvolvimento do trabalho em sala de aula.

A referida caracterização deverá incluir a classificação da população presente por cor tanto na sociedade quanto na instituição escolar. Nesta deve-se estabelecer a relação cor e desempenho escolar para evidenciar se a escola reproduz ou não as desigualdades raciais constatadas a nível nacional. Para averiguar tal situação, o recurso aos dados do censo escolar é indispensável. Realizado anualmente por meio do Educa censo, a utilização dos resultados obtidos não poderão ser ignorados pela escola no momento de planejar, desenvolver e avaliar o seu projeto político pedagógico e pelo professor no momento de elaborar o seu plano de ensino.

SAIBA MAIS

“Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” (2004)
Disponível em http://www.espacoacademico.com.br/040/40pc_diretriz.htm

Das finalidades e objetivos da ação pedagógica

Recuperando os elementos da ação docente, faz-se inicialmente referência às finalidades e objetivos da educação que são a previsão dos resultados esperados, sendo que as finalidades possuem alcance mais remoto, enquanto os objetivos são de alcance mais imediato.

As finalidades resultam do alcance acumulado dos objetivos previstos. Essas podem ser elaboradas a partir da consulta aos documentos oficiais: Constituição Federal 1988, Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, parâmetros curriculares, as já mencionadas Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-racial e para o ensino da história e cultura afro-brasileira, sendo também, extremamente importante, o recurso ao Projeto Político Pedagógico das Secretarias de Educação, se houver, cabendo ao professor, a decisão final sobre o que deverá ensinar, por que e para que.

É importante salientar que, o declarado em educação pelos documentos oficiais, nem sempre corresponde ao real, o que provavelmente surpreende aos leitores ao constatarem a grande lacuna entre o proposto e a realidade educacional observada. Entretanto há sempre, na educação escolar, espaço para que o profissional persiga a coincidência entre o oficialmente proposto e o espaço da prática que é a realidade escolar, sem descartar a científica que dá sustentação ao trabalho proposto.

Tratando-se de objetivos, é importante salientar que estes podem ser subdivididos em gerais e específicos. Entre os gerais devem-se determinar os específicos de cada disciplina ou área de estudo e os objetivos gerais de cada unidade de ensino, os quais são alcançados por meio dos específicos que se vinculam diretamente aos conteúdos detalhados em cada unidade de ensino.

Por unidade de ensino entende-se um conjunto de assuntos que têm afinidades entre si e podem ser percebidos como um todo por seu estrito relacionamento e interdependência. Uma unidade didática pode ser formada a partir de conteúdos afins ou de temas significativos para os alunos, a partir dos quais são extraídos os conteúdos de diferentes disciplinas. Como unidade didática, a partir dos conteúdos, têm-se como exemplo o estudo do ideal de branqueamento no Brasil no período dos movimentos republicano e abolicionista até o final da primeira república.

Como exemplo da unidade que parte de um tema, pode-se considerar, por exemplo, uma festa tradicional, o carnaval, eleições, olimpíadas a partir dos quais, conteúdos de todas as áreas e disciplinas podem ser ministrados: as dimensões dos locais onde tais acontecimentos se realizam, os respectivos custos, pessoal envolvido, sua historicidade...; Nas instituições que realizam as festas juninas é oportuno o estudo de todos os conhecimentos relacionados aos temas anteriormente exemplificados, podendo-se acrescentar: zonas rurais e urbanas; as contribuições das populações rurais para a sobrevivência do homem urbano; o movimento dos sem terra; a reforma agrária; produção agrícola na localidade, nos municípios, estados e regiões; a exportação de produtos agrícolas; localização das áreas urbanas e rurais; a presença negra nas regiões urbanas e rurais, entre outros conteúdos.

A determinação das finalidades e dos objetivos devem ser precedidos pelo levantamento das práticas sociais dos estudantes, destinatários do trabalho educativo para que as mesmas orientem a seleção e organização dos elementos que compõem o plano escolar e do ensino.

Entende-se por práticas sociais, todas as atividades que os estudantes realizam, no interior da escola e fora da instituição. É possível que entre as práticas dos estudantes, que frequentam a escola pública, particularmente dos negros, estejam incluídas as relações de trabalho na família e fora dela, os espaços de sociabilidade relegados, as atividades de lazer⁷⁷.

Outra situação que atinge a grande número de jovens brasileiros com prevalência no extermínio dos jovens negros que se encontram em situação juvenil de risco” diz respeito ao impacto da violência em suas vidas.

“Níveis extremamente elevados de vitimização juvenil por homicídio podem ser encontrados em todas as Unidades Federadas do Brasil, com casos extremos, como os do Estado do Amapá, onde a taxa de homicídios juvenis é 284,4% superior ao restante da população. A taxa média de homicídios juvenis (51,7% a cada cem mil jovens) é 148,4% superior à taxa do resto da população, 20,8% em cem mil, da mesma forma que no total de homicídios, mas com maior intensidade ainda, existem entre os jovens 83,1% a mais de vítimas negras do que de víti-

⁷⁷Sobre a sociabilidade juvenil negra e os espaços de lazer consultar Macedo, Marcio. “Baladas Black e Rodas de Samba na Terra da Garoa” In Magnani, José G. e Souza, Bruna M. (orgs) Jovens na Metrópole: Etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007; Moreno, Rosângela Carrilo e Almeida, Ana Maria F. “Isso é política, meu!” Socialização militante e institucionalização dos movimentos sociais In: Pro-Posições, Campinas, v. 20, n. 2 (59), p. 59-76, maio/ago. 2009; Felix, João Batista de Jesus. Chic Showe Zimbabwe e a construção da identidade nos bailes Black paulistanos. 2001. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de São Paulo, SP, 2001.

mas brancas. Com maior intensidade que na população total, 96,7% das vítimas de homicídio entre os jovens são homens; nos finais de semana, os homicídios juvenis aumentam 80% com relação aos dias da semana”. (Coelho, Eloá. 2008)⁷⁸

Também a sexualidade e o gênero são aspectos em geral não tratados pela escola:

“No caso específico das jovens negras, muitas abandonam a escola mais cedo por se tornarem mães já na adolescência. Dados da Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde da Criança e da Mulher - PNDS- 2006 mostram que aos 15 anos 4,8% das adolescentes brancas tornam-se mães, enquanto 7,5% das adolescentes negras”. (idem)

Percebe-se que pelo exposto, das finalidades e dos objetivos são extraídos os conteúdos que deverão partir das práticas sociais dos estudantes para dar-lhes significado, o que facilitará a assimilação dos mesmos pelos alunos.

Sintetizando os elementos do trabalho docente pode-se dizer que as finalidades e os objetivos determinam para que ensinar, o que somente tem sentido se é estabelecida a relação entre estes componentes do plano de ensino e a vida do aluno, com vistas a uma ampliação da sua visão de mundo. Os conteúdos, extraídos das finalidades e dos objetivos respondem ao questionamento, o que ensinar. A metodologia ou o desenvolvimento metodológico respondem à questão como ensinar e a avaliação deverá responder à pergunta, quais foram às mudanças que se deram no comportamento dos alunos?

As fontes de consulta, compreendendo todos os documentos utilizados para elaboração, desenvolvimento e avaliação do plano, acrescentados pelas fontes eletrônicas.

Entende-se por conteúdos não somente os conhecimentos científicos que deverão ajudar aos estudantes a compreenderem a sua situação na sociedade para transformá-la, mas também os valores que reportarão os alunos a sua dimensão humana, ou seja, ao diálogo e ao respeito para com o outro, e não somente a tolerância, à solidariedade, a não violência física e moral ou simbólica, bem como aos hábitos e habilidades necessários ao sucesso escolar.

Entre os elementos da ação docente, após determinarmos as finalidades, os objetivos e os conteúdos, devemos determinar a metodologia, isto é, o como ensinar fazendo a mediação entre os conteúdos selecionados e os alunos.

78 Coelho, Eloá. Juventude Negra Patrimônio do Brasil . Geledés, 2008. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/afrobrasileiros-e-suas-lutas/juventude-negra-patrimonio-do-brasil.html>

É o momento de dar a tais conteúdos, a forma didática que permite aos estudantes fazerem a sua assimilação e posteriormente a retenção do aprendido. A metodologia deverá também orientar-se pela pedagogia progressista e pelo pensamento dialético, fazendo dos alunos sujeitos da própria aprendizagem, eliminando a passividade no ato de aprender com o propósito de transformar o ambiente escolar e a sociedade em geral, colocando ambos a serviço do bem estar material e não material da coletividade.

A avaliação consiste em averiguar se os comportamentos esperados, previstos nas finalidades e nos objetivos foram alcançados e se para além do previsto houve ocorrências significativas no comportamento do aluno que devem ser considerados.

Tarefa 10

Valendo-se das atividades de reflexão e imersão anteriormente realizadas por você, organize um plano de curso, para o período de um ano letivo, incluindo elementos da ação docente (ou seja: Caracterização da escola e dos estudantes, finalidades, objetivos, conteúdos, metodologia ou desenvolvimento metodológico, avaliação e fontes de consulta) para uma das séries do nível de ensino com o qual você trabalha, podendo ser: educação infantil, ensino fundamental (séries iniciais ou finais), ensino médio, educação de jovens e adultos ou ensino superior.

-- *Os cursistas que não atuam em educação deverão elaborar um plano para a atividade profissional que exercem, sob a orientação do respectivo professor on line, destacando a questão negra.*

-- *Para os profissionais da educação, a caracterização da turma deverá incluir a cor dos estudantes por meio da auto declaração e da observação do professor seguida de comentários sobre as coincidências ou discrepâncias evidenciadas.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BONFIM, Manoel. O Brasil na América. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997
- BOSI, Alfredo. Dialética da Colonização. São Paulo, Companhia das Letras, 1996
- GOMES, Joaquim Barbosa. *Ação afirmativa & princípio constitucional da igualdade*. São Paulo: Renovar, 2001.
- KABENGELE, Munanga. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In BRANDÃO, André Augusto Pereira. Cadernos Penesb nº 5. Rio de Janeiro: Quartet, Niterói: EdUFF, 2000
- LAESER. Relatório das desigualdades raciais: 2009-2010.
- MELO, Mônica. O princípio da igualdade à luz das ações afirmativas: o enfoque da discriminação positiva. *Cadernos de Direito Constitucional e Ciência Política*. Ano 6, n. 25, out./dez., 1998.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça social*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ROCHA, Carmen Lúcia Antunes. Ação afirmativa: o conteúdo democrático do princípio da igualdade jurídica. *Revista Trimestral de direito Público*, n. 15, 1996.
- RODRIGUES, R. Nina, As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1938.
- _____ Os africanos no Brasil. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1977.
- ROMERO, Silvio História da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1949
- SAVIANI, Dermeval. Sistema nacional de educação articulado ao Plano Nacional de educação. *Revista Brasileira de Educação* v.15 n.44 maio/ago. 2010
- SCHWARCZ, Lilia K. Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SEYFERTH, Giralda. Racismo e o ideário da formação do povo no pensamento brasileiro. In OLIVEIRA, Iolanda de. Cadernos Penesb nº 4. Relações raciais e educação: temas contemporâneos. Niterói: EdUFF, 2002.)
- SILVA FILHO, José Barbosa da. Ser negro na história e na sociedade brasileira. Curitiba, Appriss, 2012.
- SISS, Ahyas. *Afro-brasileiros, cotas e ação afirmativa: razões históricas*. Rio de Janeiro, 2004.
- SKDMORE, Thomas E. Preto no Branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1976.
- TODOROV, Tzvetan. Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana, v.1. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1993.

Educação e Religiões de Matriz Africana I

*Rogério Cappelli**

Objetivos

Desconstruir a visão tradicional existente dos negros e da cultura africana, produzida na maioria das vezes através de olhares europeus preconceituosos e racistas;

Apontar a construção autônoma da produção intelectual, artística e religiosa feita no continente africano; Analisar a concepção de mundo africana e sua religiosidade, assim com suas principais influências no Brasil.

Justificativa

Para que o estudo da História da África seja devidamente apreendido pelo aluno é preciso que primeiro se reconheça e seja conferido um valor à sua forma de organização social, cultural e religiosa. É preciso abandonar o olhar colonizador para que ela possa ser construída em condições iguais de análise, assim como qualquer outra história de qualquer outro povo ou nação. A percepção da diferença não deve em nenhum momento gerar alguma forma de hierarquização de valores e sim um compromisso com o entendimento da diversidade cultural da qual fazemos parte.

Conteúdo do Módulo

O quê é a África? O povo africano e suas nações; a lógica espiritual; a concepção do certo e do errado, do céu e do inferno; o caráter coletivo da sociedade africana; a importância da ancestralidade; os orixás, voduns, inquices e suas principais características, contextualizadas tanto em terras africanas quanto em terras brasileiras; Bantos e lorubás: influências, transferências e re-significações destes que foram maioria em terras brasileiras; a formação da Umbanda e do Candomblé; arte e religiosidade afro-brasileira; macumba e preconceito; musicalidade e toques especiais, tradição oral e intelectual.

*Mestre em História Contemporânea pela Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Centro de Ensino a Distância da Fundação CEPER.

ÁFRICAS

Em primeiro lugar, ainda que sob um único nome – África – não inventado pelos africanos e que, possivelmente, a grande maioria de seus habitantes desconhecia completamente, dificilmente poderíamos afirmar a existência de uma identidade comum entre seus povos ou mesmo algum tipo de homogeneidade. Vamos analisar esta citação:

“A origem da palavra África não é clara. No dia-a-dia, seu uso foi raro e tardio. No início da expansão ultramarina se chamava muitas vezes de Etiópia. Mesmo após a sua generalização, uma coisa parece certa: os “africanos” não se consideravam como tal, não existindo homogeneidade cultural, política ou social, nem muito menos uma identidade em comum, ao contrário do que sugere a referida designação”. (PRIORE; VENÂNCIO, 2004)

Como podemos perceber, a palavra África, foi utilizada pelos colonizadores como forma de se referir ao novo território que passava a ser explorado, ainda que esta parte “conhecida” se resumisse ao litoral do continente, onde chegavam as caravelas e as trocas comerciais eram realizadas. E antes da chegada do colonizador? Não existia África? O que nos acostumamos a ver nos livros didáticos é a história contada a partir do olhar do outro, eivado de preconceitos e deturpações em relação ao que realmente se passava.

Só para que possamos ter uma ideia do quanto era desconhecido este território até mesmo para estes que “construíam” a história africana, até meados do século XIX eram extremamente raras as áreas exploradas pelos europeus lá instalados. Ainda que quisessem ultrapassar os limites de seus muros em suas fortalezas, dependiam para isso do consentimento e apoio dos africanos ou então, no mínimo, de sua proteção. Até 1870 era imensa a área africana desconhecida dos europeus. O recíproco também era verdadeiro. **Nesta época a grande maioria das comunidades africanas ignorava completamente existir o homem branco**, ainda que porventura os produtos manufaturados negociados com os brancos circulassem por suas comunidades.

Até a véspera de 1900 a presença europeia só se fazia sentir a uma escassa minoria e mesmo mais tarde eram inúmeros os africanos que jamais tinham visto um português, um inglês, um francês ou um alemão. Grande parte deles não fazia a mínima ideia de que suas terras estivessem ocupadas por povos que chegaram de além-mar. (SILVA: 1992)

Atividade de reflexão: escreva um pequeno texto com o que você imagina que seja a África. Logo após, reflita: porque você pensa desta maneira? Onde tomou conhecimento disto? Como foi produzida esta informação? Será que o conhecimento deve ser aceito sem questionamento?

Isto nos faz pensar sobre o que conhecemos da África e, mais importante ainda, como todas estas informações foram produzidas e chegaram até nós. Em nosso caso específico, as religiões de matriz africana, este questionamento é fundamental uma vez que esta forma de religiosidade não é um fenômeno deslocado ou aparte da sociedade na qual está inserida. Não existe um mundo laico, da carne e outro espiritual, divino, como normalmente estamos acostumados a conceber, na medida em que somos frutos desta oposição entre o bem e o mal que fundamenta as raízes do cristianismo e outras religiões baseadas na constituição do sagrado e do profano.

Em terras africanas não existe a noção de purgatório, como uma fase intermediária para a salvação, ou inferno, lugar para onde são encaminhados todos aqueles que não seguiram de maneira correta os ensinamentos religiosos e seus mandamentos. É extremamente importante para nós nos livrarmos destes conceitos para que possamos entender plenamente a concepção de vida e mundo africano.

“A religião era a forma primordial de sociabilidade e pautava a maneira de entender o mundo dos muitos povos de diferentes culturas da África. As orientações religiosas estavam presentes em todas as ações da vida, e não apenas nos momentos de celebrações de rituais. Baseado nas tradições da África Central e Ocidental, mas surgindo da confluência de diversos ritos, símbolos, mitos e crenças de outras tradições, inclusive de outras partes daquele continente, aprendidos no Brasil”... (SAMPAIO: 2001)

O que temos é simplesmente a noção de terra (Ayê) e céu (Orun) que não possuem nenhuma forma de correspondência com os termos apresentados anteriormente. Isso significa que também não tem nada a ver com a ideia de salvação ou de condenação ao fogo do inferno. Os espaços entendidos como sendo do orun em nenhum momento estão divididos entre aqueles foram “bons” e outros que foram “maus”, ou então um local específico para aqueles que serão “salvos” e os que vão seguir para a “perdição eterna”. Em África, logo após a morte, todos sem distinção, seguem para aquele espaço que é destinado aos mortos, sem nenhuma forma de classificação prévia de seus atos em vida. Sua permanência na terra é assegurada única e exclusivamente pelo culto aos ancestrais que vão ser realizados em sua homenagem (ROCHA, 1994).

“Ao morrer, todos os homens, mulheres e crianças vão para um mesmo lugar, não existindo a ideia de punição ou prêmio após a morte e, por conseguinte, inexistindo as noções de céu, inferno e purgatório nos moldes da tradição ocidental-cristã. Não há julgamento após a morte e os espíritos retornam a vida no aiê tão logo possam, pois o ideal é o mundo dos vivos, o bom é viver”.

Após morrer, para que a pessoa possa retornar ao mundo dos vivos é necessário que os que ficaram realizem cerimônias em sua homenagem, para que ela não seja esquecida e deixe de regressar ao ayê. É neste processo que tem origem a importância de se ter uma grande família e fazer parte de amplos laços familiares, seria uma espécie de garantia contra o esquecimento, que poderia impedir seu retorno ao mundo dos vivos. A ampliação dos laços familiares era fundamental não só por este viés, mas também porque eram estes laços que ampliavam as fronteiras do comércio e eram responsáveis pelas alianças entre diferentes povos africanos, da mesma forma que garantiam um bom reforço familiar para as tarefas domésticas e de produção e geração de renda.

Seguindo nesta lógica podemos chegar à conclusão que o mundo africano é baseado na circularidade, bem diferente da espiral evolutiva característica do mundo cristão ou kardecista. A vida é um constante ir e vir onde os mortos influenciam no mundo dos vivos ao mesmo tempo em que dependem deles para poder retornar. Já a espiral sugere uma evolução que nos diz que, em determinado momento, quando atingimos um alto grau evolutivo, já não precisamos mais retornar.

“O futuro está diretamente ligado ao presente, é uma consequência do passado que está sendo vivido. O futuro é o simples retorno do passado ao presente, logo, não existe”. (LOPES: 1988)

Atividade: Faça uma reflexão sobre esta passagem. Quais seriam as consequências para nossa vida se assumíssemos esta filosofia de vida? Aceitando esta ideia, o que ela teria de diferente da concepção de mundo que você acredita? Como isto afetaria nossas decisões?

Aqueles que morrem e têm seus feitos em vida reconhecidos para muito além do lugar de onde se originam, ultrapassando as fronteiras de sua comunidade, podem chegar a ser legitimados como divindades maiores, que ganham assim cerimônias específicas e um culto mais regular em relação aos outros. Esta é uma hipótese que pode ser explicada para saber o motivo de algumas divindades serem cultuadas em detrimento de outras. Em suma, a ancestralidade – o seu culto – é fundamental para o equilíbrio e a manutenção da vida em todas as suas esferas. Quando os atos do morto extrapolam seu círculo familiar, ele não precisa mais reencarnar e vai para o Orum como antepassado (Reis, heróis e líderes) – Egunguns. O Orixá é um desses que não mantém mais só relação com seus antepassados, mas agora com a comunidade.

O mundo religioso africano é regido pelos espíritos, sejam eles ligados à ancestralidade ou à natureza. São eles os responsáveis pelo surgimento e equilíbrio do mundo,

uma vez que é através deles que a divindade se manifesta. Quando estes elementos são usados em seus rituais é justamente esta essência vital que está sendo buscada, pois carregam consigo a força da vida. Por terem estas características todos os elementos, sejam eles do reino animal, vegetal ou mineral, possuem algum valor atribuído a eles mediante sua qualidade “energética”, além de serem respeitados como parte de um todo. Não é por acaso que todas as religiões de origem africana pregam um enorme zelo e respeito pelas coisas da natureza, de onde retiram todo seu sustento e todos os elementos para sua prática religiosa.

Os outros seres da natureza criados pela divindade e colocados na terra junto ao homem possuem, também, em menor quantidade, essa energia ou força vital. Entre os *Baluba*, um dos povos da civilização Banto (Congo e Angola), a palavra “morreu”, que é uma privação ao extremo da força vital, é aplicada a tudo que existe na natureza. Se quebrar um copo, um vidro, um carro, uma pedra, se cair uma árvore etc., dizem que “morreu”, mesma palavra utilizada para os homens e animais.

O mundo seria então um conjunto de forças, organizado por uma relação de energia ou poder vital. A força vital explica a existência da vida, da doença e da morte, do sofrimento, da depressão e da fadiga, de qualquer injustiça ou fracasso, da felicidade, da riqueza, da pobreza, da miséria e etc. Tudo que é positivo à vida e à felicidade humana é interpretado como o crescimento da força vital; tudo que é considerado como privação, sofrimento e até perda da própria vida é interpretado como diminuição dessa força vital.

As religiões africanas caracterizavam-se, como ainda hoje, pela crença em deuses que incorporam em seus filhos. São também religiões baseadas na magia. O sacerdote, ao manipular objetos como pedras, ervas, amuletos e fazer sacrifício de animais, rezas e invocações secretas, acredita poder entrar em contato com os deuses, conhecer o futuro, curar doenças, melhorar a sorte e transformar o destino das pessoas.

Por estes princípios, a magia africana era vista como prática diabólica pelas autoridades eclesíásticas, como já havia ocorrido com as religiões indígenas. Os tranSES dos negros eram vistos como demonstração de possessão demoníaca e as adivinhações, sacrifícios e outras práticas mágicas eram tidas como bruxaria ou, então, “magia negra” (como se convencionou chamar a magia feita para o mal).

Uma terceira característica se junta ao culto da ancestralidade à força vital dos elementos naturais para compor a base desta forma de religiosidade: a coletividade. Em território africano todas as coisas que acontecem recaem sobre todos, bastante diferente da sociedade individualista da qual fazemos parte. Tudo que se pede aos deuses se pede para a comunidade da qual se faz parte e o que afeta uma pessoa vai acabar afetando todas.

Ou seja, cada ato ganha uma importância extrema na medida em que a consequência de cada atitude recai sobre a coletividade e não só sobre a pessoa que o cometeu. Ao fazer algo que não esteja de acordo com as tradições de seu povo, a desgraça assola todos os seus integrantes. Ao fazer algo de bom, todos recebem seus frutos. Podemos imaginar então a responsabilidade de cada decisão já que os indivíduos são vistos como uma coletividade e não como um conjunto separado de individualidades que não se relacionam.

Atividade: na sua vida, quais são as atitudes que você toma pensando não somente em si, mas em todos? Seja qual for sua resposta, qual você acha ser a razão dela? Não devemos esquecer que ninguém nasce com suas atitudes pré-determinadas...

Finalizando este primeiro conjunto de contextualizações africanas, vamos agora entender como funcionava, e ainda funciona, o princípio de sua concepção religiosa que se baseava no contato com o divino. Podemos aqui chamá-lo de revelação, ou seja, como se dava a comunicação entre os espíritos ancestrais, as divindades e as pessoas? Aqui, precisamos prestar bastante atenção na distinção entre dois tipos ou formas de revelação: **a revelação contínua e a revelação descontínua.**

A revelação descontínua teria sua base fundamentada na formação de um corpo sacerdotal forte e coeso (Igreja) o suficiente para manter e organizar uma determinada conduta em relação à determinada religião, como por exemplo, a constituição do clero católico. A Bíblia, enquanto livro religioso sagrado contém todas as revelações necessárias, permitindo apenas novas interpretações, mas nunca outras revelações que não constem em suas escrituras. Somente os membros que fazem parte desta estrutura religiosa estão aptos a realizar o contato com o divino e é justamente daí que emana seu poder. Qualquer outro contato feito fora desta esfera é visto com manifestação diabólica ou heresia visto que sua aceitação colocaria em risco o poder da Igreja de ser a única intermediária “autorizada” a realizar este acesso ao mundo espiritual.

Já a revelação contínua – ou ausência de ortodoxia – era tipicamente africana e mantinha sua existência em grande parte pela pouca ou quase inexistência de um corpo sacerdotal organizado que tivesse o poder de atuar como mediador das práticas religiosas então efetuadas. Além disso, mesmo se existisse a presença deste sacerdócio organizado que pudesse orientar de alguma maneira a estrutura religiosa existente, as revelações continuamente recebidas pelos africanos não “viabilizariam” cosmologias ou filosofias rígidas, incompatíveis com o constante acréscimo de novos dados rituais e cerimoniais.

As revelações africanas dos séculos XVI e XVII podem ser divididas em várias categorias. O presságio e a adivinhação envolvem o estudo de eventos para determinar as

intenções do outro mundo. A interpretação de sonhos baseia-se na noção de que o outro mundo pode algumas vezes comunicar-se através do inconsciente. As revelações mais drásticas tomam a forma de visões ou vozes, em geral recebidas por pessoas dotadas. A forma mais dramática de revelação talvez seja dada pelo espírito mediúnicamente ou o objeto possuído, em que a entidade do outro mundo se apossa e fala através de um humano, animal ou objeto material.

“As revelações fornecem a este mundo uma janela para o outro. As informações assim reunidas constituem, então, dados fundamentais para a construção de uma compreensão geral da natureza do outro mundo e de seus habitantes (uma filosofia), uma percepção clara de seus desejos e intenções para que as pessoas obedeam (uma religião), e um quadro mais amplo dos trabalhos e da história de ambos os mundos (uma cosmologia). É então através de revelações que as religiões são formadas, e também é por meio delas que sofrem modificações”. (THORNTON: 2004)

Podemos imaginar então a dificuldade dos missionários europeus em terras africanas. Acostumados aos rituais rígidos e já estabelecidos pelos livros sagrados eles se deparam com uma multiplicidade de crenças e possibilidades rituais, onde grande parte das pessoas podia realizar o contato com o outro mundo por conta própria ou através de objetos particularmente utilizados para este objetivo. Este é um dos motivos para as suas considerações “caóticas” acerca das primeiras impressões sobre o continente africano e sua religiosidade, fazendo com que redobrassem seu empenho na evangelização e catequização daqueles considerados sem alma e possuídos pelo demônio e pela magia negra.

Não podemos esquecer de modo algum que o mundo africano era baseado na tradição oral, no gestual e na sua sonoridade, aspectos que permitem uma enormidade de interpretações a partir de sua mais singela mudança, de uma entonação diferente de voz, de uma postura corporal distinta ou mesmo de um toque específico do tambor. A gama de significados possíveis era tamanha que, quando os missionários ingleses chegaram ao território africano, Nigéria para ser mais exato, um dos primeiros aspectos com que se preocuparam foi a ordenação do que para eles, ocidentais de mentes cartesianas, acostumados com significados pré-determinados e imutáveis, era inconcebível: a diversidade como característica. Foi então criada a escrita yorubá, que mais tarde se tornaria corrente no território de colonização inglesa e dominante ainda hoje na maioria dos terreiros de candomblé do Brasil (HOBSBAWM; RANGER: 1997).

Mas não devemos nos enganar achando que somente a religiosidade africana procede desta maneira peculiar. Ainda que mostrada aqui como uma particularidade

fundamental na concepção e na formação do entendimento da religiosidade afro-brasileira, esta não é uma característica somente inerente a ela: segundo Bourdieu: “Qualquer uma das grandes religiões universais apresenta tal pluralidade de significações e funções: seja no caso do judaísmo que, segundo Louis Finklestein, conserva através da oposição entre a tradição farisaica e a tradição profética os vestígios das tensões e conflitos econômicos e culturais entre os pastores semi-nômades e os agricultores sedentários, entre os grupos sem terra e os grandes proprietários, entre os artesãos e os nobres cidadãos; seja o hinduísmo, diversamente interpretado pelos diferentes níveis da hierarquia social, ou o budismo japonês com suas numerosas seitas, seja enfim o cristianismo, religião híbrida construída com elementos tomados de empréstimo à tradição judaica, ao humanismo grego e a diferentes cultos de iniciação, que no começo foi veiculada, observa weber, por artesãos itinerantes até tornar-se em seu apogeu a religião do monge e do guerreiro, do servo e do nobre, do artesão e do comerciante” (BOURDIEU: 1999).

Atividade: faça uma breve pesquisa sobre as religiões, as que você escolher, e tente perceber como ela foi formada, por que, quais eram suas finalidades e suas influências. Depois disso, responda: qual é o objetivo de todas elas? Existe alguma discriminação em relação à cor?

Pare e pense

Analise esta passagem. Se antes disso não existia uma regra escrita para se seguir podemos dizer que a Igreja também seguia uma tradição oral, assim como os africanos?

“O primeiro ritual impresso da igreja romana, contendo os ritos e as cerimônias dos sacramentos do batismo, penitência ou confissão, eucaristia, matrimônio e extrema-unção, destinado aos curas de almas e aparecido em Roma (1537) antes do concílio de Trento, intitulava-se *Sacerdote* ou *Liber Sacerdotalis collectus*, a fim de se distinguir do pontifical, própria para as funções ministeriais dos bispos, nomeadamente os sacramentos da confirmação e da ordem”. (MARQUES:2000)

As Nações africanas

Na África sempre houve nações: povos unidos pelo sentimento de origem, pela língua, pela história, pelas crenças, pelo desejo de viver em comum e por igual vontade de destino (...) o preconceito teima, entretanto, em chamar tribos às nações africanas, sem ter em conta a realidade de que não são tribos grupos humanos de mais de sessenta milhões de pessoas, como os hauçás, superiores ou semelhantes em números às populações da Bélgica, do Chile, da Suécia, quando não da Argentina e da Espanha. (SILVA:2003)

Durante toda a escravidão, os negros que vieram capturados da África ocuparam variados lugares quando chegaram ao Brasil. Dentro desse contingente de escravos, existiam muitas diferenças entre os próprios africanos com relação às suas crenças e até mesmo em relação a suas línguas, diferenças essas que eram respeitadas e vistas com naturalidade em sua terra natal. Dependendo da região geográfica que ocupavam na África, existiam enquanto “nações” que possuíam sua própria liturgia e crença, como por exemplo, a nação Banto, Nagô e Jêje entre outras. Estes povos influenciaram diretamente nossa cultura, música, dança, religiosidade, arte e comportamento dentre outros aspectos importantes da formação de nossa identidade.

Os *sudaneses* englobam os grupos originários da África Ocidental e que viviam em territórios hoje denominados de Nigéria, Benin (ex Daomé) e Togo. São, entre outros, os iorubás ou nagôs (subdivididos em queto, ijexá, egbá, etc.), os jejes (ewe ou fon) e os fanti-achantis. Entre os sudaneses também vieram algumas nações islamizadas, como os haussás, tapas, peuls, fulas e mandingas. Essas populações se concentraram mais na região açucareira da Bahia e de Pernambuco, e sua entrada no Brasil ocorreu sobretudo em meados do século XVII, durando até metade do século XIX.

“Os iorubás acreditam – e quem informa e Bascom (1969, 70-76) – que cada indivíduo tenha pelo menos duas almas. A mais importante é o espírito, o anjo da guarda, a alma propriamente dita, que está ligada à mente, ao destino, aos antepassados e à reencarnação, e que determina se a pessoa é inteligente, se tem sorte na vida e etc. a segunda alma é o sopro vital, a respiração, a vida física, que dá vida ao homem e que o faz trabalhar”. (LOPES, 1988)

Os *bantos* englobam as populações oriundas das regiões localizadas no atual Congo, Angola e Moçambique. São os angolas, caçanjes e bengalas, entre outros. Deste grupo, calcula-se que tenha vindo o maior número de escravos. Foi também o que maior influência exerceu sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na música, na língua, na culinária e etc. Os bantos se espalharam por quase todo o litoral e pelo interior, principalmente Minas Gerais e Goiás. Sua vinda teve início em fins do século XVI e não cessou até o século XIX.

Apesar de nos serem muito familiares, a ponto de acharmos que são de nossa língua, um grande número de palavras que usamos em nosso cotidiano são de origem banto. Como foram um dos primeiros grupos africanos a virem para o Brasil e seu fluxo se manteve constante durante toda a escravidão até o seu final, sua cultura influenciou diretamente a nossa em todos os aspectos, contribuindo inclusive para a formação de nossa identidade como o gosto pelo batuque e pela dança. Veja alguma delas e se surpreenda: você fala banto!

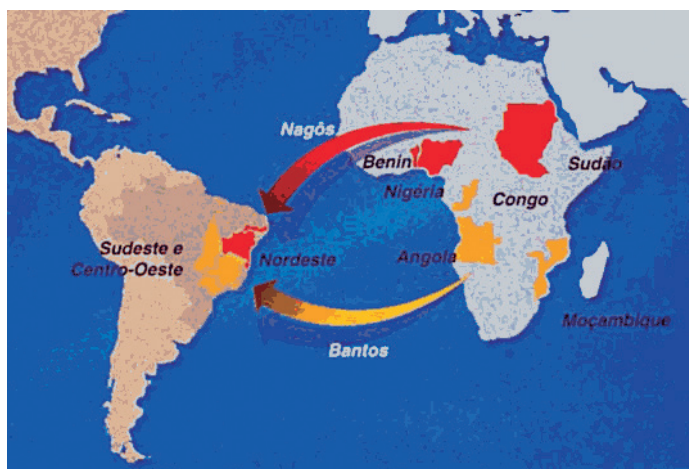
PALAVRAS DE ORIGEM BANTO

BABACA BABAU BAGUNÇAR BANGUELA BARANGA BOBOCA BOLOLÔ BUNDA CABAÇO CACHAÇA CAFOFO CAFUNÉ CANGA CAPOEIRA CARECA DENGO DORMINHOCA ESCANGALHAR FAROFEIRO FOFUCA FUXICO FUZUÊ GOROROA INHACA LENGALINGA MAFUÁ MALUCO MARIMBA MELECA MINHOCA MOCHILA MUVUCA PERRENGUE QUITUTE TRIBUFU ZOEIRA URUCUBACA SACANA MARACUTAIA MONDRONGO PERRENGUE MUAMBA COTOCO CAPENGA BELELÉU

Em terras brasileiras é consenso atribuir aos bantos a maior influência na formação da Umbanda, da mesma maneira que aos nagôs a formação do Candomblé e aos jêjes a formação da religião dos voduns. Antes de entender cada uma delas, desde seu surgimento até suas formas específicas de culto, ainda que complementares, vamos refletir sobre esta passagem:

“Cada cidade possuía sua autonomia. Cada cidade era politicamente autônoma, cada um governada por seu obá, ou rei, mas uma delas dominava outras, formando uma sociedade mais ampla, defendida pelo poder imperial da cidade dominante (...). As inúmeras variantes culturais locais, tanto no caso dos bantos como dos iorubás ou nagôs, não sobreviveram como unidades autônomas e muitas foram totalmente perdidas no Brasil. Diferenças específicas foram apagadas, amalgamando-se em grupos genéricos conhecidos como jejes, nagôs, angola etc.” (PRANDI:2000)

Historicamente, a associação entre os deuses das várias etnias dos negros já ocorria antes de eles serem trazidos para o Brasil. Entre os vários fatores que contribuíram para esta associação estão as semelhanças existentes entre o conceito de **orixá** dos iorubas Candomblé nagô), de **vodum** dos jejes e de **inquire** dos bantos (Candomblé de Angola).



Todas estas divindades eram vistas como forças espirituais humanizadas, com personalidades próprias, características físicas, domínios naturais e alguns viveram na terra antes de se tornarem espíritos divinizados. A possibilidade dos devotos de incorporá-las para que pudessem dançar e receber homenagens foi outra característica que aproximou seus cultos.

Site interessante: <http://www.acordacultura.org.br/>

O “surgimento” do Candomblé nagô

Inicialmente chamado de candomblé da Barroquinha, hoje também conhecido como Candomblé do Engenho Velho ou Casa Branca, esse é considerado por todos como o terreiro mais antigo da Bahia. Antes desta data tais cerimônias eram conhecidas como calundus, sem que fosse feito nenhum tipo de diferenciação entre elas.

Mesmo sem uma precisão correta e inquestionável, a data de 1830 é aceita como marco fundador da primeira manifestação religiosa negra organizada que tem como principal influência na sua organização ritual o culto aos orixás de origem nagô, representados aqui por negros oriundos principalmente da Costa do Benin e da Nigéria. Mais tarde, devido à grande repressão policial que se abatia contra os terreiros baianos, mudou-se para onde se localiza nos dias atuais, no bairro Vasco da Gama, em Salvador.

Conta a história oral que este terreiro foi fundado por três negras africanas que se chamavam Adetá ou Iya Detá, Iya Kalá e Iya Nassô. É exatamente deste terreiro que vão surgir, um logo depois e outro um pouco mais tarde, outros dois famosos terreiros estudados pelos principais intelectuais dedicados ao assunto – antropólogos, etnógrafos

e sociólogos: são eles os terreiros do Gantois e, posteriormente, o Ilê Axé Opô Afonjá.

Aqui a grande surpresa para nós é afirmar que, apesar da origem africana, não existia candomblé na África. Em território africano cada cidade tinha sua autonomia e cada uma dela possuía um culto específico para sua divindade. Sendo assim, cada nação cultuava somente sua divindade principal, como por exemplo a cidade de Oyó que fazia culto a Xangô, a cidade de Irê que fazia culto a Ogum ou a cidade de Ketu que fazia culto a Oxóssi. Foi somente após a travessia do atlântico durante o tráfico negreiro que estes africanos de diversos lugares se encontraram e formaram uma religião que agregava os diversos deuses que estavam inicialmente separados em território africano.

Para os negros de origem nagô existia um lugar especial. Ifé, considerada a cidade sagrada, o umbigo do mundo, a fonte original de todas as coisas, o lugar onde surgiu o homem e de onde ele se dispersou sobre a face da terra.

Uma vez em terras desconhecidas, a religião foi uma das estratégias utilizadas para recriar referências de solidariedade entre os escravos que perderam seus laços familiares e sociais. Neste novo arranjo, surge o candomblé como resultado de um grande acordo entre os negros de diversas origens a respeito de como seria o culto e quais divindades deveriam ser louvadas. Temos então a definição dos orixás que compõem o ritual. Apesar disso, não devemos esquecer que como cada cidade possuía sua divindade, podemos imaginar a inúmera quantidade de orixás existentes na África. “No entanto, só alguns “sobreviveram” à travessia”. Entre os principais podemos citar:

- **Oxalá:** divindade da criação dos seres humanos; soberano que tudo comanda.
- **Xangô:** divindade dos trovões, da pedreira e da justiça.
- **Ogum:** governa o ferro, a metalurgia, a guerra. É o dono dos caminhos, da tecnologia e das oportunidades de realização pessoal.
- **Oxossi:** divindade das florestas e da caça.
- **Omolu:** divindade da transformação, da peste, da varíola e das doenças contagiosas.
- **Oxumarê:** divindade serpente que controla as chuvas e o arco-íris, a fertilidade das terras e, em consequência, as boas colheitas.
- **Exu:** o grande mensageiro, responsável pelo contato entre os demais orixás e os humanos, guardião dos templos, das casas e das pessoas.
- **Iemanjá:** divindade da fertilidade e das águas salgadas.
- **Oxum:** divindade da beleza e das águas doces, dona do ouro e da vaidade.
- **Iansã:** divindade dos raios e das tempestades, dos ventos e dos relâmpagos.

Soberana dos espíritos dos mortos, que encaminha para o outro mundo.

- **Naná:** divindade guardiã do saber ancestral, uma das mais velhas, da lama teria feito os seres humanos.
- **Ossaim:** divindade das ervas e das folhas. Sem sua ciência nenhum remédio mágico funciona.
- **Ifá:** divindade conhecedora do destino dos homens, que detém o saber do oráculo, que ensina a resolver todo problema ou aflição.

Os terreiros formavam então comunidades negras e seus dirigentes, pais e, principalmente, mães de santo, eram os responsáveis por tentar resolver todo tipo de disputa, carência, problema amoroso, financeiro ou qualquer outro que afligisse seus irmãos. Eram lugares de resistência e quase sempre perseguidos pela polícia que reprimia seus batuques e condenava determinados rituais vistos até então como práticas diabólicas ou de charlatanismo. A religiosidade afro-brasileira era, então, caso de polícia e de saúde pública, já que grande parte da sociedade via o transe mediúnic como um grave problema mental explicado através da inferioridade intelectual do negro.

Curiosidade:

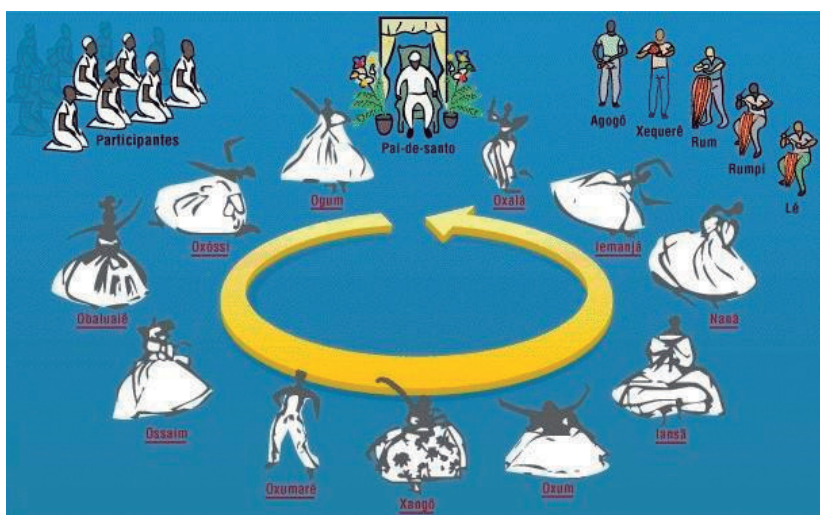
Apesar do candomblé ser de origem nagô, a palavra “candomblé”, entretanto, é certamente de origem banta, tanto podendo derivar da aglutinação das vozes quimbundas kiandombe (negro) e mbele (casa) significando talvez “casa de negros”, como pode ser resultado da fusão desse mesmo mbele com o prefixo diminutivo ka mais o termo ndumbe (principiante) para dar ka + ndumbe + mbele ou seja, “casa de principiantes, neófitos” ou, melhor, “casa de iniciação”.

Como religião de transe, os orixás incorporam nos seus “filhos” e realizam sua dança, manifestando através dela todo seu significado mítico. Os atabaques são os responsáveis pela invocação, juntamente com os cânticos entoados durante o ritual. São três: o maior e mais grave se chama Rum, o médio se chama Rumpi e o agudo se chama lê. São tocados com pequenas baquetas feitas da madeira da goiabeira que se chamam aguidavi. Temos também em alguns lugares o uso do agogô e do xequerê. Cada orixá tem sua dança, seu toque particular de tambor, sua vestimenta, sua comida e suas proibições.



Os que não fazem parte do terreiro entram em contato com a divindade através do oráculo – o jogo de búzios – conduzido por Ifá e responsável por apontar os *odus*, os caminhos que devem ser seguidos para que o problema apontado seja solucionado. O responsável pelo jogo geralmente é a primeira pessoa na escala hierárquica do terreiro.

Em terras africanas esta era uma função específica dentro do culto religioso. Tínhamos então o babalaô e o babalorixá. O primeiro era o pai do segredo, o responsável por zelar pelos caminhos desvendados pelo oráculo, babá=pai + oluwô=segredo: babalaô. O segundo era o responsável somente pelos orixás. Em terras brasileiras ambas as funções foram condensadas e na maioria dos terreiros apenas uma pessoa desempenha as duas funções simultaneamente.



*Reparem que os orixás dançam sempre no sentido anti-horário, evidenciando que vivem em um “mundo” e em um “tempo” diferente do mundo dos homens.

Atividade: faça uma pesquisa e escolha 5 músicas que falam da religião dos orixás. Logo depois, explique os termos que são citados.

O Culto aos voduns do Daomé: a Casa das Minas

É de conhecimento de todos que muitos dos negros escravizados que chegaram ao Brasil ocupavam em suas terras de origem cargos de alto escalão. Eram reis, príncipes e princesas que foram arrancados de seus domínios e jogados aos porões dos navios negreiros como mercadorias. É neste contexto que surge no Maranhão uma das primeiras manifestações religiosas da cultura jêje em terras brasileiras.

Casa de mina ou tambor de Mina é a designação popular, no maranhão, para o local e para o culto de origem africana que, em outras regiões do país, recebe denominações como candomblé, xangô, batuque, macumba etc. O termo mina deriva do Forte de São Jorge da Mina, na Costa do Ouro, atual República de Gana, um dos mais antigos impérios portugueses de escravos na África Ocidental.

Conhecido como Casa das Minas - Querebentã de Zomadônu – este terreiro teria sido fundado justamente por uma rainha capturada em uma guerra com um inimigo africano que a teria vendido como “peça” aos portugueses que aguardavam suas “mercadorias” no litoral.

Segundo Pierre Verger, o terreiro teria sido fundado por membros da família real de Abomey, vendidos como escravos para o Brasil no reinado de Adandozã (1797-1818), sendo talvez o único lugar fora da África em que são cultuados voduns desta família. O autor defende a tese de que o nome da fundadora era Agontimé, rainha do Daomé, mulher do rei Agonglo que foi derrotado pelo seu rival Adandozan.

Os voduns são cultuados de acordo com as famílias mitológicas as quais pertenciam. Vodum é um nome genérico utilizado para as diversas divindades jêjes, que se apresentam divididas nestas famílias:

Voduns: os masculinos são chamados de *tói* e os femininos *nochê*.

São cerca de 60 divindades, que são conhecidas atualmente. Estão organizados em três panteões principais – também chamados famílias ou pelotões -, a saber:

- **Davice**
- **Dambirá**
- **Quevioçô**

e dois secundários:

- **Savaluno**
- **Aladá**

- **Davice:** voduns que são nobres, reis ou príncipes. Foi a primeira família que chegou, fundou a casa e recebeu os outros voduns como hóspedes.
- **Savaluno:** nome da parte norte do antigo daomé, onde surgiu a adoração dos tohossús, os espíritos dos filhos dos reis nascidos anormais, chefiados por Zomadônu.
- **Dambirá:** é o panteão da terra, constituído dos pobres que são poderosos: são os reis caboclos, que combatem as pestes e as doenças.
- **Quevioçô:** Família nagô e constituída pelos voduns dos astros, do céu e das águas, que controlam as chuvas, os raios, os trovões, e combatem as ventanias e tempestades. A maioria dos voduns é muda, (*mindubim*) para não revelar os segredos dos nagôs.
- **Assísis:** pessoas da comunidade que ajudam a casa
- **Toquéns:** mensageiros e ajudantes que vem na frente e chamam os outros
- **Tobóssis:** grupo de divindades infantis e femininas
- **Gounjai:** as mais velhas que passaram pelos rituais

O culto aos voduns é ainda um assunto pouco explorado pelos estudiosos, não só pela valorização que o ritual nagô conseguiu em relação a ele, mas também pela dificuldade de encontrar terreiros que ainda tenham seus elementos presentes nos rituais. Estudos recentes apontam que a contribuição desta tradição para a formação dos candomblés da Bahia pode ter sido muito maior do que antes era imaginado, o que recoloca dentro da história a importância dos voduns na construção da religiosidade afro-brasileira.

Umbanda

A origem da palavra Umbanda perde-se, provavelmente, na noite dos tempos. São várias as divagações que já foram feitas acerca deste nome tão sagrado. Alguns aceitam que seu significado vem da palavra *Embanda*, utilizada ainda nos tempos da escravidão e que significa feiticeiro, o sacerdote africano que lida com a magia dos deuses africa-

nos. Outros entendem que sua origem vem da raiz sânscrita AUM que, na definição de Helena Petrovna Blavatsky, em seu Glossário Teosófico, significa “a sílaba sagrada; a unidade de três letras; daí a trindade em um. É uma sílaba composta pelas letras A, U e M (das quais as duas primeiras combinam-se para formar a vogal composta O).

A Umbanda é uma religião brasileira. Nascida em 1908 na cidade de Niterói sua principal característica é, como não poderia deixar de ser em terra de tamanha diversidade cultural e étnica, a pluralidade. Influenciada na sua gênese diretamente pelo kardecismo, seu ritual apresenta uma forte presença da prática da caridade, elemento básico também da religião católica. É aqui que irá se encaixar no ritual umbandista a influência portuguesa que, posteriormente, aparecerá como um culto às Crianças. Já pelo lado ancestral da “*terra brasilis*” essa religião sofre uma grande influência dos rituais indígenas, impregnando seu espaço de culto, a sua Gira, com a presença dos Caboclos e sua sabedoria acerca das ervas medicinais.

A data de 1908 é um marco histórico defendido unanimemente pelos religiosos e relatadas por alguns pesquisadores, bem como pela federação brasileira de Umbanda, quando numa sessão em um centro espírita em Niterói, um consulente – Zélio de Moraes - “recebeu” a missão de que seria responsável por um novo culto no país. Mas, para alguns estudiosos do tema, o marco é estabelecido na década de 20, quando fundou-se a federação Espírita Brasileira para legitimá-la contra a repressão, sendo uma federação ainda não especificamente de Umbanda, pois este fato só ocorrerá em 1939.

É importante lembrar que quando incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, Zélio estava em uma mesa kardecista. Os que seguiam essa religião naquela época sofriam uma grande influência dos pensamentos e das ideias que vinham da Europa, principalmente da França. Esses pensamentos eram na sua maioria em defesa de uma sociedade que fosse civilizada, um reflexo europeu dos bons costumes que deveriam ser seguidos se o Brasil quisesse evoluir. Em sua maioria eram brancos e faziam parte do que hoje entendemos como se fosse uma classe média alta, uma elite econômica que sabia ler e escrever.

No entender dessas pessoas, os índios, assim como os negros que foram libertados da escravidão, não possuíam um grande desenvolvimento intelectual, não tinham uma cultura de verdade, suas práticas e seus rituais eram vistos como se fossem uma coisa bárbara, além de serem pessoas tidas como menores por causa da sua cor negra, sua baixa escolaridade e renda. Era, portanto, inadmissível que em uma mesa rodeada por gente da alta sociedade aparecesse um Caboclo que quisesse dar ordens para os brancos em sua própria religião.

Por isso, Zélio é “convidado” a se retirar dos trabalhos que ali se realizavam e parte para seguir as determinações que foram feitas pelo Caboclo. Então disse a Entidade: “amanhã

na casa do meu aparelho, na Rua Floriano Peixoto, 30, será inaugurado uma Tenda espírita de nome Nossa Senhora da Piedade que se chamará Tenda de Umbanda aonde o preto e o caboclo pudesse trabalhar”. Após a fundação dessa tenda, foram fundadas mais seis para completar as 7 pedidas pelo Caboclo. Entre elas estão a Tenda de Nossa senhora da Guia, de Oxoce, a Tenda de Oxalá, a Tenda de Ogum, a Tenda de Xangô e a Tenda de Santa Bárbara entre outras. Depois de estabelecer essas tendas no Rio de Janeiro, Zélio vai viajar pelo Brasil para a divulgação dessa religião que surge, principalmente pelos estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio Grande do Sul.

Como podemos perceber, a Umbanda surge em um primeiro momento para trabalhar com os Caboclos e os Pretos-Velhos, ancestrais africanos e brasileiros que não eram admitidos pelas classes dominantes por serem vistos como ignorantes e pouco civilizados. A escravidão tinha acabado há pouco tempo e o negro era sempre visto dessa maneira, como incapaz de realizar algo de bom, seja como escravo ou agora como liberto. O índio era visto como um preguiçoso, que cultuava os seres da natureza, o que mostrava sua baixa taxa de evolução. O que é importante compreender aqui é que tanto a cultura do índio como a cultura do negro eram vistas como algo menor, sem valor, de pouca importância e pouco civilizada. Mas ainda fica a pergunta: porque Caboclos e Pretos-Velhos e não outro tipo de povo?

No Rio de Janeiro, onde surge a Umbanda, a maioria dos escravos que aqui viviam eram da região de Congo e Angola, na África. Temos que imaginar que esses escravos depois que foram libertados passaram a viver em contato com todas as outras pessoas que aqui moravam, independente de cor ou sexo. Temos que lembrar também que antes de serem escravizados, esses escravos tinham sua própria cultura e religião, que trouxeram com eles quando vieram para o Brasil trabalhar no cativeiro. Nessa região de Congo – Angola predominava os escravos que conhecemos hoje como Bantos.

Uma das principais características da religião dos Bantos é o culto aos ancestrais. Para eles, os mortos têm a cor branca; requerem homenagens, presentes e obediência, podendo dar aos vivos alguma parcela de seu grande poder. Os vivos devem todos os seus dons a alguma forma de contato com os mortos e a Iniciação requer um estágio de recolhimento, como uma estadia no mundo dos mortos. Não existe uma separação clara entre mundo dos mortos e dos vivos. Sendo assim, o mundo dos vivos pode interferir no dos mortos e vice-versa.

Outra grande influência que sofremos dentro da Umbanda são as palavras utilizadas pelos Bantos e que continuamos a utilizar, como por exemplo a palavra Kalunga. Essa palavra para os negros desse grupo tinha um significado muito especial: ela representava a linha divisória, a superfície que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Portanto, atravessar a Kalunga significava para eles morrer, se a pessoa viesse

da vida, ou renascer, se a pessoa viesse da morte. Como muitos escravos que vinham da África morriam nos navios negreiros antes mesmo de chegar no Brasil, o mar era considerado por eles a “Kalunga Grande” enquanto que o cemitério era considerado a “Kalunga Pequena”.

Para os Bantos, o mundo se dividia em dois, como já foi observado. A comunicação entre os dois mundos só era possível por meio de rituais executados por especialistas, líderes religiosos que detinham o conhecimento mágico necessário para tal contato, que eram os sacerdotes da comunidade, responsáveis pela fertilidade, guardiões das relações entre o homem, natureza e família, além de legitimar a ordem política ao entronizar o novo chefe.

Para esse povo havia um Ser Supremo, O Criador de tudo, denominado **Zambi** (que seria o equivalente a Deus no catolicismo ou Olorum no candomblé), que deu vida a tudo e que reina com benevolência sobre o universo e os homens. É uma divindade, uma energia que se distanciou do mundo e o deixou entregue aos seus filhos divinizados – os ancestrais fundadores de linhagens. Os espíritos ancestrais são os que fazem o elo entre os homens e o Deus único, são eles que fazem a nossa ligação com a divindade maior.

Gira é a denominação utilizada para os serviços ritualísticos realizados no terreiro para o público. Ela inicia-se com preces que facilitam o envolvimento de todos. Seguem-se cânticos apropriados, normalmente chamados de curimbas ou pontos cantados, de forma a que todos os seres a serem invocados possam, através dos médiuns, incorporar e assim lhes prestar culto. As pessoas que não são membros oficiais do terreiro, mas que frequentam este ritual fazem parte da chamada assistência e lá aguardam para realizar as consultas com as Entidades. Os consulentes aguardam na assistência, ligar designado para que aguardem o seu momento de se consultar com a entidade. Junto a esta entidade se encontra o cambono, pessoa responsável pelo seu auxílio e espécie de tradutor do que as divindades dizem, muitas vezes que suas mensagens são carregadas de sotaques e de palavras específicas do culto, não reconhecida por quem não faz parte efetiva do terreiro ou ao menos circula por estes espaços de culto.

Na Umbanda os atabaques ganham os mesmos nomes que são utilizados pelo Candomblé: O maior se chama Rum; o médio se chama Rumpi e o menor se chama Lê. Ainda que com os mesmos nomes, seus ritmos são diferentes. O Candomblé apresenta um toque para cada Orixá (Ijexá é de Oxum e Opanijé é de Omulu) e toca o tambor com uma pequena baqueta de madeira feita da goiabeira que se chama Aguidavi, enquanto que a Umbanda utiliza vários toques diferentes feitos com as mãos que podem ser tocados tanto para as Entidades quanto para os Orixás. Os principais seriam: Congo, Cabula, Samba de Caboclo e Ijexá. Na Umbanda o nome do tocador se chama Ogã,

enquanto que no Candomblé ganha o nome de Alabê. No candomblé ogã é o nome dado aos protetores, pessoas da sociedade com a função especial e exterior à religião de emprestar-lhe prestígio e fornecer-lhe, na medida do possível, dinheiro para as festas sagradas. Esta era uma função muito importante para os terreiros pois estas pessoas podiam muitas vezes ajudar em situações de repressão e garantir que o espaço não fosse fechado pela polícia.

O atabaque na África era a própria linguagem ritual, era seu principal meio de comunicação. O tambor fala tanto quanto cada gesto feito pelo corpo que se movimenta ao ouvir seu toque particular. Daí a importância de interação e entendimento com o som que dali ecoa, pois é dele que sai o direcionamento, as dicas do que está acontecendo dentro da Gira ou mesmo do que está para acontecer.

Talvez a influência mais marcante da Umbanda seja a assimilação dos diversos elementos da religiosidade africana, trazendo para seu panteão a presença dos preto-velhos, dos orixás, da dança e do toque dos atabaques que fazem a comunicação com a divindade:

“um dos aspectos mais difíceis do estudo do simbolismo religioso da Umbanda é que não se encontram dois centros que usem as mesmas imagens. Há grande variação de símbolos dentro do Rio e de estado para estado, e alguns centros simplesmente não usam símbolos. A medida que recebem inspiração em sonhos ou transe, os médiuns mudam símbolos, cantos e danças conforme o que acreditam ser a vontade dos espíritos. A flexibilidade é um valor importante para os umbandistas, porque crêem que assim podem atender a vontade dos espíritos”. (KARASCH: 2000)

Em resumo, a Umbanda é caracterizada, principalmente, pelo trabalho realizado com a incorporação, pelos médiuns, das Entidades espirituais, os Guias, que atuam em determinado tipo de Falange. Essas Falanges (Preto-Velho, Criança, Caboclo e Exu e Pomba gira) são particulares da nossa religião e representam a sua influência tanto portuguesa (catolicismo) quanto africana (Banto) e indígena (Xamanismo).

Inicialmente abraçada como religião principalmente pelos menos favorecidos socialmente, não é de se estranhar a presença principal daqueles que eram discriminados por sua origem e “falta de civilidade”: negros sem instrução e índios selvagens, ambos desconhecedores de Deus e da “verdadeira” fé cristã. O ritual aqui se apresenta com um refúgio de iguais, indiferente aos estereótipos construídos a seu respeito. Nesse sentido a Umbanda se estabelece principalmente nos subúrbios e morros cariocas, dando passagem também para um outro elemento característico – e discriminado – da cidade:

malandros, bêbados e prostitutas, que passam a fazer parte do culto umbandista na figura dos Exus e das Pombagiras. Estes elementos agregados dão então a base do que podemos entender hoje sobre a Umbanda: o culto aos seus Caboclos, Pretos-Velhos, Crianças, Exus e Pombagiras.

Ressaltamos que existem muitas correspondências de princípios religiosos entre a umbanda e o candomblé, mas não podemos esquecer que cada culto tem suas características específicas. Uma das principais diferenças que podemos colocar entre estas duas religiões é a forma que se dá o contato com o divino. No candomblé já vimos qual a concepção do orixá e sua origem. Na umbanda este contato vai se dar através das chamadas **entidades**.

As entidades da umbanda são completamente diferentes dos orixás do candomblé. Para os umbandistas, elas são seres que já viveram em nosso mundo, que já estiveram encarnados, e que retornam para realizar trabalhos de ajuda aos que precisam dela. Buscam este retorno como forma de evolução espiritual e, no dia que finalizarem todos os trabalhos que devem ser feitos, estarão livres desta necessidade e poderão finalmente descansar em paz. É um princípio baseado na lei do karma e da ascensão espiritual, que só pode ser atingida por aqueles que já realizaram todas as suas “tarefas” neste mundo.

Na umbanda, as entidades situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do candomblé e os espíritos dos mortos kardecistas. Os orixás, por exemplo, são entendidos e cultuados com outras características. Sendo considerados espíritos muito evoluídos, de luz, tornaram-se uma categoria mítica muito distante dos homens, só ocasionalmente descem à Terra e mesmo assim apenas na forma de “vibração”.

Segundo Wagner Gonçalves, podemos estabelecer as principais diferenças entre Umbanda e Candomblé da seguinte maneira:

PANTEÃO

Candomblé: predomínio de um número menor de categorias de entidades circunscrita aos deuses de origem africana (orixás, voduns e inquices), erês (espíritos infantis) e eventualmente caboclos (espíritos ameríndios).

Umbanda: Predomínio de um número maior de categorias de entidades agrupadas por linhas ou falanges (orixás, caboclos, pretos velhos, erês, exus, pombagiras, ciganos, marinheiros, baianos, etc.).

FINALIDADE DO CULTO ÀS DIVINDADES

Candomblé: serem louvadas através de rituais privados e festas públicas nas quais os deuses incorporam nos adeptos, fortalecendo os vínculos que os unem e potencializando o axé (energia mítica) que protege e beneficia os membros do terreiro.

Umbanda: desenvolvimento espiritual dos médiuns e das divindades que, quando incorporam nos adeptos, geralmente o fazem para trabalhar receitando passes e atendendo ao público, chamado de assistência.

CONCEPÇÃO E FINALIDADE DO TRANSE

Candomblé: declarado inconsciente e legitimamente aceito só após a iniciação do fiel para um número reduzido de entidades.

Umbanda: declarado semiconsciente e permitido para um número maior de entidades na medida do desenvolvimento mediúnico do médium.

INICIAÇÃO

Candomblé: condição básica para o ingresso legítimo no culto. Segregação do fiel por um longo período; raspagem total da cabeça; sacrifício animal e oferendas rituais. Grande número de preceitos.

Umbanda: existe, mas não como condição básica para pertencer ao culto; camarinha: segregação do fiel por um período curto, raspagem parcial da cabeça (não obrigatória), sacrifício animal (não obrigatório) e oferendas rituais. Predomínio do batismo, realizado na cachoeira, no mar ou através da entrega de oferendas nas matas.

PROCESSOS DIVINATÓRIOS: MODOS DE COMUNICAÇÃO COM OS DEUSES

Candomblé: predomínio do jogo de búzios realizado somente pelo pai-de-santo (sem necessidade do transe), que recomenda os ebós ou despachos para a resolução dos problemas do consulente.

Umbanda: predomínio do diálogo direto entre os consulentes e as divindades que dão “passes” ou receitam trabalhos.

HIERARQUIA RELIGIOSA

Candomblé: estabelecida a partir do tempo de iniciação e da indicação dos adeptos para ocuparem os cargos religiosos. Fundamental na organização socioreligiosa do grupo.

Umbanda: estabelecida a partir da capacidade de liderança religiosa dos médiuns e seus guias. Importância da ordem burocrática.

MÚSICA RITUAL

Candomblé: predomínio de cantigas contendo expressões de origem africana. Acompanhamento executado por três atabaques percutidos somente pelos alabês (iniciados do sexo masculino que não entram em transe).

Umbanda: predomínio de pontos cantados em português, acompanhado por palmas e pela curimba (atabaques), sem número fixo, que podem ser percutidos por adeptos (curimbeiros) de ambos os sexos.

DANÇA RITUAL

Candomblé: formação obrigatória da “roda de santo” (disposição dos adeptos na forma circular, dançando em sentido anti-horário). Predomínio de expressões coreográficas preestabelecidas, que identificam cada divindade ou momento ritual.

Umbanda: não obrigatoriedade da formação da “roda de santo”. Disposição dos adeptos em fileiras paralelas. Predomínio de uma maior liberdade de expressão da linguagem gestual nas danças que identificam as divindades.

Ensino sobre África e intolerância religiosa

Apesar de vivermos em um país democrático e que zela pelo respeito às diferenças e pelas liberdades de culto, temos o conhecimento de que nem sempre estes direitos assegurados por lei são garantidos. Ainda hoje sabemos com uma triste frequência sobre casos de preconceito e intolerância religiosa, principalmente contra as religiões de origem africana, onde pessoas e terreiros são atacados, não só verbalmente como também fisicamente, tendo seus espaços invadidos e depredados em nome da “luta contra o diabo”.

Ainda hoje, apesar de todos os avanços da humanidade, são muitos os que ainda associam os negros e seus rituais religiosos ao diabo e consideram suas divindades seres demoníacos, revivendo preconceitos que pelo bem da civilização já deveriam ter se extinguido. É com tristeza que percebemos no século XXI a reabilitação de pensamentos e atitudes que marcaram de maneira trágica as páginas da história que, para nosso profundo pesar, ainda conseguem adeptos dispostos a acreditar nesse tipo de discriminação enfadonha e desumana, de desrespeito ao próximo e à sua liberdade de escolha.

Um dos principais mecanismos para que tais atitudes sejam problematizadas e, a partir daí, possam surgir discussões e debates que de fato gerem uma nova concepção sobre a religiosidade afro-brasileira, é a sua inserção dentro do ambiente escolar. É na escola que o preconceito pode ser abordado e destruído. É neste espaço de saber que a cultura afro-brasileira pode ser vista na sua totalidade, em todos os seus aspectos, não só como folclore ou festa, mas como forma de vida, como visão de mundo e, principalmente, como um princípio de respeito a todos os seres que existem no mundo e fazem dele o que ele é, tendo como alicerce o respeito a todas as tradições religiosas e todos os seus deuses.

A África inclui, a África se apropria, a África aprende com os outros e assimila e isso, longe de ser uma fraqueza, é a maior virtude de todas: aceitar as diferenças, respeitando-as e, além disso, aprendendo tudo aquilo que esta diferença pode ensinar. Imaginem se o mundo todo adotasse esta filosofia...

Em 2004 o CEERT Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades, em parceria com o SESC SP, INTECAB - Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira lançou a Campanha em Defesa da Liberdade de Crença e contra a Intolerância Religiosa. Como resultado foi elaborada uma cartilha com os principais pontos a respeito do tema, dentre eles:

A Igualdade de todas as religiões perante a lei

Atualmente não existe religião oficial no Brasil. Desde a primeira Constituição brasileira, de 1891, a ideia de religião oficial deixou de ter respaldo legal.

O Estado não apoia nem adota nenhuma religião. A lei o proíbe de eleger esta ou aquela religião como verdadeira, falsa, superior ou inferior; daí porque se diz que o Estado brasileiro é um Estado laico. A Constituição vigente, de 1988, não deixa dúvidas quanto a isso: todas as crenças e religiões são iguais perante a lei e todas devem ser tratadas com igual respeito e consideração.

A própria Constituição não permite nenhum tipo de aliança entre Estado e religião, e, ao mesmo tempo, proíbe a imposição de obstáculo a qualquer culto ou religião.

Além disso, a legislação garante ampla liberdade de crença e de culto, bem como proíbe discriminação baseada em credo religioso. A associação religiosa, o culto, o templo, os ministros religiosos e os fiéis são protegidos por uma série de leis.

Vejamos alguns dos direitos que a legislação assegura às confissões religiosas, assinalado que ao final o leitor/a encontrará um anexo contendo indicações das leis mencionadas.

Discriminação religiosa é crime

Ninguém pode ser discriminado em razão de credo religioso.

No acesso ao trabalho, à escola, à moradia, à órgãos públicos ou privados, não se admite tratamento diferente em função da crença ou religião. O mesmo se aplica ao uso de transporte público, prédios residenciais ou comerciais, bancos, hospitais, presídios, comércio, restaurantes, etc. A mais alta Corte brasileira, o Supremo Tribunal Federal, já decidiu que a discriminação religiosa é uma espécie de prática de racismo.

Isto significa que o crime de discriminação religiosa é inafiançável (o acusado não pode pagar fiança para responder em liberdade) e imprescritível (o acusado pode ser punido a qualquer tempo). A pena para o crime de discriminação religiosa pode chegar a cinco anos de reclusão.

No caso de discriminação religiosa, a vítima deve procurar uma Delegacia de Polícia e registrar a ocorrência. O Delegado de Polícia tem o dever de instaurar inquérito, colher provas e enviar o relatório para o Judiciário, a partir do que terá início o processo penal.

Liberdade de culto e de locais de culto

Liberdade de reunião, de culto e de liturgia, é direito previsto na Constituição Federal.

Respeitando-se a lei, todos podem reunir-se pacificamente para manifestar sua crença, sem qualquer tipo de obstáculo do Poder Público ou de particulares.

O culto pode ser realizado em locais fechados ou abertos, ruas, praças, parques, praias, bosques, florestas ou qualquer outro local de acesso público.

Segundo a Constituição Federal existem apenas três casos em que o culto pode ser proibido: quando não tiver caráter pacífico; se houver uso de arma de fogo ou se estiver sendo praticado um ato criminoso. Fora disso, é permitido tudo aquilo que a lei não proíbe. Não podemos esquecer, no entanto, que as leis sobre vizinhança, direito ao silêncio, normas ambientais, etc. devem ser sempre respeitadas.

O Código Penal proíbe a perturbação de qualquer culto religioso e a Lei de Abuso de Autoridade pune o atentado ao livre exercício do culto.

A associação religiosa

Para que uma comunidade religiosa tenha existência legal ela precisa estar organizada em uma associação, com atas e estatutos registrados em cartório. Esta associação é denominada associação religiosa.

Registrados os estatutos, a comunidade religiosa passa a ser reconhecida legalmente e pode exercer os direitos assegurados a todas as religiões.

Vale lembrar que nenhuma lei, estatuto ou autoridade civil pode influenciar no funcionamento interno das confissões religiosas. Isto quer dizer que o estatuto deve ser adaptado aos rituais e preceitos de cada religião; e não o contrário.

Vejam os alguns dos direitos que as associações religiosas possuem:

- preparar, indicar e nomear seus sacerdotes ou sacerdotisas de acordo com os
- padrões de cada religião ou crença;
- manter locais destinados aos cultos e criar instituições humanitárias ou de
- caridade;
- criar e manter faculdades teológicas e escolas confessionais;
- ensinar uma religião ou crença em locais apropriados;
- escrever e divulgar publicações religiosas;
- solicitar e receber doações voluntárias;
- criar cemitérios religiosos; construir jazigos (criptas) no próprio templo religioso, para o sepultamento das autoridades religiosas.

Os direitos do ministro religioso (sacerdote ou sacerdotisa)

Cada religião tem o direito de preparar e nomear seus sacerdotes e sacerdotisas de acordo com seus padrões e costumes.

A lei não exige nem pode exigir que uma pessoa tenha cursado faculdade para tornar-se um Ministro (a) Religioso(a). Perante a lei, todos os sacerdotes e sacerdotisas são chamados de Ministro Religioso e todos gozam dos mesmos direitos. Para que uma pessoa se torne um Ministro Religioso ela precisa ser indicada por uma autoridade religiosa ou ser nomeada ou eleita por uma associação religiosa, legalmente constituída. A nomeação deve constar em ata e ser registrada em cartório.

Os Ministros (as) Religiosos(as) possuem vários direitos, entre eles:

- ser inscrito como Ministro Religioso na previdência social (para fins de
- aposentadoria, benefícios, etc.);
- celebrar casamento e emitir o certificado de realização da cerimônia;
- ter livre acesso a hospitais, presídios e quaisquer outros locais de
- internação coletiva, visando dar assistência religiosa;
- ser preso em cela especial até o julgamento final do processo;

- ser sepultado no próprio templo religioso;
- ao Ministro Religioso estrangeiro é assegurado o direito de visto temporário.

O templo religioso é o espaço físico, a edificação, a casa destinada ao culto religioso, na qual são realizadas as cerimônias, práticas, ritos e deveres religiosos. Para funcionar legalmente o templo religioso necessita de alvará de funcionamento expedido pela Prefeitura do município onde esteja localizado.

Apenas e tão somente a Prefeitura tem poderes para expedir o alvará de funcionamento e nenhum outro documento substitui o alvará. O imóvel pode ser próprio ou alugado. De acordo com a Constituição Federal, o templo religioso é isento do pagamento de qualquer imposto, a exemplo do IPTU – Imposto Predial Territorial Urbano.

No caso de São Paulo, uma lei municipal isenta os templos do pagamento de taxas de conservação e de limpeza pública.

Casamento religioso

A Constituição Federal determina que o casamento religioso tenha validade civil. Isto é, obedecidas às regras da lei civil, um casamento celebrado por Ministro Religioso de qualquer religião ou crença deve ser reconhecido legalmente.

Existem dois tipos de casamento religioso:

1. O casal registra em cartório toda a documentação necessária, e, posteriormente, celebra-se o casamento perante Ministro Religioso;
2. O casamento é celebrado por um Ministro Religioso e, posteriormente, o casal apresenta a documentação necessária no cartório. Uma vez que a documentação esteja regular, o casamento terá validade legal.

Em um caso defendido pelo CEERT, o Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul reconheceu pela primeira vez a validade do casamento realizado na Religião Afro-brasileira.

Quanto aos nomes de filhos escolhidos de acordo com a religião dos pais, a lei garante aos pais o direito de escolher livremente a denominação dos filhos. O sobrenome deve ser o mesmo da família, mas o primeiro nome é de livre escolha.

A respeito do ensino religioso nas escolas públicas, não podemos esquecer que de

acordo com a Constituição Federal o estado brasileiro é laico, ou seja, não adota nem apoia nenhuma religião. Além disso, segundo a Constituição Federal, o ensino religioso não é uma disciplina básica para a formação do aluno.

Por isso mesmo, a matrícula é facultativa, isto é, os pais ou o próprio aluno têm o direito de escolher, de frequentar ou não a aula de ensino religioso.

Nenhuma criança ou adolescente pode ser prejudicado por ter escolhido ou não a disciplina de ensino religioso. Ninguém pode ser submetido a constrangimento em razão do credo religioso. Do mesmo modo, ninguém pode ser obrigado a frequentar ensino religioso. Os pais, os movimentos sociais e a sociedade civil devem ficar atentos para não permitir que a disciplina do ensino religioso seja utilizada para satisfazer interesses menores de grupos religiosos ou políticos.

Os fiéis de todas as religiões e também os ateus pagam os impostos que mantêm o ensino público. Por essa razão, o governo não tem o direito de usar dinheiro público para favorecer uma religião e discriminar ou prejudicar outra.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos determina que a intolerância religiosa ofende a dignidade da pessoa humana e é uma grave violação dos direitos humanos.

Este é um assunto que diz respeito às religiões, mas também diz respeito a todos os defensores da cidadania e dos direitos fundamentais da pessoa humana. O primeiro passo nessa luta deve ser conhecer os direitos, divulgá-los, conscientizar as pessoas e a sociedade.

Segundo o IBGE, o povo brasileiro professa várias religiões. Há também os ateus, que pagam impostos como os fiéis e merecem toda a consideração e respeito. Todos devem ter o direito de praticar sua crença de acordo com seus costumes, tradições e valores.

O Estado tem a obrigação de manter a paz social, a compreensão e respeito mútuo entre as várias denominações religiosas. Não haverá democracia plena no Brasil enquanto houver ofensas e discriminação de ordem social e cultural, baseada em religião ou crença. Diga não à intolerância e à discriminação religiosa.

ANEXO I

Constituição da República Federativa do Brasil:

Art. 5º. Todos são iguais perante a Lei, sem distinção de qualquer natureza, garantido-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.

VI - É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias.

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e difusão das manifestações culturais.

Parágrafo 1º. O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e dos outros grupos participantes do processo civilizatório Nacional.

Código Penal Brasileiro: Artigo 208. Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso: Pena - detenção, de 1 (um) mês a 1 (um) ano, ou multa. Parágrafo único. Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente a violência.

ANEXO II

Lei 11645/08

Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei 10639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA

Faço saber que o Congresso Nacional decreta e eu sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º O art. 26-A da Lei 9394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Art. 26-A. **Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.**

§ 1º O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.

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

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 10 de março de 2008; 187º da Independência e 120º da República.

LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

Fernando Haddad

ANEXO III

QUADRO DO SINCRETISMO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

ORIXÁ NAGÔ	VODUM JÊJE	INQUICE BANTO	SANTO CATÓLICO
Exu	Elebará	Aluviá	Demônio
Ogum	Doçu	Roxo Mucumbe, Incoce	São Jorge (RJ) Santo Antônio (BA)
Oxóssi	Azacá	Mutacalombo, Congobira	São Miguel (PE) São Jorge (BA) São Sebastião (RJ)
Omulu	Sapatá	Cavungo, Cafunã	São Roque, São Lázaro
Ossaim	Aguê	Catendê	São Benedito São Jorge São Lázaro
Oxumarê	Bessem, Dã	Angorô	São Bartolomeu
Xangô	Badé-Quevioso	Zaze	São Jerônimo São Pedro
Oxum	Aziritoboce, Eowa	Quissambo, Samba	N. Sra das Candeias N. Sra da Conceição N. Sra Aparecida
Iemanjá	Abé	Dandalunda, Quissimbe	N. Sra da Conceição N. Sra dos Navegantes
Iansã	Sobô	Bamburucema, Matamba	Santa Bárbara
Oxalá	Mavu-Lissa	Zambi, Lemba	Jesus Cristo N. Sr do Bonfim (BA)
Erê	Hohó, Tobosi	Vunje	São Cosme São Damião

Bibliografia

- BOURDIEU, Pierre. (1999). *A Economia das Trocas Simbólicas* (Org: Sérgio Miceli.) São Paulo: Perspectiva.
- CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro : Pallas
- KARASCH, Mary (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1800-1850)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LOPES, Nei (1988). *Bantos, Malês e Identidade Negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____ (2003). *Novo dicionário Banto do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas.
- João Francisco (2000). "A palavra e o Livro". In: AZEVEDO, Carlos Moreira (dir). *História Religiosa de Portugal*. Lisboa: Círculo de leitores
- PRANDI, Reginaldo (2000). "De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião" In: *Revista USP*, número 46, junho – agosto. São Paulo.
- PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato P. (2004). *Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica*. Rio de Janeiro: Campus.
- RANGER, Terence (1997). "A invenção da Tradição na África Colonial". In: HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra.
- ROCHA, Agenor Miranda (1994). *Os Candomblés antigos do Rio de Janeiro. A nação Ketu: Origens, ritos e Crenças*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- SAMPAIO, Gabriela dos Reis (2001). "Pai Quibombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial". In: *Tempo* - Revista do Departamento de História da UFF, vol. 6, nº 11, julho. Rio de Janeiro, 7 Letras. [Sem o tema do dossiê]
- SILVA, Alberto da Costa e (2003). *Um Rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira : Ed. UFRJ.
- _____ (1996). *A Enxada e a Lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira
- _____ (2002). *A Manilha e o libambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SILVA, Wagner Gonçalves Da. (2005). *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo negro.
- SOUZA, Marina de Mello e (2006). *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática.
- THORNTON, John (2004). *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico: 1400-1800*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Subjetividade e negritude

*Maria das Graças Gonçalves**

Por que nos interessa estudar a subjetividade das pessoas de origem negra no Brasil?

Por que insistir nesse debate no ambiente educativo? Iniciamos a reflexão pensando na composição do povo brasileiro: uma diversidade de grupos indígenas, a transposição forçada de muitos grupos étnicos africanos, a dominação europeia do período de colonização do país, além dos imigrantes vindos das mais diferentes regiões do planeta, que conferiram ao país sua grande diversidade de raças e etnias. Essa heterogeneidade de influências, somada aos processos de miscigenação, torna complexo o estudo das identidades étnico-culturais em nossa sociedade.

Assim, nossos contextos culturais agregam infinitas tendências, estilos, características, que interferem nos processos de identidade dos indivíduos de modo complexo e peculiar. No contexto mais global incide de modo assustador, sobre os afrodescendentes, uma opressão mais complexa do que as formas conhecidas de segregação de classe, os processos de discriminação, preconceito e racismo baseados em fenótipos negróides, manifestados pela presença velada do veneno do ódio racial intermitente nas relações interpessoais. Os aspectos sociais, histórico-culturais e políticos que produzem a alienação, a estagnação, a invisibilidade e, por consequência, a perpetuação da dominação, do preconceito e do racismo estão internalizados nas pessoas e conduzem seus projetos de vida.

Só podemos transformar a sociedade se transformarmos as pessoas, e as pessoas negras ou brancas só se reestruturam por meio da conscientização e da reflexão dos processos que internalizaram. Nesse sentido, vale lembrar que estudar processos de constituição da subjetividade das pessoas de origem negra não deve afastar a ideia de que brancos também produzem uma subjetividade deformada, racista e, portanto, também são alvos da mesma reflexão.

A escola deve ser um espaço democrático que respeite a pluralidade de nossa nação, no entanto, isso não vem acontecendo.

*Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense. Professora da mesma Universidade

Ao contrário, os processos de escolarização, inflados de ideologias e etnocentrismos, na verdade, estão carregados dos processos de exclusão e disseminação de preconceitos e discriminações, e essa realidade é prejudicial aos alunos negros e mestiços. O que a escola tem realizado neste alunado tem sido, historicamente, sua exclusão e/ou inferiorização.

Para podermos mudar a perversidade de nossa sociedade em relação aos grupos oprimidos, todos precisam mudar as representações que não trazem o negro como algo admirável ou como referência positiva ao país.

A produção de identidades negras no Brasil

Negritude e/ou subjetividade negra se refere aos processos psicológicos decorrentes no indivíduo a partir da história e sentimentos conflituosos que ligam brancos de maneira violadora aos negros. Historicamente, a produção simbólica da negritude nasce do embate contra as agressões racistas que sofrem os negros, logo, não há como estudá-la sem essas referências de opressão e exclusão das quais resulta. Visto desse modo, tais produções subjetivas advêm da realidade complexa, na qual incidem fatores diversos como, por exemplo, os históricos, linguísticos, culturais, político-ideológicos e raciais.

Vamos situar um pouco a forma como as construções identificatórias das pessoas negras vem sendo estudadas.

De pronto consideramos que as identificações individuais ocorrem por meio da afirmação das diferenças. Para a ciência da Psicologia a individualidade configura-se num processo construtivo de individuação, que produz núcleos de significação para o EU, em permanente relação com os outros, configurando distinções entre o *eu* e o *outro*, *nós* e *eles*. Tais processos incorporam elementos internos e externos, ou seja, há aspectos autodefinidos e aspectos atribuídos, de tal forma que o autoconhecimento nunca está totalmente dissociado da necessidade de ser conhecido pelos outros.

As subjetividades individuais organizam significados primitivos, autossustentáveis ao longo do tempo e do espaço, uma espécie de identidade primária que estrutura as demais produções simbólicas do sujeito.

Então, quando pensamos sobre o que significa ser negro/a na sociedade brasileira, algumas perguntas são essenciais:

De onde viemos e para onde vamos? Qual é nossa posição na sociedade? Quem são eles?

De onde vieram e para onde vão? Qual a posição deles na sociedade?

Qual o contexto das relações nos espaços em que vivemos?

Os sujeitos de pele escura guardam experiências de pertencimento à história dos grupos de origem negra africana. Assim, temos, na subjetividade dos afrodescendentes o resultado também de um projeto histórico implícito nas trajetórias civilizatórias transnacionais e nacionais.

Na África: povos unidos pelo sentimento de origem, pela língua, pela história, pelas crenças, pelo desejo de viver em comum e por igual vontade de destino. No Brasil, e em outras terras desconhecidas, e em contextos escravagistas, foram necessárias novas estratégias e recriações de referências de solidariedade entre os escravos que perderam seus laços familiares e sociais. Os novos arranjos fundaram uma nova história de resistência e sobrevivência cultural no nosso país, surgiram, por exemplo, os terreiros de candomblé, os quilombos e as irmandades religiosas católicas, como resultado de grandes acordos entre os negros de diversas origens a respeito de viver junto em terra desconhecida e em situação de opressão e terror.

Nesses espaços os sujeitos escapavam às opressões escravistas fundando novas comunidades negras, reconfiguradas aos novos contextos da vida, baseados na força da resistência, quase sempre assombradas pela repressão policial. Ainda hoje, apesar de todos os avanços da humanidade, são muitos os que ainda associam os negros e seus rituais religiosos ao diabo e consideram suas divindades seres demoníacos, revivendo preconceitos que, pelo bem da civilização, já deveriam ter-se extinguido.

Ao fim da escravidão o Brasil importou as teorias pseudo-científicas racialistas eurocêntricas que apregoavam a existência e a hierarquização das raças humanas. A partir dos dois grandes e diversos movimentos ideológicos, o da ideologia da dominação racial, que conferiu ideias de inferioridade ao negro em relação às outras raças (branca e amarela) e o mito da democracia racial, baseado na convivência harmoniosa das raças; acrescidos, ainda, da ideologia do embranquecimento da população, instituiu-se no imaginário de toda a população as falácias que negavam a dura realidade do negro brasileiro, naturalizava as desigualdades e tornava invisível a presença negra em nossa história. Esses procedimentos nacionais interferem diretamente na educação.

Vemos, assim, que as pessoas interpretam a variação dos fenótipos (aparência física) e a transculturação a partir das interações sociais, saturadas de ideologia.

As histórias de pertencimentos e experiências vividas pelo povo negro, a produção da vida submetida aos preconceitos e exclusões, associados às diversidades culturais, engendram processos de produção de subjetividades dos negros e mestiços repletos de ressentimentos e conflitos.

Até aqui estamos destacando processos fecundos e complexos de formação humana como imbricação entre subjetividade e cultura.

A cultura é mediadora da individuação das pessoas, os indivíduos só desenvolvem sua subjetividade na cultura e por meio dela. Eles não existem *a priori*, são produzidos e se produzem a si mesmos pela cultura, assim nas relações entre as pessoas concretiza-se um projeto coletivo destinado à diferenciação do indivíduo em relação ao seu meio. A subjetividade será entendida como uma complexa construção interna, que se origina e se desenvolve pela interiorização da cultura.

O fenômeno perverso do racismo influencia não apenas os indicadores sociais de forma desfavorável para negros e negras, como também prejudica sua autoestima e projetos de vida, sendo, dessa maneira, objeto de estudo essencial para o campo da educação transformadora.

Reafirmamos que a constituição subjetiva dos negros e descendentes deve ser estudada como construção social, cultural e individual, na sua concretude de sujeitos sociais dotados de corporeidade, memória e desejos ou aspirações humanas.

Para a psicanálise: o que é ser negro?

Nesse campo teórico estudam-se os processos de identificação pela aproximação aos objetos de desejo encontrados no entorno do sujeito. Desde o nascimento o indivíduo nutre sentimentos afetuosos e vínculos emotivos, de amor e ódio, com aqueles que o rodeiam. A identificação com tais objetos de amor supõe processos, nem sempre harmônicos, pelo contrário, conflituosos e contraditórios, de querer se assemelhar a eles.

Um conceito que atravessa essas reflexões é o *Ideal de Ego*, que seria um modelo formado a partir de significados e sentidos transpostos nas interações entre os adultos e os mais novos, entre as pessoas e seu ambiente histórico-cultural. A função dessa estrutura psicológica, na forma ideal, seria enraizar princípios no sujeito, que favorecem construções subjetivas compatíveis com o investimento erótico do corpo e do pensamento, via indispensável à identificação pessoal e com seu entorno.

Vemos aqui, então, a identificação se constituindo de forma correlata ao investimento erótico do corpo. Na psicanálise o corpo e a subjetivação da corporeidade, eroticamente investidos, são fundamentais na construção da identidade do indivíduo.

Corpo negro, ideia de branco?

No caso do contexto histórico brasileiro, pela difusão centenária de um ideal de branqueamento, constitui-se um imaginário social que atravessa as relações íntimas, de que o bom e bonito é ser branco. Desse modo nossa complexa sociedade racista

influencia nas formações subjetivas da população como um todo, de tal modo que nas construções individuais irá surgir, segundo Souza (1983) um *ideal de ego branco nas pessoas de traços negros*.

Quer dizer que a imagem corporal do negro é forjada à semelhança do branco, invisibilizando sua negritude. Desse modo, as propriedades e características biológicas corporais de negros e negras são renegadas por serem incompatíveis com o ideal branco introjeto de modo compulsório e com requintes de crueldade, especialmente quando se trata de esticar os cabelos de crianças negras. Entre o Eu real e o Eu pensado tornado *Ideal* cria-se uma incongruência que o sujeito de características fenotípicas negróides tenta superar, quando isso provoca conflitos irreparáveis pode custar a impossibilidade de suas realizações pessoais, ou mesmo originar diferentes distúrbios psicológicos.

Nessa explicação teórica psicanalítica a negritude corporal, vivenciada num contexto racista e cruel, torna-se fonte de grande recalque para tal sujeito, e seus desdobramentos seriam ações de disfarce desses sinais, na tentativa de tornar invisíveis ou opacas suas origens negras. A alienação que começa pela negação do seu corpo atingirá a mente, o espírito, a história e a cultura.

Adiantando essa reflexão, nos perguntamos sobre as possibilidades de realização desse ideal de branquitude. Os estereótipos negativos acerca do negro em nossa sociedade implicam na necessidade de escamotear algo que, muitas vezes, é impossível. Quais as possibilidades? Em muitos estudos são apontados como possibilidades de fuga: buscar um substituto desse ideal irrealizável por intermédio da escolha de um parceiro sexual branco ou tentar branquear o corpo, ou seja, negar o próprio corpo como fonte de amor e prazer. Assim, o corpo negro é violentado e se violenta continuamente para cumprir os desígnios de um ideal inatingível em sua própria corporeidade: os ideais da brancura. Porém, os esforços do negro em assumir o ideal branco normalmente não são seguidos de sucesso, pois, independente de classe social, continuam sendo objetos de inúmeras humilhações: insultos, brutalidades, abusos, surras etc.

Essas tentativas podem aprisioná-lo aos estereótipos, levá-lo a descobrir que não há saídas e sucumbi-lo às tristezas mais profundas e à inércia psíquica. De tal forma que a convivência com as marcas de negrura do corpo, nessas condições socioculturais, pode abrir feridas subjetivas que não cicatrizam jamais, devido à impossibilidade de eleger este significante negro como referência positiva.

A outra forma de lidar com esse conflito é por meio de processos de afirmação positiva que implicam buscar referenciais que possibilitem construções identitárias inovadoras, que referendem positivamente novas configurações. Segundo Souza (1983), o sujeito torna-se negro mediante a recuperação de sua história pessoal, pelo resgate da história de seus antepassados, pelo reconhecimento de sua herança cultural e religiosa,

num processo contínuo de re-encontro com suas ancestralidades e matrizes históricas africanas. A recuperação dessa identidade começa pela aceitação dos atributos físicos de sua negritude antes de atingir os atributos culturais, mentais, intelectuais, morais e psicológicos.

O ponto de vista sócio-histórico

De outro lado, as leituras socioculturais acrescentam que a matéria prima das subjetividades humanas são a história, a geografia e as instituições sociais. Assim, elementos de memória coletiva, as instituições, os diferentes pertencimentos e laços de solidariedade, os aspectos pessoais, os elementos de religiosidade etc., são processados pelos indivíduos e grupos sociais sempre em contextos de relações de poder.

Munanga (2002) considera como componentes essenciais na construção de uma identidade ou de uma personalidade coletiva o *fator histórico*, que une os elementos de um povo por meio do sentimento de continuidade histórica. A *consciência histórica* constitui uma relação de segurança para um grupo, razão pela qual seu apagamento foi utilizado durante a escravidão pelo colonizador, no intuito de destruir a memória coletiva. Acrescenta-se àquele, o *fator linguístico*, que também foi praticamente varrido das culturas negras no Brasil, persistindo somente nos terreiros religiosos como linguagem ritual. Ou em reconfigurações de linguagens, estéticas e ritmos, como penteados, estilos de cabelos, estilos musicais etc. Finalmente, o autor sublinha o *fator psicológico*, tecendo questionamentos acerca da produção de diferenças entre os temperamentos de negros e brancos a partir do condicionamento histórico do negro, afastando-se de qualquer base biológica.

Ademais, vários antropólogos e historiadores, entre outros cientistas sociais, que debatem as condições de vida e o pertencimento ao mundo social e cultural das pessoas negras, percebem que sua diferença, vista e vivida no plano histórico-material, ultrapassa os desígnios da cultura e da história, e se fundamenta nos traços de corpo, na cor da pele, e em outras características biológicas. Até mesmo os mestiços carregam, ainda que o percebam de forma ambígua e confusa, inscrições africanas em sua corporeidade intensivamente miscigenada. Nesses corpos afro-brasileiros conforma-se uma subjetividade que incorpora e, ao mesmo tempo, extrapola, essas marcas. Estamos nos referindo às africanidades ocultas nos gestos, nas expressões estéticas, nas linguagens, nos ritmos e musicalidades, nas maneiras de ser e de ver o mundo. Tudo isso reside nas complexas relações do corpo negro sentido e realizado na cultura e da cultura negra realizada e sentida num indivíduo negro.

Sabemos que modelos e padrões são impostos pelas elites econômicas, políticas, sociais, militares, culturais, intelectuais e artísticas para todos. Mas para que os negros aceitem para si os padrões que não são seus, como os ideais de cultura e beleza físi-

ca, nossa sociedade utiliza-se tanto da desvalorização de nossa matriz africana como também rejeita os aspectos físicos herdados pelos afro-brasileiros. Quando são silenciados e escamoteados das diferenças marginalizadas também são aniquilados, tornando-se socialmente invisíveis. Evidentemente, essa desvalorização e rejeição atravessam os processos de crescimento e de tornar-se pessoa de toda nossa população, produzindo diferenças nos autoconceitos de brancos e não brancos.

Retomando agora as relações entre eu/outro, nós/eles, após a problematização anterior sobre o corpo e a subjetividade negra, que, como já dissemos são produzidos sob relações tensas, conflituosas e contraditórias, parecem-nos questões centrais a serem trabalhadas no contexto do reconhecimento da história e cultura negada desses indivíduos, pois este processo nos torna um povo opaco e indiferente aos problemas psicossociais de grande parte de nossos cidadãos e cidadãs. Parece-nos claro que o não reconhecimento dessa cultura e dessa importante história do povo negro na construção da nação e como parte de nossa história maior implica o não reconhecimento dos valores civilizatórios africanos em nós mesmos. Se não os reconhecemos em nós construímos, então, uma falsa oposição, distanciamento, estranhamento, rejeição, aos negros que, no resultado dos nossos processos pessoais, tornam-se vistos com o Outro intruso e não desejado, o qual, se não odiamos pela raça e pelo que representa que queremos rejeitar, ao menos seu futuro não nos diz respeito.

De todo modo, embora demonstremos nessas análises a rejeição aos negros e que possamos parecer uma sociedade racialmente dividida, o raciocínio sobre o racismo e a negritude para nós não é fácil de modo algum. A ideologia do branqueamento e da miscigenação são processos que visam, além de rejeitar, escamotear a negritude da população. O caso da mestiçagem brasileira é *sui generis*: produziu no imaginário nacional dois polos interpretativos para olharmos os afro-brasileiros, um positivo, quando esses sujeitos aproximam-se da tez mais clara e outro negativo, quando se aproximam dos tons mais escuros. Desse modo, as pessoas mestiças se classificam e não reconhecem a negritude dependendo dessas aproximações. Por isso, poucos mestiços se consideram negros, e quando assumem serem negros trata-se de um comportamento consciente para forjar a solidariedade e a identidade política dos afrodescendentes.

Há diferentes olhares sobre pertencimento racial das pessoas negras, sobre a sua cultura e a sua história e, muitas vezes, esses olhares chocam-se com a sua própria visão e experiência da negritude. É importante lembrar que a identidade construída pelo negro dá-se não só por oposição ao branco, mas, também, pela negociação, pelo conflito e pelo diálogo com este. As diferenças implicam processos de aproximação e distanciamento. Nesse jogo complexo, vamos aprendendo, aos poucos, que a diferença estabelece os contornos da nossa identidade.

Como em todos os processos psicológicos complexos, que são determinados intersubjetivamente e nas interações sociais, com incidência de forças externas e internas, nas negociações ou dialogicidades entre o sujeito e seu meio, os negros podem introjetar o retrato forjado contra eles mesmos, mediante mecanismos socioideológicos, como alguém incapacitado, feio, mas podem, sobretudo, reagir às opressões de maneira criativa e espetacular. A importante e não muito contada história da resistência da cultura negra, já aqui referida nos exemplos dos terreiros de candomblé, quilombos, sincretismos religiosos, além dos inúmeros elementos negros presentes nas linguagens e práticas populares são provas do movimento invertido à opressão. O mal da não identidade foi afastar os mestiços dos raciocínios de consciência política desse segmento e impedir a aproximação solidária das pessoas afrodescendentes. A opressão ao negro tem também dificultado e, na maioria das vezes, tem impossibilitado a reversão dos impedimentos, exclusões e desigualdades de que são vítimas, bem como o reconhecimento de sua participação honrosa na construção da nação.

Nesse raciocínio complexo sobre identidades negras, Castells (1999) nos subsidia com sua organização de uma tipologia de identidades dos oprimidos:

- *Identidade Legitimadora*: processo resultante da incorporação dos valores impregnados nas instituições dominantes da sociedade, os objetivos implícitos são expandir e racionalizar a dominação;
- *Identidade de Resistência*: elaborada pelos indivíduos submetidos à dominação, mas que escapam às lógicas instituídas, quando são desvalorizados e humilhados buscam reagir e sobreviver diante da opressão das instituições dominantes. A identidade de resistência leva à formação de comunas, ou comunidades. Considerado o tipo mais importante de construção de identidade em nossa sociedade, ele dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral, com base em identidades aparentemente passivas;
- *Identidade de Projeto*: construção de uma nova identidade como consequência das reflexões das desigualdades que reivindica reposicionamento do sujeito na sociedade, bem como transformações em todo o tecido social. Na identidade de projeto subjaz o desejo de criar uma história pessoal, de ressignificar o conjunto de experiências da vida individual. A construção da identidade consiste em um projeto de uma vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido da transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade.

Negritude como forma de consciência

Esses estudos, do *ideal de ego* até a *identidade de projeto*, nos fazem refletir sobre as continuidades e descontinuidades que trans- passam as construções dos comportamentos e dos sonhos e ideais das pessoas negras e mestiças, que sofrem os processos de exclusão no Brasil. Sublinhamos, também, o traço do pertencimento e das aproximações solidárias em grupo, comunidade ou categoria de sujeitos, que potencializa a capacidade de ação do indivíduo, bem como sua realização cultural quando se vê nesse coletivo solidário. Nesse sentido, o ser negro, através dos tempos buscando libertação individual e também emancipação coletiva, encontra simbolização dos sentidos da própria *negritude* uma ferramenta de conscientização.

Segundo Cesaire (2010), intelectual criador do termo (juntamente com Senghor), *negritude* significa a retomada da identidade negra, a proclamação do direito do negro à diferença e a exigência do respeito à personalidade negra coletiva. O termo busca evocar os sentimentos e pensamentos humanos que ligam a comunidade negra. Para além do biológico essas vivências são ligadas pelo sofrimento da herança escravagista, uma das piores violências e opressões da história. A negritude pode ser inicialmente definida pela tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade [mas] ela não é da ordem do esmorecimento e do sofrimento [nem] do patético e do choramingo. A negritude resulta de uma atitude proativa e combativa de espírito. Ela é um despertar, despertar de dignidade. Ela é uma rejeição; rejeição da opressão. Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade. Ela é também revolta. (CESAIRE, 2010, p. 105)

É pertinente aqui lembrar a história do movimento negro brasileiro, histórico e revolucionário e também do movimento panafricano mundial do século XX, contexto no qual surgiu o conceito de *negritude*. Esse termo consagrou-se nas Américas nas décadas de 1960-70, como, por exemplo, nas formas dos movimentos Black Power e o slogan “negro é lindo”, para significar a revolução histórico-cultural e as lutas sociais dos negros contemporâneos. No Brasil, a *negritude* triunfa em 1970 sempre insistindo na beleza negra e no amor à África. Esses movimentos constituem comunidades reconhecíveis pela opressão e pela exclusão imposta, mas também pelo retorno à honra, pela resistência contínua, pela luta e esperança pela mudança social. São também grupos positivos que investem em descontinuidades precipitadas por seus questionamentos prático-sensíveis, que vem permitindo transformações e reestruturações em larga escala para elevar a autoestima das pessoas negras a níveis adequados à rica história de resistências dos povos descendentes de africanos. São os rompimentos das continuidades dos núcleos de reprodução dos significados negativos e de significados positivos negados que possibilitam a emergência de novas consciências de pertencimento e novos projetos de vir a ser.

Vemos uma plenitude do vir a ser a ser interrogado no campo educacional, um espaço fecundo para essa tarefa de provocar descontinuidades e inaugurar novas configurações de pessoas cidadãs, pois são as pessoas que transformam a sociedade, e há que precipitarmos essa transformação na direção mais democrática, que incorpore a democracia racial e incorpore a matriz africana nos valores a serem produzidos não apenas no currículo formal por meio dos conteúdos de história da África e cultura dos africanos e dos afro-brasileiros, mas também nos processos psicológicos mais profundos das crianças, adolescentes e adultos de todas as origens.

Conclamamos a escola a implementar as diretrizes nacionais para a educação das relações étnicorraciais, difundindo valores da negritude para construir, em todos, a consciência ética e moral oposta ao racismo. Propomos que, no tocante ao trabalho sobre a identidade e autoestima das pessoas negras, as equipes escolares de dispam de preconceitos e visões próprias de mundo e concebam outros jeitos de ser, de pensar, de atuar durante a tensão concreta do nosso mundo que efetivamente valora e hierarquiza humanos pelos traços raciais. E não esqueçam que os processos identitários nascem a partir da tomada de consciência das diferenças entre o *Eu* e o *Outro*, e, se as consciências não são simétricas nem homogêneas, uma vez que as pessoas vivem em contextos diferenciados, além de terem configurações, sentimentos e sentidos pessoais distintos.

Os negros e negras, do passado e do presente, vivenciando enfrentamentos sociais históricos, têm colaborado de modo fundamental, de modo contrário a todas as demarcações prejudiciais às construções subjetivas do *Outro* diferente, seja qual for essa diferença, pela assunção dessas marcas materiais e convivência democrática de uma sociedade comum e respeitosa a todos e todas.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília, DF, 2004.
- CASTELLS, M. A era da informação: economia, sociedade e cultura. v. 2: o poder da identidade. 5. ed. SP: Paz e Terra, 1999.
- CESAIRE, A. Discurso sobre a negritude. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- FANON, F. Peau noiret masques blancs. Paris: Seuil, 1952.
- HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- MUNANGA, K. Construção da identidade negra no contexto da globalização. Cadernos PENESB, Niterói, n. 4, p. 61-83, 2002.
- _. Mestiçagem e identidade afro-brasileira. Cadernos PENESB, Niterói, n. 1, 1999.
- NOGUEIRA, O. Tanto preto como branco: estudos das relações raciais. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.
- SANTOS, N. S. Tornar-se negro. Rio de Janeiro: Graal, 1983.