

Nas confluências do Axé:

*refletindo os desafios e possibilidades de uma
educação para as relações étnico-raciais*

Nas confluências do Axé:

*refletindo os desafios e possibilidades de uma
educação para as relações étnico-raciais*

ARIOSVALBER DE SOUZA OLIVEIRA
MOISÉS ALVES DA SILVA
JOSÉ LUCIANO DE QUEIROZ AIRES
(Organizadores)

EDITORA DO CCTA
JOÃO PESSOA
2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE COMUNICAÇÃO, TURISMO E ARTES

REITORA

MARGARETH DE FÁTIMA FORMIGA DINIZ

VICE-REITOR

EDUARDO RABENHORST

Diretor do CCTA

JOSÉ DAVID CAMPOS FERNANDES

Vice-Diretor

ELI-ERI LUIZ DE MOURA



EDITORA DO CCTA

Conselho Editorial

CARLOS JOSÉ CARTAXO

GABRIEL BECHARA FILHO



HILDEBERTO BARBOSA DE ARAÚJO

JOSÉ DAVID CAMPOS FERNANDES

MARCÍLIO FAGNER ONOFRE

Editor

JOSÉ DAVID CAMPOS FERNANDES

Secretário do Conselho Editorial

PAULO VIEIRA

Laboratório de Jornalismo e Editoração

Coordenador

PEDRO NUNES FILHO

Capa: *Galdino Otten*

Revisão: *Maria Aparecida dos Reis*

Ficha catalográfica elaborada na Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

N241 Nas confluências do Axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais / Ariosvalber de Souza Oliveira, Moisés Alves da Silva, José Luciano de Queiroz Aires (Organizadores).- João Pessoa: Editora do CCTA, 2015.

237p.

ISBN: 978-85-67818-31-3

1. Estudos culturais. 2. Educação - aspectos étnicos. 3. Etnologia - aspectos educacionais. I. Oliveira, Ariosvalber de Souza. II. Silva, Moisés Alves da. III. Aires, José Luciano de Queiroz.

CDU: 37:304

Direitos desta edição reservados à:
Editora CCTA/UFPB

Cidade universitária – João Pessoa – Paraíba – Brasil

Cep 58.051-970

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

Foi feito o depósito legal

AGRADECIMENTOS

Nesta jornada que levou ao livro que os/as leitores/as têm em mãos, muitas pessoas e entidades sociais contribuíram para a realização deste sonho. O Movimento Negro de Campina Grande nos seus 28 anos de existência vem colaborando na luta por uma sociedade mais justa, solidária, sem racismo e discriminação. Essa história está sendo coroada com mais este importante projeto.¹

Seria impossível mencionar todos aqueles que direta e indiretamente nos ajudaram nesta caminhada, todavia, é preciso indicar alguns que se tornaram imprescindíveis. Em primeiro lugar, os/as estimados/as autores/as que aceitaram nosso convite para compor a coletânea. Trata-se de importantes pesquisadores da temática que elaboraram artigos instigantes sobre as relações étnico-raciais, com um viés voltado à educação. Também queremos agradecer, de forma muito especial, à professora Dr. Marinalva Vilar de Lima (UFCG) por ter trazido e capitaneado o curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais (UFCG). De certa forma, este livro é fruto da rica experiência proporcionada pelo curso.

¹ Outra ação muito importante realizada pelo Movimento foi o documentário “*Negra Morte Morte Negra*” (Black death death black), trabalho único realizado no estado da Paraíba. Produzido por Ariosvalber de S. Oliveira e Moisés A. da Silva e dirigido por Riccardo Migliore, trata-se de uma obra que busca levar à reflexão sobre os altos índices de violência contra a juventude negra da cidade de Campina Grande-PB. O vídeo encontra-se disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=GWJr-ami0yM>>.

Além deles, segue os nomes dos demais colaboradores deste projeto: Wilton Maia Velez (Presidente do Sindicato dos Trabalhadores nas Indústrias Urbanas da Paraíba – STIUPB); Nazito Pereira (Sindicato dos Trabalhadores Públicos Municipais do Agreste da Borborema – SINTAB); José do Nascimento Coelho (Presidente do Sindicato dos Comerciantes); Priscilla Gomes (Secretária Executiva da Juventude do estado da Paraíba); Zilda Valéria (Diretora da Escola Municipal Padre Emídio Vianna e presidente da Sociedade Amigos de Bairro – SAB/Jeremias); Vicemário Simões (Vice-reitor da Universidade Federal de Campina Grande); Elialdo Andriola Machado (Professor de Física da Universidade Estadual da Paraíba); Edilson Amorim (Reitor da Universidade Federal de Campina Grande); João Tavares; Raymundo Asfora Neto; Arão Silva; Hamilton Silva de Melo; Angela Cristina Azevedo de Melo; Vânia Siqueira Lima; Nininha Santana; Jairo Oliveira; a deputada Estela Bezerra; e os vereadores Anderson Maia, Napoleão Maracajá, Cícero Buchada, Miguel Rodrigues, Rodrigo Ramos, Galego do Leite, Vaninho Aragão, Aldo Cabral, Marinaldo Cardoso, Sargento Régis, Pastor Josimar e Nelson Gomes Filho; Prefeitura Municipal de Santa Cruz do Capibaribe - PE. Em especial, as secretárias Alessandra Vieira (Secretaria de Cidadania e Inclusão Social) e Jéssyca Mônica de Lima Cavalcanti (Secretaria de Articulação Institucional).

Dedicamos este projeto aos nossos familiares e amigos mais próximos, em especial, a Maria Goretti de Souza Oliveira, Gesminieli, Amélia e Arlindo Berto da Silva, Aroldo Alves, Abel Alves, Mirian Alves, Rute Alves, Josué Alves, Maria de Jesus Silva

Teodósio, Priscila Raille. Aos índios Guarani-kaiowá que passam por um processo de genocídio à vista da sociedade brasileira. À juventude negra brasileira que igualmente sofre um processo de extermínio assustador, cujos índices são de “guerra civil” e inaceitáveis para qualquer país do mundo. A Vicente Mariano, Tatalorixá do “Terreiro Nosso Senhor do Bonfim”, da cidade de Campina Grande. Aos adeptos das religiões afro-ameríndias que vivenciam no seu cotidiano movimentos de intolerância e de perseguição. Aos Quilombolas que vivem um período extremamente difícil no tocante ao reconhecimento de suas terras e à efetivação de políticas públicas. Aos Capoeiras que fazem da sua arte um instrumento de inclusão social de muitas crianças, jovens e adultos.

In memoriam:

Maria Benvinda – Agradecendo pelos ensinamentos e carinho que levarei por toda vida.

Ari Alves e Francisco de Assis Silva.

Arnaldo Fiúza e família.

Maria do Céu Ferreira da Silva – “Céu das Louceiras” –, liderança da Comunidade Quilombola da Serra do Talhado Urbano, na cidade de Santa Luzia-PB.

João Balula, Nelson Mandela, Joel Rufino, Chinua Achebe e nossos antepassados.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	5
INTRODUÇÃO	11
UMUNTU NGUMUNTU NGABANTU: REFLETINDO SOBRE OS DESAFIOS E POSSIBILIDADES DO ENSINO DA HISTÓRIA E CULTURA DAS ÁFRICAS À LUZ DA LEI 10.639/03 <i>Ariosvalber de Souza Oliveira</i>	15
A DIMENSÃO RELIGIOSA DA MEDICINA AFRICANA TRADICIONAL <i>Luís Tomás Domingos</i>	37
JUREMEIROS-CATIMBOZEIROS NA PARAÍBA: ENTRE BATIDAS POLICIAIS E DISCURSOS CIENTÍFICOS (1919-1940) <i>José Luciano de Queiroz Aires</i>	69
A ESPETACULARIZAÇÃO DA FACE (NEGRA) NO (FACE)BOOK: PRODUÇÕES DE IDENTIDADES AFRO EM COMUNIDADES VIRTUAIS <i>Maria Aparecida dos Reis</i>	95
LITERATURA E ENGAJAMENTO EM JORGE AMADO: RACISMO E ANTIRRACISMO NO ROMANCE “TENDA DOS MILAGRES” <i>Gervácio Batista Aranha</i>	119
TRAJETÓRIAS COMPARADAS DE HOMENS NEGROS DE LETRAS NO BRASIL: ENSINO DE HISTÓRIA, BIOGRAFIAS E SOCIABILIDADES <i>Solange Pereira da Rocha</i> <i>Elio Chaves Flores</i>	143

DRIBLANDO O PRECONCEITO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO NO FUTEBOL BRASILEIRO

José Pereira de Sousa Junior.....185

POR UMA EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: ENTRE DESAFIOS E POSSIBILIDADES

Eleonora Félix da Silva201

UM OLHAR SOBRE A LITERATURA AFRICANA A PARTIR DO ROMANCE “O MUNDO SE DESPEDAÇA”, DE CHINUA ACHEBE

Moisés Alves da Silva

Ariosvalber de Souza Oliveira217

OS AUTORES235

INTRODUÇÃO

Este livro nasceu de uma vigorosa parceria entre o Movimento Negro de Campina Grande e a Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais, oferecida pela Unidade Acadêmica de História, da Universidade Federal de Campina Grande-PB. O referido curso de Pós-Graduação *lato sensu* tem sido realizado por meio de programa da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) e se destina a professores, gestores e a diversos sujeitos ligados aos movimentos sociais, a fim de que se possa formar pessoal para trabalhar em uma proposta de educação inclusiva no que se refere às temáticas étnico-raciais.

Nesse sentido, pensamos em publicar esta coletânea de textos como forma de oferecer mais uma contribuição bibliográfica que dialogue com as Leis 10.639/03 e 11.645/08, e que possa, sobretudo, chegar às mãos dos profissionais que atuam na Educação Básica. Abordar a História e Cultura afro-Brasileira e Indígena é um desafio constante tanto para eles quanto para gestores municipais de educação, gestores escolares, lideranças comunitárias e muitos outros que se interessam pela temática.

Os artigos aqui apresentados foram escritos por mãos de intelectuais engajados, que fazem um trânsito político muito importante entre a universidade e os movimentos sociais. Por isso, além da qualidade do conteúdo e da beleza estilística ilustrada

pela caligrafia textual desses autores, igualmente válido é a textura politizada que enquadra a obra, pois o momento no qual vivemos tem apontado para retrocessos políticos que não são concebíveis após trinta anos de redemocratização.

Os textos trazem múltiplos olhares sobre a temática em questão, embora, deságuem numa mesma confluência: as *relações étnico-raciais*. Serão apresentadas perspectivas que apontam “novos” redimensionamentos e possibilidades para os educadores refletirem sobre o assunto. Logo no primeiro artigo, assinado pelo historiador Ariosvalber de Souza Oliveira, o livro começa abordando a importância de se refletir sobre o ensino da História e Cultura da África, enfatizando as riquezas e complexidades que envolvem tal temática.

Em seguida, nos deparamos com um texto desenvolvido pelo antropólogo e sociólogo moçambicano Luís Tomás Domingos. O autor nos leva a conhecer aspectos interessantes sobre o processo de cura da medicina africana tradicional que está intrinsecamente ligada à dimensão religiosa dos povos desse continente. Ainda na esteira da discussão sobre religiosidade, somos brindados com uma bela pesquisa histórica elaborada pelo historiador José Luciano de Queiroz Aires que aborda o processo de perseguição das religiões afro-ameríndias na Paraíba, instituído pelos órgãos oficiais de segurança pública e pelos discursos científicos do período de 1919-1940.

O artigo da pesquisadora Maria Aparecida dos Reis analisa, de forma inovadora e sugestiva, as identidades negras produzidas no meio virtual. A autora demonstra categoricamente que as redes

sociais – locais interativos e dinâmicos que fazem parte do dia a dia, tanto de alunos quanto de educadores – são espaços socio-comunicativos importantes para se (re)pensar as relações étnico-raciais em nossa sociedade. Em seguida, o historiador Gervácio Batista Aranha estabelece uma arguta análise do livro “Tenda dos Milagres”, de Jorge Amado, chamando a atenção para aspectos do racismo e antirracismo na obra amadiana. Há de se destacar neste artigo a inovadora leitura relativa à “democracia racial”, termo supostamente sugerido pelo clássico “Casa Grande & Senzala”, do sociólogo Gilberto Freyre.

Os historiadores Elio Flores e Solange Rocha analisam a trajetória de vida de três intelectuais negros paraibanos (Manuel Pedro Cardoso Vieira, Eliseu Elias César e Perilo D’Oliveira). Por meio de seu estudo, os autores constroem e nos apresentam interessantes perfis biográficos destes homens, mostrando que tal trabalho de pesquisa pode ser igualmente desenvolvido no contexto escolar, em consonância com a Lei 10.639/03. No artigo posterior, o futebol, um dos esportes mais praticados e almejados no Brasil, também se torna objeto de análise neste livro. O estudo, realizado pelo historiador José Pereira de Sousa Junior, levanta reflexões interessantes sobre o racismo e o futebol, demonstrando que as relações étnico-raciais no nosso país também podem ser analisadas a partir das experiências sugeridas por essa prática esportiva.

Os desafios e possibilidades de se desenvolver uma educação inclusiva voltada para as relações étnico-raciais é tema do artigo da historiadora Eleonora Félix da Silva, que indica uma série de incursões sobre os documentos norteadores das Leis 10.639/03

e 11.645/08. A autora aponta ainda para os cuidados e olhares críticos no tocante as abordagens e usos dos livros didáticos no espaço escolar. Por fim, Moisés Alves da Silva e Ariosvalber de Souza Oliveira assinam o último artigo desta coletânea. O texto demonstra a possibilidade de se trabalhar a Lei 10.639/03 por meio de narrativas literárias, entendidas como um valioso recurso didático, no processo de ensino da História e Cultura Africana. Para tanto, os autores estabelecem uma análise sobre as literaturas africanas a partir do romance “O mundo se despedaça”, do escritor nigeriano Chinua Achebe.

Vale salientar que esta obra não poderia deixar de ser lançada em momento tão delicado da história brasileira. Período este marcado pela violência, intolerância e extremo desrespeito em relação ao outro. Em virtude disso, acreditamos que essa coletânea está além da dimensão meramente didática e esperamos que a mesma possa levar a um melhor entendimento sobre as (delicadas) relações étnico-raciais em nossa sociedade. Fazer política cultural é a arma central deste livro. Olhar o passado com uma retina cognitiva e atirar no presente-futuro com o olho arregalado para o exercício da cidadania. Desta forma, convidamos os/as leitores/as a navegar nas confluências de ideias e possibilidades de conhecimentos trazidas nos textos que compõem o presente trabalho.

Desejamos a todos muito Axé!

Os organizadores

Campina Grande, outubro de 2015

UMUNTU NGUMUNTU NGABANTU: REFLETINDO SOBRE OS DESAFIOS E POSSIBILIDADES DO ENSINO DA HISTÓRIA E CULTURA DAS ÁFRICAS À LUZ DA LEI 10.639/03

Ariosvalber de Souza Oliveira

Quem conhece o ontem e o hoje, conhecerá o amanhã, porque o fio tecelão é o futuro, o pano tecido é o presente, o pano tecido e dobrado é o passado.

Provérbio africano, Povos Fulas

APRESENTAÇÃO

As determinações e orientações para o ensino da história e cultura afro-brasileira trouxeram uma série de desafios para os profissionais da educação no Brasil, entre eles, destaca-se o ensino da história e cultura da África. Após a implantação da Lei 10.639/03¹ aumentou por parte dos/as educadores/as e leitores/as o interesse por essa temática. Nisto, ampliaram-se as publicações de escritores/as africanos/as, bem como estudos e núcleos de pesquisas sobre essa literatura específica.

Porém, os estudos sobre a África, seus aspectos culturais e suas conexões com o Brasil estão longe de serem satisfatórios. Esse ponto é, a nosso ver, um dos mais problemáticos em relação à referida lei, tendo em vista que ainda se persiste em ensinar a

¹ A Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003, foi ampliada pela Lei 11.645, de 10 de março de 2008, 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.

história e cultura da África de forma pontual e superficial. Releva observar que as imagens e representações reproduzidas sobre a África são marcadas pelas generalizações e banalizações, resultado de uma longa tradição cultural e do currículo eurocêntrico do qual somos tributários. Essa questão é reforçada e disseminada muitas vezes pela mídia e, até mesmo, em sala de aula, tornando-se um desafio sempre constante lidar e redimensioná-la no espaço escolar.

Neste contexto, o presente artigo pretende levantar algumas reflexões sobre os desafios e possibilidades do ensino da história da África à luz das orientações da Lei 10.639/03.

A “ÁFRICA” ENTRE ESTEREÓTIPOS E BANALIZAÇÕES

Nicolas Sarkozy, em 26 de julho de 2007, então presidente da França, proferiu um famoso discurso na Universidade Cheikh Anta Diop, localizada na cidade de Dakar, capital do Senegal, país localizado na África Ocidental e que conquistou sua independência em 1960. Um bom público se fez presente ao evento: professores, estudantes e curiosos lotaram o auditório. Tratava-se do representante máximo de uma importante nação europeia que, por sua vez, foi durante bom tempo nação colonizadora da região. Durante mais de 40 minutos o premier ponderou, sempre num tom pedagógico, sobre vários assuntos, destacando-se as reflexões levantadas sobre o colonialismo e suas consequências; as relações entre França e Senegal; e os desafios e possibilidades da África no mundo contemporâneo. Em um determinado momento de sua fala, disse em bom tom que o drama da África é que “o homem africano não entrou totalmente na história e que permanece imóvel,

não se lança ao futuro, não sai da repetição e não ousa se inventar enquanto destino” (apud FOÉ, 2013, p. 177).

Há muitos e muitos anos, antes da fala do estadista francês, o alemão George Friedrich Hegel (1770-1831), um dos pensadores mais importantes da história da filosofia, em sua obra *Filosofia da História Universal*, sentenciou que na história do desenvolvimento da humanidade não caberia lugar de destaque para a África. A Europa consistiria no ponto de referência para o desenvolvimento do pensamento humano, pois seria a parte do mundo do espírito unido em si mesmo, e que tem se dedicado à realização e conexão infinita da cultura. Já o continente africano, em especial a região da *África ao sul do deserto do Saara*,² não teria condições de fazer parte da seleta região que compunha a história universal da filosofia. Nem teriam os/as africanos/as autonomia e condições para construir sua história.

O pensador estabelece que a parte da África próxima ao mediterrâneo permaneceria em condições mais avançadas, pois estaria mais perto da Europa. No entanto, Hegel indica que a África por si só não tem interesse histórico, pois seus povos e suas culturas vivem na barbárie e na selvageria, não fazem parte da civilização. Trata-se de “uma região isolada, num estado de

² O termo está em destaque por acreditarmos que África Subsaariana foi arbitrariamente construída pelos europeus numa concepção generalizante, embora seja recorrente sua utilização acriticamente em livros didáticos de História e Geografia. Tal expressão remete a uma noção problemática de que o deserto do Saara separa uma região da África mais desenvolvida de outra mais atrasada, quando de fato o extenso deserto é uma região que liga várias partes da África. Além disso, o uso do termo sub traz consigo a ideia de inferioridade, de dependência, entre outras. Esse espaço geográfico africano também é denominado de África Negra, termo aceito por muitos estudiosos, como o historiador Elikia M’Bokolo (2009).

escuridão e retrocesso constante onde não pode haver história que acrescente valor ao desenvolvimento da humanidade” (HEGEL apud HERNANDEZ, 2005, p. 20-21). O filósofo, em última análise, considera que a África, em especial a região localizada ao sul do Saara, não teria condições de participar da história do desenvolvimento do espírito humano ocidental.

Por seu turno, Sarkozy reproduz muitos preconceitos e equívocos sobre o continente africano e continua a endossar certa visão do pensador alemão, ao afirmar que os/as africanos/as não participam de fato da história universal. O que mais chama a atenção, apesar do tempo transcorrido, é a persistência em se reproduzir certa visão homogênea e petrificada da África e dos seus povos constituintes. Como se todos agissem de forma igual e o imenso continente, como um todo, fosse uma única realidade social e cultural. Além disso, eles agem como juízes ao sentenciar seus valores de progresso e desenvolvimento como únicos e universais.

Tais interlocutores provavelmente não tiveram acesso às informações legadas pelos árabes que, entre os séculos XVI e XIX, percorreram parte da África ao sul do Saara, registrando valiosas informações sobre as grandes civilizações e reinos africanos que existiram nessa região. Viajantes/historiadores árabes como Ibn Battuta, Al-Idrisi, Ibn Khaldun, Al-Umari,³ entre outros, deixaram informações valiosas sobre algumas sociedades africanas antes do tráfico negreiro. Assim como muitos viajantes europeus, como, por exemplo: Duarte Pacheco Pereira, Leão Africano, Robert

³ Infelizmente, poucas obras desses viajantes e historiadores foram traduzidas e publicadas no Brasil. Para uma visão parcial desse rico material, vide *Imagens da África* (2012), de Alberto da Costa e Silva.

Norris, Richard Burton, Frederick E. Forbes, Anna Hinderer, entre outros. E, em alguns casos, narrativas elaboradas pelos próprios africanos envolvidos na diáspora africana, como foram os casos de Mahommah Gardo Baquaqua e Olaudah Equiano.⁴ Ambos deixaram um material histórico imprescindível para se compreender um pouco mais sobre o passado das Áfricas que tanto desconhecemos.

Eles demonstraram em suas narrativas as riquezas culturais, avanços tecnológicos e sociais de muitas dessas sociedades, como, por exemplo, as obras de artes legadas pela “Civilização de Nok”, as “esculturas de Ifé”; o “Império do Mali”, o “Império de Songai”; o “Reino de Gana”, o “Reino do Beni”, “reis” poderosos como o “Angola a quiluanje”, as “grandes cidades de Tombucto, Jené e Gaô”; e o “Reino do Congo”, liderado pelo *manicongo*, que deixaram os portugueses, por muito tempo, dependentes de suas decisões sobre as regras do comércio escravo na região.

De certo modo, a grande mídia brasileira faz coro às visões dos distintos estadista e filósofo. É comum vermos no Brasil que, quando se noticia algo sobre o continente africano, as informações em relação aos povos e países dessa região geralmente intensificam tons de preconceitos e difusões de estereótipos. Por um lado, divulgam-se imagens da África conectadas tão somente aos conflitos armados, a fome e as tragédias naturais e sociais. Por outro, destacam-se as belezas das savanas e da natureza de

⁴ Esses dois autores vivenciaram a experiência da diáspora africana por dentro, pois foram escravizados, conseguiram a liberdade e deixaram suas próprias impressões sobre tais acontecimentos. Seus relatos tornaram-se documentos raros e uma leitura obrigatória para quem pretende se aprofundar sobre o tema em questão. Para maiores informações, vide Silva (2012).

algumas regiões africanas, como se fosse um cenário natural único e extensivo a todo o continente.

Nesta perspectiva, o historiador Waldeci Ferreira Chagas⁵ elaborou um questionário para alunos do 1º ano do curso de História 2011.2, da Universidade Estadual da Paraíba – Campus de Guarabira, dos turnos tarde e noite. Um total de 53 estudantes foi consultado. Desses, 51 concluíram o ensino médio em 2010, indicando que estudaram após a aplicação da Lei 10.639/03. Apesar disso, 90% desse alunado disseram que não estudaram nenhum conteúdo sobre o continente africano. Apenas 10% tiveram contato com a temática, mas de forma superficial, geralmente ligada à escravidão brasileira, e, também, algumas informações sobre o Apartheid na África do Sul, no século XX. Chamam a atenção às respostas dadas pela maioria dos estudantes que afirmaram conhecer quase nada sobre o assunto e, quando sabem, relacionam o continente à escravidão, pobreza, fome e, algumas vezes, tomam-no como um país. Essa constatação é reforçada pela mídia brasileira. Da televisão à internet, o que se propaga e se reproduz, na maioria das vezes, são estereótipos sobre o continente.

As visões reproduzidas nas imagens descritas em tela – o discurso de Sarkozy e a sentença de Hegel – e os resultados da pesquisa do professor Waldeci reforçam a concepção do *afropessimismo*. Tal termo é sugerido por Carlos Serrano e Mauricio Waldman (2010) para interpretar o fato de que as imagens que

⁵ Professor do departamento de História da Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, Campus de Guarabira, e membro do Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena (NEAB-Í). Essas informações se encontram presentes em seu artigo *Que África está em nós? A África que se vê no mundo virtual* (2013).

se elaboram e se reproduzem sobre a África geralmente são estereótipos negativos que resultam numa perversa concepção de que o continente e seus habitantes estão condenados à estagnação e associados tão somente aos aspectos depreciativos.

Se outras pesquisas fossem feitas com alunos/as do 9º ano do ensino fundamental e do 3º ano do ensino médio, através de questionários sobre a África, poderíamos imaginar que as respostas teriam grandes chances de ratificar esses dados extraídos da pesquisa desenvolvida pelo professor Waldeci (2013): *o desconhecimento gritante de aspectos gerais do continente e suas relações com nossa história.*

Desta maneira, a aplicação a contento das determinações da Lei 10.639/03, especialmente no tocante a história e cultura africana, é um grande desafio para todos que compõem a estrutura de ensino brasileira: professores/as, gestores/as, alunos/as, secretários/as, coordenadores/as, cursos superiores de licenciatura, etc.

DESAFIOS E APONTAMENTOS SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA DAS “ÁFRICAS”

Neste contexto, cabem algumas perguntas: Nós, educadores/as, estamos preparados/as para desfazer essas imagens estereotipadas da África e dos africanos? Estamos realmente em condições de ensinar de forma adequada às complexidades culturais do continente e dos povos africanos de ontem e de hoje? Como estudar e ensinar a temática africana, se pouco a conhecemos? Não temos respostas prontas para estas perguntas, mas devemos

tê-las ao considerarmos o horizonte de expectativas para um processo educacional brasileiro mais rico e plural no tocante ao seu conteúdo. Afinal, somos um país muito ligado historicamente a povos e regiões desse extenso continente, que está tão próximo de nós, uma vez que o oceano Atlântico não nos separa, ao contrário, une as pontas dessa história em comum.

O problema é gritante no que se refere a este conteúdo no ensino de História e de outras disciplinas no ensino fundamental e médio. Por exemplo, é raro encontrar nas escolas públicas e privadas da Paraíba mapas da África física e política, tampouco o mapa do continente antes dos europeus e imagens que destaquem as etnias dos países africanos. Sendo assim, muitas vezes os/as educadores/as acabam renovando em sala de aula estereótipos, e sem a utilização dos recursos didáticos, como as imagens, fica difícil sair deste cenário de abstrações. Cremos que esta realidade é extensiva para as demais escolas brasileiras.

A primeira vista é um cenário desanimador, tendo em vista que já se passou uma década de promulgação dessa lei, entretanto não se devem negligenciar os muitos avanços existentes. São inegáveis as conquistas ocorridas após a lei, como as publicações de bons livros didáticos acessíveis às escolas sobre a temática em questão. Entre tantos exemplos, podemos citar o livro *O que Há de África em Nós*, de Wlamyra Albuquerque e Walter Fraga Filho (2013), as publicações e distribuições de romances e coletâneas de contos e livros de poesias de vários escritores/as africanos/as

e a coleção completa da *História Geral da África*, organizada pela UNESCO.⁶

Além disso, aspectos da temática estão recorrentemente sendo utilizados em concursos públicos e provas do ENEM; núcleos de estudos e especializações sobre o assunto se encontram em andamento em muitas universidades brasileiras; revistas especializadas são frequentemente publicadas, entre tantos outros avanços.

Todavia, faz-se necessário a aplicação de algumas ações urgentes por parte do Estado brasileiro, a saber:

1. Um intercâmbio facilitado e de qualidade entre pesquisadores/as africanos/as e brasileiros/as que garanta condições para os/as interessados/as fazerem uma graduação ou pós-graduação em universidades e instituições de pesquisa existentes na África. Para termos uma ideia, no *Programa Ciência sem Fronteiras*⁷ não existem parcerias com países e universidades africanas e, além disso, Ciências Humanas e Ciências Sociais e Artes (clássicas) não são consideradas áreas elegíveis;

⁶ Trata-se de uma extensa pesquisa constituída de oito volumes originalmente. Em 2014, estes volumes foram sintetizados e organizados em apenas dois. Existe em andamento a produção de livros didáticos sobre tal coletânea. Os livros citados neste estudo se encontram disponíveis no site: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/pt/about-this-office/single-view/news/sintese_da_colecao_historia_geral_da_africa/#.VTmDhNJViko>. Acesso: em 23 abr. 2015.

⁷ De acordo com o site, esse programa sempre está expandindo parcerias com países no mundo, mas no momento de nossa pesquisa não encontramos nenhuma com algum país africano. Para maiores informações, vide o site: <<http://www.cienciasemfronteiras.gov.br/web/csf/o-programa>>. Acesso em: 23 abr. 2015.

2. A distribuição de filmes e documentários africanos que possam auxiliar os/as educadores/as, visto que não existe uma política pública destinada a legendar, dublar e distribuir essas obras. Isso ajudaria muito a visualizarmos as riquezas artísticas, sociais e culturais das Áfricas. Lembrando que a Nigéria é o terceiro maior produtor de cinema do mundo, a tal ponto de receber a alcunha de *Nollywood*;⁸
3. Oficinas e cursos de formação continuada com educadores/as e gestores/as das escolas públicas e privadas. Essa medida é urgente e deve ser constituída por um recorte específico do ensino da história e cultura da África e das diásporas afro-americanas, ministrada por profissionais e instituições que tenham condições pedagógicas para possibilitar esse trabalho com qualidade;
4. A compra e a distribuição efetiva de mapas políticos, físicos e étnicos do continente. É interessante que os mesmos apresentem um recorte étnico específico voltado aos povos africanos;
5. Uma política de estímulo para traduções de autores e obras clássicas sobre a temática, que ainda, lamentavelmente, não foram traduzidos. Por exemplo, autores como *Cheikh Anta Diop*, *Theóphile Obenga*, *Mogobe Ramose*, *Joseph Miller*, *Jan Vansina*, *Paulo Fernando de Moraes Farias*, *Robert Farris*

⁸ Não encontrei na pesquisa um plano ou programa voltado para a educação sobre essa questão. Para termos uma ideia da riqueza cinematográfica do continente, podemos destacar o filme *Oya: Rise of the Orisha* (Oya: A ascensão dos Orishas). Trata-se de uma superprodução numa linguagem pop que traz à tona a mitologia dos orixás numa perspectiva de super-heróis africanos. Para maiores informações e para assistir ao trailer do filme, vide: <<http://www.geledes.org.br/orixas-se-tornam-super-herois-em-filme-nigeriano/#axzz3Sql6Xjzi>>. Acesso em: 23 abr. 2015.

Thompson, Paulin Houtondji, Sobonfu Somé, Wole Soyinka, entre tantos outros, não têm suas principais obras traduzidas no Brasil. Nisto, dando uma atenção especial para os/as pensadores/as e autores/as africanos/as, para assim termos melhores informações sobre o tema em questão. Releva observar que estamos muito distantes em comparação a outros países. Essa problemática é, no mínimo, inusitada para uma nação que tem fortes laços históricos e culturais com a diáspora africana;

6. A realização de seminários nos cursos de licenciatura plena, em especial de História, evidenciando os debates sobre o diagnóstico e perspectivas do ensino de História da África. Fomentando, assim, espaços de compartilhamento de experiências comuns entre professores/as, alunos/as, pesquisadores/as e militantes sociais. Além disso, contribui-se para mudanças nos currículos do ensino básico e dos cursos de licenciatura das humanidades, na perspectiva de inclusão e consolidação do ensino das relações étnico-raciais e da História da África. No estado da Paraíba, o único evento ocorrido sobre a temática específica aconteceu em 2011.⁹

Dito isto, é preciso que se trabalhe em sala de aula que a história da África e dos diversos povos africanos não começa com a escravidão moderna/racial, do século XVI ao XIX. Neste ponto, é importante que o/a educador/a destaque e reforce a ideia de que a escravidão é uma das instituições sociais mais antigas criadas

⁹ Tratou-se do *I Seminário – O ensino de História da África: diagnóstico e perspectiva* (2011), organizado pelos professores Dr. Luciano Mendonça de Lima (UFCG), Ms. Janailson Macêdo Luiz (UNIFESSPA) e Ms. Ariosvalber de Souza Oliveira (UFCG). Tal evento ocorreu simultaneamente na UFCG e UEPB. Para maiores informações, vide: http://www.ufcg.edu.br/prt_ufcg/asessoria_imprensa/mostra_noticia.php?codigo=12755.

pelo ser humano, estando presente desde o tempo do início da domesticação dos animais. Existiu em muitas sociedades do mundo antigo, inclusive foi uma das bases econômicas de civilizações como o Egito, Grécia e Roma. A diferença é o caráter racial que vai compor a escravidão moderna, algo até então desconhecido nas experiências passadas.

Existe uma história rica, complexa e diversa antes do navio negreiro... Bem antes, bem antes... Igualmente não se pode utilizar e reproduzir concepções acriticamente em sala de aula, como o termo *escravos africanos*. Sendo assim, perde-se de vista que esses milhares de seres humanos eram sujeitos históricos, suas vidas tinham uma trajetória resultada de processos de transformação. Antes de serem escravizados possuíam nomes próprios, histórias de vida, visões, sonhos, medos; eram membros de um clã e de uma linhagem; exerciam trabalhos e funções em suas respectivas comunidades de origem; residiam no outro lado do oceano, em aldeias, conjunto de aldeias, cidades, grandes cidades e civilizações e, até, em grandes reinos. Destaca-se que o uso deste termo sem uma reflexão crítica pode levar a reprodução da ideia de *uma África*, como se o vasto continente fosse uma região única e homogênea.

A África era composta por milhares de sociedades e povos que possuíam complexidades culturais e sociais, aproximando-se e diferenciando-se entre si. Sabemos que a maior parte dos/as africanos/as trazidos/as ao Brasil era das regiões da África Central/Centro-ocidental e da África Ocidental, e em número

mais reduzido da África Oriental. Eram comumente divididos em dois grandes grupos linguísticos: *Sudaneses e Bantos*.

Geralmente, os *Sudaneses* dividiam-se em três subgrupos: Iorubas, Gegês e Fanti-Ashantis. Esse grupo originou-se do que hoje é representado pela Nigéria, Daomé (atual Benin) e Costa do Ouro; e a maior parte fora deslocado para a província da Bahia e Maranhão. Já os *Bantos* foram o grupo mais numeroso trazido ao Brasil e, geralmente, dividiam-se em dois subgrupos: angola-congoleses e moçambiques. No entanto, essas divisões encobrem uma rica diversidade cultural de etnias. A diáspora africana e a lógica de desumanização do tráfico negreiro fizeram com que as identidades próprias desses sujeitos fossem suplantadas por nomeações generalizadas, como africanos, negros e escravos, conceitos historicamente utilizados para facilitar e legitimar tal processo comercial. Essa discussão deve ser levada em consideração para se refletir as questões identitárias no horizonte de expectativas para o futuro das jovens nações africanas. Como bem alerta o filósofo ganês Kwame Antony Appiah (1997, p. 96):

A própria invenção da África (como algo mais do que uma entidade geográfica) deve ser entendida, em última instância, como um subproduto do racismo europeu [...] Mas, a realidade é que a própria categoria do negro é, no fundo, um produto europeu, pois os “brancos” inventaram os negros a fim de dominá-los. Dito de maneira simples, o curso do nacionalismo cultural na África tem consistido em tornar reais as identidades imaginárias a que a Europa nos submeteu.

Por sua vez, com o passar do tempo e com os descendentes das primeiras levas de africanos escravizados e trazidos para o novo mundo, esses conceitos foram se ressignificando. Um dos lados mais perversos dessa história resultou numa associação de naturalização de que os termos africanos, negros e escravos fossem sinônimos sociais (africanos = negros = escravos).¹⁰ E, o pior, associou-se a África à escravidão, como se a experiência de tal instituição tivesse sido única e exclusivamente do continente. Concepção que até hoje persiste no nosso imaginário, quando pensamos sobre esse período histórico.

O historiador José D'Assunção Barros (2014) propõe que esse processo histórico forjou e redimensionou grupos étnicos que podem ser interpretados em três tipos de etnias. A primeira, as “Etnias de origem”, seriam as muitas etnias originárias da própria região, que compunha a subdivisão dos dois grandes grupos: sudaneses e bantos. No caso dos bantos, por exemplo, antes de serem denominados como tais, eram *Bacongos*, *Tekes*, *Mabundos*, *Ovibundos*, entre outros; já no caso dos sudaneses, seriam antes reconhecidos como *Fons*, *Ewes*, *Peuls*, *Hauças*, *Mandigas*, *Ibos*, *Ijêchás*, etc. A segunda, as “Etnias do tráfico”, corresponde ao circuito do tráfico negreiro. Dependendo das regiões onde fossem embarcadas para o novo mundo, as levas de milhões de africanos, por exemplo, ganhariam novas nomeações como *Minas*, *Congos*, *Cabindas*, *Angolas*, *Moçambique*, *Cabo-verdianos*, etc.

¹⁰ Sobre essa relevante questão, recomenda-se a leitura de dois importantes textos, a saber: *Negro igual à escravo*, capítulo que compõe o livro “A Manilha e o Limbambo”, de Alberto da Costa e Silva (2002), e o ensaio *A construção Social da Cor*, de José D'Assunção Barros (2014). Duas argutas reflexões sobre a construção histórica que por muito tempo estabeleceu que “ser escravo” era sinônimo de “negro” e vice-versa.

Por fim, as “Etnias da diáspora” foram criadas no ambiente da diáspora, como os *nagôs*. Sabe-se que não existia a etnia *nagô* na África antes dos europeus, esta foi se constituindo nas novas denominações nascidas pelo tráfico negreiro. Por exemplo, um escravo originário de *ketu*, conhecido como tal, poderia ser denominado de *nagô* e, com o passar do tempo, se reconheceria dessa forma. Outro exemplo próximo são os *Iorubás*, pois se trata de uma nomeação genérica aplicada, desde a metade do século XIX, a um conjunto de povos, como os *auris*, *egbas*, *egbados*, *ijebus*, *ijexas*, *quetos*, *oios*, *ondos*, entre outros tantos, que vivem em sua grande maioria no sudoeste da Nigéria, no sudeste da “República do Benin e em alguns bolsões do Togo; falam idiomas e veneram deuses semelhantes; partilham de muitos traços culturais em comum; e se organizam politicamente em cidades-estados. São conhecidos também como *nagôs*, *akuse* e *lucumis*” (SILVA, 2012, p. 415).

Todavia, esses aspectos complexos da história da escravidão moderna e da diáspora africana causam fascínio, pois estão em aberto para novas pesquisas. Por exemplo, não temos muitas informações sobre como os seres humanos, que capturados e escravizados pelas malhas do tráfico negreiro em regiões mais ao interior das Áfricas, “lidaram com a remoção forçada de suas comunidades, a dureza de serem encaminhados para áreas desconhecidas do litoral e finalmente embarcados em navios e o trauma da travessia da chamada Passagem do Meio, através do Atlântico” (MILLER, 2008, p. 29).

O que se conhece atualmente são apenas as pontas dos imensos icebergs que ignoramos, como bem indica o historiador

guineense Kwame Y. Daaku com muita argúcia quando pondera que “não há outro problema na história da África a respeito do qual se tenha tanto escrito e que se conhece tão mal como o do comércio dos escravos através do Atlântico” (apud BAKOLO, 2009, p. 210).

Os estudos sobre os seres humanos que foram *escravizados* no Brasil são, muitas vezes, a procura por discursos silenciosos deixados por eles, tendo em vista que muitos não tiveram a chance de descrever a contento suas próprias vidas, seus sonhos, seus medos e reflexões diante das novas situações que a escravidão os impunha. Essa passagem do presente texto é apenas uma breve e incompleta demonstração do quanto é complexa esta parte da história do nosso país. Mas, voltemos aos estudos da história da África no Brasil.

Também é preciso indicar em sala de aula que a África é um continente extremamente diverso do ponto de vista da geografia física e política, constituído por 55 países, de regiões diferentes e tradições culturais e históricas dispares entre si. Dessa maneira, existem diferenças consideráveis entre o *Egito* e o *Congo*, ou entre a *Etiópia* e o *Benin*, pois são países e regiões das diversas Áfricas que existem. Diversidade extensiva aos povos de região para região: um *Ibo* da Nigéria é diferente de um *Egípcio*, um *Marroquino* é diferente de um *Zulu* da África do Sul; ambos africanos, mas com suas características próprias.

É interessante insistir no uso do termo Áfricas, uma vez que ajuda a melhor refletir sobre a rica diversidade que constitui o vasto continente. Nos aspectos das cidades essa diversidade também se faz presente. Tem-se grandes metrópoles, como Nairóbi, Luanda, Lagos, entre outras, com vários arranha-céus, um tráfego intenso de carros, com equipamentos culturais, como shoppings e centros

comerciais, comuns em qualquer grande cidade ocidental. Também existem aldeias e comunidades que preservam traços culturais milenares. Tradição e modernidade caminham lado a lado nos países e cidades africanas.

Neste contexto, abre-se um leque de múltiplas possibilidades didáticas para os/as educadores/as trabalharem com os/as alunos/as em sala de aula. Por exemplo, podemos citar duas propostas de atividades que ressaltam aspectos contemporâneos da África: uma pesquisa sobre as artes e ciências africanas, a filosofia, a literatura, o cinema e o teatro; e a confecção de mapas físicos, políticos e étnicos do continente. Dessa maneira, muitas ações se colocam para os profissionais da educação trabalhar e explorar a temática.

Em vista do que discutimos até aqui, esse assunto deve estar na ordem do dia da educação pública brasileira. É preciso trabalhar em sala de aula as complexidades em torno da história e cultura das Áfricas, todavia, estabelecendo olhares críticos para o fato de sermos uma nação assentada sobre a instituição da escravidão. O Brasil foi o país das Américas que mais recebeu seres humanos escravizados da África. Estima-se que um contingente de mais de quatro milhões de africanos foram desembarcados forçosamente no território brasileiro. Logo, as marcas da influência africana em nosso país são inegáveis. Elas se fizeram e se fazem presentes nos nossos gestos, na forma de falar, na comida, nas danças, nas religiões, nas músicas, no futebol, na literatura e nas ciências. Os traços da cultura africana permanecerão em nós através de nossa formação histórica e cultural.

Alberto da Costa e Silva¹¹ (2003, p. 240, grifo do autor) indica que:

A história da África é importante para nós, brasileiros, porque ajuda a explicar-nos. Mas é importante também por seu valor próprio e porque nos faz melhor compreender o grande continente que fica em nossa fronteira leste e de onde proveio quase metade de nossos antepassados. Não pode continuar o seu estudo afastado de nossos currículos, como se fosse matéria exótica. Ainda que disto não tenhamos consciência, o obá do Benin ou o *angola a quiluanje* estão mais próximos de nós do que os antigos reis da França.

Procurar estudar e entender melhor o continente da África e os/as africanos/as por si só já tem um valor inquestionável. Mas, no nosso caso, essa importância ganha contornos radicais, haja vista as conexões históricas e culturais intrínsecas que temos com as Áfricas.

(RE)CONSIDERAÇÕES

Como é de praxe num artigo, não pretendemos esgotar o tema estudado, muito menos um tema tão amplo e complexo num espaço tão curto de análise. Neste trabalho, foram levantadas ligeiras e inconclusas reflexões sobre o desafio do ensino da história da África em sala de aula. Cabe ao leitor questionar, corrigir, acrescentar e redimensionar informações contidas no

¹¹ Diplomata, poeta, ensaísta, historiador, membro da Academia Brasileira de Letras e um dos maiores estudiosos da África no mundo. Para uma leitura didática e bem elaborada da complexidade cultural e histórica do continente africano, recomendo o instigante livro de sua autoria: *A África explicada aos meus filhos* (2008).

texto. Dito isto, o texto propõe incentivar os/as leitores/as a refletir e se interessar pelos estudos das Áfricas e suas conexões históricas e culturais com o Brasil, tendo em vista o quanto desconhecemos essa parte da história.

Um dos méritos de estudar sobre o continente e os povos em questão são as possibilidades de conhecermos saberes e filosofias que enriquecem nosso conhecimento, como, por exemplo, a filosofia do *nós*, contida no conceito filosófico *Ubuntu*. Tal concepção é de origem *Banto* e significa que o sentido da comunidade é anterior ao indivíduo, ou seja, só existe o *eu* por existir uma entidade comunitária dinâmica interligada por três esferas: *a dos vivos*, *a dos mortos-vivos* e *a dos não nascidos*. Dessa forma, valores como respeito aos mais velhos e as crianças, princípios de partilha e solidariedade, cuidados com todos que compõem a comunidade são muito importantes no conceito citado.¹²

Existe um episódio saboroso registrado pelo jornalista Richard Stengel, numa longa entrevista concedida por Nelson Mandela. Stengel (2010, p. 227) defende que para se compreender a liderança de Mandela é preciso conhecer o conceito africano de *Ubuntu*, que na tradição Zulu vem do provérbio *Umuntu Ngumuntu Ngabantu* que pode ser traduzido como *Uma pessoa é uma pessoa por meio de outras pessoas*. Nisto, o repórter ficava curioso e inquieto ao observar como Mandela falava e tratava seus netos, com intimidade e cuidados que o fez interpelá-lo: “*Mas fulano não é filho de um de seus filhos?*”. Por sua vez, *Madiba*, que achava graça

¹² Para maiores informações sobre tal perspectiva filosófica, vide a entrevista com o filósofo sul-africano Mogobe Ramose, disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3688&secao=353>. Acesso em: 12 ago. 2015.

o sentido literal das árvores genealógicas da cultura ocidental, logo respondeu: “*Em nossa cultura, os filhos de nossos parentes são todos netos*”. Para Nelson Mandela, “*somos todos galhos da mesma árvore. Isso é Ubuntu*”.

Dessa forma, para melhor entendermos a história do nosso país, o que fomos e o que somos, é preciso estarmos atentos às informações das histórias e das culturas de povos que viveram e vivem no outro lado do Atlântico e que mantém uma forte vinculação com a nossa formação histórica. Como bem diz o provérbio africano: “*Quando não souberes para onde ir, olha para trás e saiba pelo menos de onde vens*”.¹³

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Wlamyra R.; FRAGA FILHO, Walter. *O que há de África em nós*. São Paulo: Moderna, 2013.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Trad. de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARROS, José D´Assunção. *A construção social da cor: diferenças e desigualdades na formação da sociedade brasileira*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CHAGAS, Waldeci Ferreira. Que África está em nós? A África que se vê no mundo virtual. In: AIRES, José Luciano de Queiroz et al. *Diversidades étnico-raciais & Interdisciplinaridade: diálogos com as leis 10.639 e 11.645*. Campina Grande: EDUFPG, 2013. p.183-204.

FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. *Arabic Medieval Inscriptions*

¹³ GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 5. ed. São Paulo: Record, 2009. p. 569.

from the Republic of Mali, Chronicles and Songhay – Tuareg. Oxford: British Academy/ Oxford University Press, 2003.

FOÉ, Nkolo. África em diálogo, África em autoquestionamento: universalismo ou provincialismo? “Acomodação de Atlanta” ou iniciativa histórica? Trad. de Roberto Jardim da Silva. *Educar em Revista*, Curitiba-Brasil, Editora UFPR, n. 47, p. 175-228, jan./mar. 2013.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos*: introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

HEGEL, Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1995.

HERNANDEZ, Leila Leite. *África na sala de aula*: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

M'BOKOLO, Elikia. *África Negra*: História e Civilizações - I (até o século XVIII). Salvador: EDUFBA, 2009.

MILLER, Joseph Calder. África central durante a era do comércio de escravizados, de 1490 a 1850. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008. p. 29-80.

SCHRMANS, Fabrice Aime Fernand. *De Hannah Arendt a Nicolas Sarkozy*: leitura poscolonial do discurso africanista. Disponível em: <<http://www.ces.uc.pt/e-cadernos/media/documentos/ecadernos2/Fabrice%20Schurmans.pdf>>. Acesso em: 25 ago. 2015.

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

SILVA, Alberto da Costa e. *A África explicada aos meus filhos*. Rio de Janeiro: Agir, 2008.

_____. *A Manilha e o Limbambo: a África e a escravidão de 1500 a 1700*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

_____. *Imagens da África*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

STENGEL, Richard. *Os caminhos de Mandela: lições de vida, amor e coragem*. São Paulo: Globo, 2010.

A DIMENSÃO RELIGIOSA DA MEDICINA AFRICANA TRADICIONAL

Luís Tomás Domingos

INTRODUÇÃO

Quando falamos da África, precisamos ter a prudência necessária, porque se trata de um imenso continente com grandes diversidades socioculturais do leste ao oeste e do norte ao sul. A questão é saber se devemos falar da sociedade africana no singular ou no plural, pois há várias civilizações e tradições na África. As sociedades africanas da savana são diferentes das sociedades que habitam as regiões montanhosas. Os povos que se dedicam à criação de gado se diferem da civilização dos agricultores. Mas, dentro desta variedade cultural, há certa unidade das culturas nas sociedades africanas. Esta unidade foi e é ainda admitida pela grande parte dos estudiosos: WIREDU, 2006; TEMPELS, 1965; MBITI, 2008; JAHN, 1961; DIOP, 1952, etc. A base cultural comum encontra o seu fundamento na tradição filosófica e religiosa da qual partilham quase todas as sociedades africanas pré-coloniais, pré-islâmicas, coloniais e pós-coloniais.¹

Na África, coexistem habitualmente dois sistemas de conhecimentos: o “tradicional” e o “moderno”. Dois sistemas de referências para situar, interpretar e compreender os mesmos fatos, os mesmos eventos. A questão inevitável é: quais são as formas atuais desta coexistência entre a religiosidade e a medicina tradicional em

¹ Cf. Mbiti, 2008.

face da modernidade? Como se realiza a justaposição silenciosa de paradigmas concorrentes a um conflito aberto entre ordem e desordem numa articulação necessária e rigorosa? E podemos questionar se existe uma integração harmoniosa nas sociedades africanas? Há necessidade de multiplicar as perspectivas sobre o objeto do conhecimento (NIETZSCHE, 1977; KUHN, 2007).

A RELIGIOSIDADE AFRICANA

A tradição religiosa africana compreende o seu ponto culminante na relação fundamental entre Deus, o homem e a natureza que se revela na visão unificada do mundo. E esta cosmovisão se apresenta como uma concepção integrada do universo, da vida e do homem, uma totalidade coerente que continua a fornecer o fundamento do pensamento filosófico e religioso dos povos africanos. Assim, as visões “étnicas” demonstram na África a existência do mundo, não apenas como realidade objetiva e material e imaterial, mas também como conceito: *Wase* (Duala), *adbemë* (Mina), *Dunia* (Malinké-Bambara), *Man* (Agni-Baoulé), *gbamladodo* (Dida).

Na concepção africana do homem, o ser humano é constituído por substância material e imaterial. A parte imaterial sobrevive à morte e a parte material se desintegra. A morte, portanto, não significa o fim da vida, mas sim uma viagem, a continuidade da extensão da vida. Os mortos permanecem membros da sociedade ao lado da comunidade dos vivos. Entre ambas as comunidades, vivos e mortos, ocorre uma relação simbiótica. A sociedade africana, portanto, é uma família unida, composta pelos mortos,

pelos vivos e por aqueles que ainda não nasceram. Deste modo, a religião africana tradicional está profundamente ligada à cultura africana. E é uma realidade presente em todos os setores, como afirma muito bem Emmanuel Obiechina:

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e a piedade [...]. Tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional. (1978, p. 208)

A religiosidade africana tradicional é resultado de uma síntese ponderada de atitudes organizadas, variáveis com os modos de vida, provavelmente construídas ao longo do tempo, segundo as contingências históricas presumivelmente perdidas, e exprimem de modo diverso a identidade africana. Não há termo de forma explícita que possa esgotar o conteúdo e o sentimento religioso africano. Entretanto, é um sistema de relações entre o mundo visível dos homens e o mundo invisível regido pelo criador e as potências que, sob nomes diversos, e todos sendo manifestações deste Deus Único, e todos eles são especializados nas diferentes funções.

O homem, neste contexto, é a síntese de tudo que existe, o recipiente por excelência da força suprema e ao mesmo tempo aquele em quem convergem as forças existentes. Certos componentes do homem são a herança, outros são o dom e outros ainda existem porque o indivíduo decidiu integrá-los, reforçá-los e consenti-los,

através de diversos sacrifícios e rituais que exigem esta integração. Todos esses componentes são vivos, móveis e se transformam. O *munthu*, homem, deve exercer a sua vigilância permanente para conservar e fazer convergir todas as energias que ele sente e das quais é resultante. E é neste sentido que o negro-africano considera que o homem está vivo. Amadou Hampâthé Bâ dizia: “a multiplicidade em reciclagem permanente” (1972, p. 181). Ou “Onde tudo está em movimento perpétuo, obedecendo uma dinâmica específica e numa lógica perpétua de ‘pluralismo coerente’” (THOMAS, 1969). Nesta percepção de *munthu*, o espaço e o tempo não são entidades separadas, mas sim um conjunto de complexo espaço-tempo, no qual um e outro se relacionam profundamente no seu ser.

No pensamento africano, o homem é o lugar de encontro, de convergências, de todas as forças do universo, investidas pelo Ser Supremo, *Olorum*, *Nzambi*, Deus. Participando de si, ele é, portanto, um ser complexo habitado por uma multiplicidade de entidades-forças em movimento permanente. Assim, o *munthu* não é um ser estático, concluído. O seu potencial específico humano se desenvolve e vai se desenvolvendo ao longo da sua fase ascendente da vida, em função do terreno e das circunstâncias percorridas, encontradas, vivenciadas...

O homem africano tradicional considera fundamental a necessidade da sua participação perpétua no processo de autorrecriação, porque ele está à procura constante de equilíbrio em função da multiplicidade e complexidade de forças em movimento existentes no cosmos. A participação avalia o mundo na sua

unidade e coesão, o visível e o invisível; natureza e cultura restam intimamente ligadas e toda manipulação ordenada das forças sobrenaturais torna o ato mágico e/ou religioso. E, nesse ritual, a linguagem, a palavra, não é somente instrumento de comunicação; ela é expressão por excelência, é força que movimenta as potências vitais e o princípio da sua coesão. O rito é concebido como a ação sobre o mundo, o cosmos e a sua execução. Não se trata apenas de alertar as forças sobrenaturais no sacrifício ou na oração, nem agir sobre o homem diretamente pela magia, para preservar, curar, punir ou matar, nem sequer de intervir sobre o animal durante a caça e a pesca, mas sim de provocar o mundo circundante. Em última análise, trata-se de entender que, diante dos fatos visíveis, se esconde um jogo e relações de forças no *nthu*, força vital.

Nesta relação e participação de forças pela analogia, por identidade parcial ou total ou por simples correspondência, o homem não é somente um microcosmos, mas o mundo se concebe em termos de símbolos antropomórficos. E o homem se faz ao mesmo tempo centro e arquétipo do Universo. E o universo está a serviço do homem: o cosmos como reservatório de forças, a fonte indispensável da vida que não tem outro objetivo senão permitir ao homem reforçar a sua força vital a fim de torná-lo mais vivo, equilibrado e harmonioso. É, por isso, que a ação do mundo oscila entre os dois polos: a técnica, que consiste no saber empírico, muitas vezes incontestável (farmacopéia, procedimentos agrícolas, etc.), e o sacrifício, que invoca os deuses para que os fenômenos cósmicos sejam favoráveis ao homem. E é neste mundo *entre-deux* que se encontra a magia que se manifesta como técnica “profana”

de cura e, ao mesmo tempo, como ação religiosa, ação mágico/religiosa.

Qualquer ser humano é colocado numa relação de forças vitais, algumas mais desenvolvidas do que a sua própria força. Essas forças mais desenvolvidas são o próprio Deus, os antepassados, os defuntos da linhagem, da família; são os pais, feiticeiros, bruxos, etc. Elas podem influenciar a sua vida no bom sentido (saúde, riqueza, poder, promoção na profissão, etc.), aumentando a sua força vital, ou no mau sentido (doença, morte, pobreza, insucesso na profissão, etc.), diminuindo a sua força vital. Por isso, o culto aos ancestrais, num mundo criado por um deus que dele se distanciou, constitui o aspecto mais observável da cosmovisão africana - *bantu* sem se reduzir a ele. O que está por trás do culto aos ancestrais, senão a busca da conservação e do crescimento constantes da força vital, fonte inesgotável da vida e de todas as felicidades? (MUNANGA, 1995/6, p. 63)

As forças desenvolvidas por estas potencialidades estão em perpétuo movimento no Cosmos. Mas o homem é, igualmente, constituído por elementos mais pesados, cuja vocação primordial é a de ser “interlocutor” de *Mzambi*, Deus. Enfim, o homem é herdeiro de uma parcela da potência criadora divina. No sistema de pensamento africano, o culto aos ancestrais ocupa um espaço primordial na sociedade. “O culto dos ancestrais é uma religião, sem dúvidas, mas é também um código civil que inclui história, ética e moral, e uma forma de transmissão de conhecimento e das técnicas” (JUNOD apud COREA; HOMEM, 1977, p. 27).

DOENÇA NAS SOCIEDADES AFRICANAS

Abordar cultura africana na interpretação das estruturas da sociedade tradicional é também analisar o tema da saúde e da doença. A antropologia de saúde demarca um espaçamento radical, na medida em que o fenômeno cultural não é apenas um lugar subjetivo. Ele possui uma objetividade que tem a espessura da vida, por onde passa o econômico, o político, o religioso, o simbólico e o imaginário. A cultura africana é o lugar onde se articulam conflitos e concessões tradições e mudanças, e onde tudo ganha sentido, ou sentidos, uma vez que não existe humano sem significado, assim como nunca existe apenas uma explicação para determinado fenômeno.

Tudo que acontece na vida de um ser humano é analisado a partir do sistema que rege a totalidade da vida social. Nesta análise, comporta mitos, ritos, rituais, práticas quotidiana, reciprocidade, sobretudo, o respeito para com os antepassados com quem se mantém um diálogo místico. E constitui o código integral e integrado. Desde tempos primórdios este sistema sócio-político-religioso faz com que os fenômenos sejam sempre interpretados sem abstração de quaisquer elementos que o constituem.

A doença na lógica do pensamento africano é um sinal do desequilíbrio da força vital do munthu, do homem, ser humano. Na África, a doença não é concebida como uma fatalidade, mas sim como desordem, um escândalo que se inscreve no sistema antropológico do desequilíbrio do homem e que deve ter explicação e ser imperativamente tratado e/ou combatido. Nas sociedades africanas, a doença não é apenas ressentida como fenômeno que

vem abater o indivíduo particular; ela também é vivida como uma perturbação das relações sociais. O desequilíbrio causado pela doença não afeta somente o indivíduo, mas se estende na família, na comunidade, na sociedade e no Cosmos de modo geral. A doença é, portanto, um assunto de toda a família, de toda a comunidade. “O corpo social limita a forma pela qual o corpo físico é percebido. A experiência física do corpo é sempre modificada pelas categorias sócio-culturais e através das quais é conhecida, sustentando uma visão particular da sociedade” (DOUGLAS, 1970, p. 83). A doença é a ruptura da harmonia entre o homem e a natureza. As técnicas de tratamento e cura não podem ser separadas do universo simbólico do qual têm todos os elementos, pois a doença implica, em última análise, as relações entre os homens e o universo sociocultural e vice-versa.

Os determinismos sociais não informam jamais o corpo de maneira imediata, por meio de uma ação que se exerceria diretamente sobre a ordem biológica sem a mediação do cultural que os traduz e os transforma em regras, em obrigações, em proibições, em repulsas ou desejos, em gestos e aversões. (BOLTANSKI, 1979, p. 119)

A doença na cultura africana é um símbolo da realidade humana desequilibrada na sua dimensão profunda. O universo africano da doença é, portanto, inseparável do universo dos espíritos, que aparece como uma linguagem articulada na qual se toma conta da ordem e desordem do mundo dos vivos e dos mortos. Diante desta insegurança, o africano é obrigado a recorrer a todos os meios que estão ao seu alcance para sair do impasse,

e onde ele considera à medicina tradicional o legado dos seus ancestrais. É perfeitamente normal na cultura africana tradicional que quem não tenha cumprido devidamente as suas obrigações, os ritos e rituais determinados pela tradição familiar em relação a seus antepassados, sofra com as consequências nefastas, a rotura de harmonia, o desequilíbrio, a doença. Ao procurar o *n'ganga*, o “médico tradicional”, este lhe dirá: seus antepassados reclamam o rito que não foi cumprido na integralidade. No pensamento africano, abandonar os ritos ancestrais significa romper as articulações importantes, cortar a ligação que rege as relações indispensáveis entre os vivos e os que já viajaram, os mortos. Como dizia Nelson Mandela,

Aprendi que negligenciar os seus ancestrais traz a mal sorte [azar] e desastre na vida. Si desonrar seus ancestrais, a única forma de expiar a sua falta era consultar o *nganga*, médico tradicional Africano ou um ancião da tribo que se comunicaria com os ancestrais e lhe transmitiria as profundas desculpas. Todas essas crenças me parecem perfeitamente normal. (1995, p. 18)

A presença da doença, do desequilíbrio no homem, constitui uma das grandes preocupações nas sociedades africanas. É preciso, portanto, procurar a explicação do desequilíbrio; “o mal” no mundo se situa no além da experiência humana, o mundo invisível, o mundo dos espíritos. A cura de doença, nas sociedades tradicionais africanas, é concebida na sua dimensão integral que não se limita apenas ao aspecto físico, mas sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens, incluindo aqueles que afetam

a sua vida material, moral e espiritual. O processo de cura feito pelo *nganga* se endereça ao ser humano na sua totalidade, na sua integridade global. Da mesma maneira, a cura não se limita apenas ao indivíduo, mas afeta toda a vida da comunidade e da sociedade em geral. Isto implica restaurar a integridade original do homem e lhe permitir encontrar a sua dignidade primeira. Este processo implica eliminar todas as formas de opressão e de perturbação que cria desequilíbrio e afeta a vida do homem e lhe impede de ser ele mesmo. Isso significa liberar o homem de tudo que lhe faz obstáculo à sua completude em tanto como *munthu*, ser humano.

A ideia da cura constitui um aspecto importante da religiosidade africana. Ela partilha quase todas as sociedades da África, seja nos meios mais tradicionais das zonas rurais, assim como nas regiões modernas do meio urbano.

Mas o homem da cidade que toma o caminho do campo (ou se encontra um curandeiro tradicional em sua cidade mesmo) não está somente em busca de uma cura que a medicina fracassou em lhe dar, ele encontra ainda, no contato com o curandeiro, a revelação de uma imagem de seu corpo bem mais digna de seu interesse do que aquela fornecida pelo saber biomédico. No diálogo com o curandeiro, ele descobre uma dimensão simbólica que suscita seu espanto e cujo questionamento o perseguirá frequentemente por muito tempo depois. Ele enriquece sua existência com uma pitada de símbolo. (LE BRETON, 2011, p. 130)

Lévi-Strauss mostrou com base em pesquisa, que não há porque duvidar da eficácia das práticas mágicas (1963, p. 167). Essa

eficiência, porém, implica a crença que a comunidade lhe devota. O indivíduo crê-se vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições do seu grupo: seus parentes e amigos compartilham a mesma crença.

A doença é a ruptura do equilíbrio de si mesmo, causando angústia, ódio, vingança, desespero, etc. E a boa saúde no pensamento africano consiste no equilíbrio da força vital, uma boa relação do homem na sua dimensão física com o espiritual, na sua relação de parentesco com a sociedade global e, em particular, com o seu meio ambiente. O drama do *Munthu*, homem, se revela nos conflitos originados pela dualidade de forças que vivem nele, na ruptura de harmonia das forças cósmicas.

NGANGA, “MÉDICO TRADICIONAL”, O ELO ENTRE O MUNDO VISÍVEL E O INVISÍVEL

Nganga ou *n’anga* é o termo genérico que designa o “médico tradicional” nas diferentes línguas africanas bantas da África Austral. Ele é bem conhecido nas sociedades tradicionais africanas como “médico-tradicional”, ao mesmo tempo “expert” em matéria da religião, que se acredita ter recebido dons espirituais particulares e especiais.² *Nganga*, por conseguinte, pode se especializar em diferentes domínios, incluindo a cura espiritual.

O negro-africano tradicional, aquele que possui “saberes endógenos”, não vive apenas no mundo das aparências; os vivos e os mortos estão em uma relação permanente: os vivos visíveis da “aldeia sobre a terra” ficam em relação estreita com os defuntos, os vivos invisíveis da “aldeia sobre a terra”. Não se trata apenas

² Cf. Jules-Rosette, 1981, p. 129; Gelfand et al., 1985, p. 3.

de ir além das aparências, mas de capturar simbolicamente o mundo invisível, no qual estão os ritos de sacrifícios, as práticas de adivinhação, a arte da magia, a crença na feitiçaria, etc. Portanto, para o africano tradicional, ao lado do visível e aparente das coisas, corresponde sempre um aspecto invisível e escondido que constitui sua fonte ou seu princípio. O conhecimento africano é, neste sentido, um conhecimento global, um conhecimento vivo e dinâmico.

A existência da pluralidade dos poderes sobrenaturais não constitui nenhuma dúvida na cosmovisão africana. A vida corrente consiste, antes de tudo, em proteger-se, anular os malefícios que pode sofrer. Isto exige a confecção de talismã, amuletos, *gris-gris*, etc., compostos por medicamentos que incluem os mais diversificados objetos, como, por exemplo: o pó de chifre de certos animais, raízes de determinadas plantas, dentes de animais específicos, etc. A administração desses compostos de medicamentos se acompanha necessariamente de fórmulas apropriadas que conferem a eficácia do procedimento. E para esse tipo de conhecimentos se exige especialistas em medicina tradicional. Esses “médicos tradicionais” que trabalham com o processo de cura são, muitas vezes, videntes, sacerdotes, mágicos, etc. Os *adivinhos* procuram conhecer a origem ou a causa do mal e a natureza da doença; os *sacerdotes* oferecem sacrifícios aos gênios responsáveis e causadores da doença; e os *mágicos* usam a magia para as circunstâncias específicas.

A vidência que abordamos consiste em conhecer as previsões do futuro, dominar as intenções das forças sobrenaturais e encontrar o sentido de um ato do passado. Ela é simultaneamente

uma atitude mental, instituição social e descodificação do invisível. É a ciência geral de signos naturais ou provocados. A leitura pode ser feita em dois níveis: *inscrição*, que se limita a interpretação de ordem e da conexão de significantes que constituem o código; e *prescrição*, em que se opera uma seleção dos termos cujo código admite que são igualmente aptos a cumprir uma função determinada. Na verdade, o mundo, por conseguinte, é um locutor permanentemente privilegiado, um conjunto de símbolos no qual se podem interpretar as mensagens simbólicas que são secretas e presentes.

Numerosos são os tratamentos utilizados no processo da cura da doença. Na sociedade de Yoruba/Nigéria, por exemplo, a base epistemológica da medicina tradicional africana se fundamenta no repositório de sabedoria e conhecimento de *Ifá*.

Os *babalaôs*, os guardiões de *Ifá*, em Yoruba são também conhecidos como “pais dos segredos”. Trabalhos de natureza filosófica, assim como certas tradições africanas são, muitas vezes, negligenciados ou mal compreendidos e interpretados quando são confundidos com o meio religioso e teológico.

Ifá foi considerado por alguns povos africanos como o “anjo de Deus”. Uma divindade, identificado com Orunmila, o próprio possuidor de sabedoria e conhecimento. Através de Ifá, Orunmila trouxe a sabedoria e conhecimento no mundo. Cada conhecimento consiste em vários ramos: ciência de natureza (física), animais (biologia/zoologia), encantação oral (ofô e axé), e todas as ciências associadas com sistema de doenças, medicina. (MAKINDE, 1982, p.20-23)

Na mentalidade Yoruba, a cura é possível porque *Ifá* conhece a origem de doenças e vários nomes são considerados e denominados. Detentor de segredos da medicina tradicional, *Ifá* conhece as ervas, os caminhos, os animais, etc., substâncias associadas aos princípios de cura de todas as doenças. A opinião difundida nas diversas sociedades tradicionais africanas é a de que *babalaô*, sacerdote de *Ifá*, controla a linguagem, cultura, filosofia e religião na tradição africana, em particular na Yoruba. Os seus adeptos creem que *Ifá* conhece as causas das doenças, coisas e eventos, os nomes e a natureza das coisas, as suas origens e composição química, etc.³ E é imenso o seu reservatório de sabedoria e conhecimento, de onde vários ramos de conhecimento emergem.

A gnosiologia africana é uma coerência, uma compatibilidade integrada e global de todas as disciplinas do conhecimento: pré-história, arqueologia, sociologia, antropologia, física, antropologia social e cultural, linguística, geografia física e humana, literatura, direito, arte, arquitetura, religião, mitologia, filosofia, ciências e tecnologias, etc. Incluindo o conhecimento da medicina tradicional africana. Trata-se do conhecimento da natureza e do uso de animais e substâncias, princípios ativos das plantas, encantações, e autoridade ou poder das palavras na dimensão da medicina tradicional (preventiva/protetiva e medicina curativa) como o sentido do prolongamento da longevidade de vidas diante da intervenção da desordem na vida dos homens (doenças, as presenças das forças do mal, etc.).

³ Cf. Thompson, 1977.

Conforme a tradição Yoruba, *Ifá* conhece a origem, a natureza, os nomes pelos quais as doenças são caracterizadas no mundo e o poder (axé) de cada uma dessas doenças. Lembrando que axé na concepção filosófica africana/*Yorubana* significa a força que permite a realização da vida e que mantém a sua existência dinâmica. Axé é o poder de realização e transformação dos acontecimentos. Axé é a lei, comando, ordem, o poder, a capacidade de realizar algo ou agir sobre seres ou pessoas. *Ifá* constitui a fonte do conhecimento das ervas e da medicina metafísica (adivinhação e encantações orais), o modo geralmente referido no ocidente como ciência da magia.

A vida plenamente viva é a vida em percurso, ou seja, a vida plena em percurso através de autoatualização histórica. E *Ifá* é um processo de conhecimento sobre o destino, isto é, acerca do percurso da vida. *Ifá* é um dos processos de consulta, autocompreensão de conduta individual ou social, especialmente, para determinar a correta ação a seguir na vida. *Ifá* procura encontrar respostas das questões, como, por exemplo: Qual é o significado do ser? Qual é o sentido da minha vida? Qual é o meu destino? O que é preciso fazer em certas circunstâncias? E em poucas palavras, procura responder, como o caráter espiritual e racional do ser humano, em situação particular de ação, pode ser feito e se manifestar? Nesta procura para descobrir o significado e direção na vida pessoal e comunitária através de discernimento racional e de libertação, *Ifá* pode ser compreendido como a natureza filosófica, a prática do “profundo conhecimento” acerca da vida e ação do ser humano – através do discernimento estabelecido e processo epistemológico.

No universo africano, sacerdotes de *Ifá* sabem a natureza das doenças, plantas medicinais ou substâncias animais; eles podem trazer a cura completa. *Onisegun*, o médico tradicional especialista das ervas, no processo de ritual de tratamento de cura de doença, em geral, consulta o *Ifá* para encontrar o remédio apropriado para uma determinada doença. Ele pode fazer isso aprendendo com o *Ifá* ou consultando *Babalaô*, o sacerdote do *Ifá*, cuja especialidade é a de adivinhação. O *Babalaô* possui os saberes das duas dimensões da doença (visível-material e invisível-espiritual). É no tratamento caracterizado por essas duas dimensões complementares que se exerce a medicina tradicional africana no processo da cura integral das doenças do homem. O seu exercício engloba diversos procedimentos: adivinhação, encantação oral, preparação das ervas medicinais que exerce a cura das doenças, etc.

Nesse processo integrado entre o sacerdote *Ifá/babalaô* (adivinho) ou *onisegun* (herborista) se desenvolve o tratamento integral da doença. É importante lembrar que a existência da medicina tradicional africana é milenária e suas práticas foram transmitidas de geração em geração pelos iniciados através da tradição oral. Ela é seguida pela demanda da dimensão cultural. Os sistemas e as concepções da doença, diagnóstico, tratamento, a vida e morte estão profundamente enraizados na dimensão sociocultural do indivíduo africano, onde, às vezes, há algumas variações de uma etnia em relação à outra.

O PODER DA PALAVRA

É a força da palavra que tira, na confissão, as faltas cometidas; é o verbo que sacraliza a vítima no momento de

sacrifício e põe em movimento as forças sobrenaturais; é ainda o verbo que torna possível o regresso do equilíbrio do homem. A palavra engaja o homem, a palavra é o homem. É através das palavras que o gênio que intervém no doente é nomeado, reconhecido, chamado e exigido de se retirar da vítima graças às encantações do vidente-exorcista, o médico tradicional. As palavras ligam-se estreitamente aos gestos, à magia de sons e de tons, mais ainda talvez aos efeitos psicomotores dos ritmos e aos mistérios de símbolos. A palavra na tradição africana não tem o sentido abstrato. Ela está integrada e possui o poder, a força. Na cultura do Dogon, a palavra se faz analogia com as vestimentas sociais. Conforme o velho e cego Ogotemmêli, maliano do planalto da Bandiagara, a palavra é como uma canga:

A canga é serrada, para que a gente não veja o sexo da mulher. Mas ela dá toda vontade de ver o que está em baixo. É causa da palavra que *Mommo* [O Criador] meteu no tecido. Esta palavra é o segredo de cada mulher e é ela que atrai o homem. É preciso que cada mulher tenha as partes íntimas escondidas para que seja desejada. Uma mulher que passeasse nua no mercado, nenhum homem correria atrás dela. Mesmo se ela tivesse uma grande beleza. Se ela não tem nada na cintura, o coração de homem não lhe desejaria. A mulher ornamentada, os homens a deseja mesmo se ela não é bela. [...]. Ser nu é estar sem palavra. (GRIAULE, 1948, p. 93)

Na cultura Yoruba, a palavra tem a origem no Axé. O *axé*, ou *ashé*, se traduz como o “poder”; é o conceito que designa o dinamismo do ser e a vitalidade da vida. O poder, *axé*, do

ancestral-orixá teria, apôs a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocado.

O *Ashé*, o poder em estado de energia pura, é fonte criativa de tudo que é. E é o poder de ser, o princípio nos seres, enfim, tradução “canônica” de ashé como palavra é “Palavra criativa” ou “Logos”. De acordo com Louis Gates: “Nós podemos traduzir ashé em vários sentidos, mas o *ashé* foi usado para criar o universo. Eu traduzo como ‘logos’, como a palavra, compreendendo, a palavra como audível, e mais tarde visível, sinal de razão” (1988, p. 7).

Ashé, portanto, pode ser compreendida como o princípio inelegível no universo e nos humanos, ou como a racionalidade em si mesma. O *ashé* é o princípio que confere a cada ser humano a sua identidade e o seu destino, *ori* ou *akara-aka* na língua Yoruba ou Igbo. Assim, para os Yorubas a pessoa humana possui três elementos: *ara* (corpo), *emi* (alma) e *ori* (cabeça inata), que é responsável pelo destino do homem. *Ori* ou *akara* considerado como destino define o caráter individual da pessoa. E é o sentido de ser no projeto existencial, no qual provem da dimensão espiritual e racional do ser humano. O destino, como o percurso prospectiva em si mesma, é uma característica única do ser espiritual e racional, que é o ser humano.

RELIGIOSIDADE E DOENÇA

A religiosidade africana não é uma simples coerência da fé com os fatos, da razão com a tradição, ou do pensamento

com a realidade contingente. Trata-se de uma coerência, uma compatibilidade e complementaridade global de todas as disciplinas, todos os domínios de saber e conhecimento são integrados. Por exemplo:

No pensamento Yoruba, desde os tempos de *Oludumaré* [Divindade Yoruba da Criação, representação material e espiritual do Universo, uma das expressões de Deus Supremo], um edifício de conhecimento se edificou, no seio do qual o dedo de Deus está presente em tudo até aos elementos mais rudimentares [simples] da vida natural. Filosofia, teologia, política, sociologia, direito fundiário, medicina, psicologia, o nascimento e a morte se encontram no sistema lógico bem rigoroso que não é possível de amputar uma só parte sem paralisar todo o conjunto de estrutura. (ADESANYA, 1958, p. 39-40)

Esta exigência de compatibilidade global dos saberes e conhecimentos não se refere apenas aos Yorubas, mas abrange a todo pensamento africano. Não se trata das funções mantais nas sociedades inferiores, mentalidades primitivas ou estrutura “pré-lógica” (LÈVY-BRUHL, 1910; 1922). Mas Lèvy-Bruhl reconheceu, tardiamente, no fim da sua vida, afirmando: “A estrutura lógica de espírito é a mesma em todos os homens” (1949, p. 73). Na verdade, quando olhamos atrás é difícil chegar a compreender como numerosas teorias sobre a crença de “homem primitivo” e sua origem e desenvolvimento da religião puderam ser formuladas. Não é apenas porque as pesquisas modernas tomaram as coisas que os autores da época não conheciam. E é tão evidente mesmo ao sujeito dos fatos que eram acessíveis, é curioso ver

como eles disseram coisas absurdas e contrárias ao bom senso. E, portanto, esses homens eram sábios, cultos fortemente instruídos e competentes. Para chegar a compreender suas interpretações e suas explicações, que nos parecem hoje incorretas e insuficientes, é preciso escrever um tratado sobre as ideias da época, sobre as condições intelectuais que criavam limite ao pensamento, a curiosa mistura de positivismo, de evolucionismo, com restos de religiosidade sentimental.⁴

No mundo Ocidental, a fé foi traduzida numa divisão inaceitável entre os domínios temporal e espiritual, entre o profano e o sagrado, como se fosse dois mundos separados. A fé não é um negócio de afetividade, ela requer um discernimento. Nas experiências africanas de realidade há sempre um “mundo entre os dois”, o domínio dos espíritos, onde o céu e a terra se encontram, se comunicam.

A religiosidade tradicional africana constitui um microcosmo espiritual vital, principal lugar de comunicação humana. Os espíritos dos ancestrais *mzimu* ocupam um lugar central na concepção do mundo. Oferecendo os sacrifícios e invocando os espíritos ancestrais, eles se ocupam com o bem estar da nação, da sociedade e dos indivíduos. Os africanos creem que os mortos “vivem”. Eles não vivem, eles existem no estado de forças espirituais. Os espíritos dos ancestrais mantêm a relação com a sua descendência e pode, retomando a expressão de Placide Tempels (1946), “fazer beneficiar da eficácia da sua potência vital”.

Seguindo a filosofia africana, os defuntos são, portanto, as potências espirituais que podem agir eficazmente sobre seus

⁴ Cf. Evans-Pritchard, 1965, p. 8.

descendentes e que não têm outra finalidade senão a consolidação das forças dos seus descendentes. Nesse processo, a “potência de vida” que se desenvolve nos homens vivos no seu bem estar, a felicidade se deve sob influência dos ancestrais. Esta força é o que distingue o homem de todas as outras criaturas vivas: a inteligência, a sabedoria necessária da felicidade; mas ela pertence ao domínio do mundo dos espíritos. E a intervenção dos espíritos de ancestrais e dos *orixás* ou *inquices* é rigorosamente indispensável para proteger os vivos. E, neste sentido, pode-se dizer que sábio é mais perto dos mortos e pela sua sabedoria participa a dimensão e condição dos mortos. E os vivos têm igualmente a possibilidade de fortificar os ancestrais, de aumentar pela sua veneração, a oração e o sacrifício, a potência do *Magara* dos defuntos.

A relação dos vivos com os ancestrais se caracteriza pelo ritual do sacrifício, estabelecendo o diálogo entre os dois mundos (dos vivos e dos que viajaram, os mortos). No sacrifício, os vivos partilham com os ancestrais os alimentos, cuja força existencial lhes dá o sentido de vida. E a comunhão vai até a identificação, de certa maneira, pelo movimento inverso à força do ancestral que flui no sacrificador e na coletividade em que ele se encarna. O sacrifício é ilustração da mais típica lei geral de interação das forças vitais do Universo.⁵

A vida, no pensamento africano, está organizada em hierarquia na qual o homem ocupa o topo. O homem é, também, o rei do universo, a perfeição do seu modo de vida constitui o fundamento da sua existência. Para os africanos, a vida constitui o valor supremo, a ponto do ideal do homem, o seu fim último

⁵ Cf. Senghor, 1956, p. 54.

ser viver intensamente e se realizar plenamente dentro das possibilidades. Este valor supremo que é a vida serve de critério para o julgamento a fazer sobre todos os outros valores. Um ser tem mais valor em relação ao outro na medida da sua perfeição qualitativa e intensiva do seu modo de vida. E é por isso que o homem é rei do Universo; ele possui, portanto, todos os seres deste mundo, a qualidade vital mais elevada. O homem é o existente mundano por excelência (LUFULUABO, 1962, p. 33). E a vida social é uma criação contínua. Viver é ser criador. Todo vivo deve, por consequência, cooperar com esta vida. É uma necessidade natural que se torna uma obrigação moral.

E é importante observar que as orações africanas sempre mencionam a vida. A “oração” é o fio misterioso na qual o ser humano em perigo procura sua harmonia e/ou equilíbrio na fonte primeira. A oração é o regresso à fonte. Restabelece, simplesmente, o contato com a vida. Ela é verbo, palavra salvadora. Rediz a ordem das coisas, por outras palavras, ela a recria (M’VENG, 1963, p. 160). Nas orações cada um se endereça as suas preocupações, petições, desejos, agradecimentos, etc., aos ancestrais e *orixás* ou *inquices*, sobretudo, aos mais poderosos dentre eles, aqueles que descendem das comunidades ou ainda aqueles cujos prestígios, foram reportados pela tradição e os mitos, lhes amparam no estado sobrenatural. Os ancestrais privilegiados, aos quais se presta um culto particular, são a força que se aumenta pela veneração de numerosos fieis, que podem em troca pela virtude desta força ajudar os homens a se tornarem “deuses” e são fortificados pelos *orixás* ou *inquices*, as forças da natureza.

Os espíritos benfeitores são aqueles dos ancestrais e de outros espíritos protetores que oferecem proteção pessoal ao homem e guiam toda a comunidade. Eles recebem o poder diretamente do Ser-Supremo – *Olorum*, *Nzambi*, Deus. No que concerne aos espíritos errantes, todos são considerados como ligados ao exercício da desordem, o mal personificado. E pela sua própria essência, eles são responsáveis pela origem de desordens que causam desequilíbrio da vida humana e até a morte. O seu único objetivo é fomentar o caos e submeter o homem à influência do “Diabo” (SHORTER, 1985). Os demônios e diabos são considerados como espíritos do mal. Eles podem ser espíritos decadentes, outros errantes dos mortos (aqueles que são mortos sem se reconciliar com Deus e os homens) que procuram e/ou exigem a vingança. Dentre os quais se encontram também os espíritos dos feiticeiros, das pessoas que cometeram crimes abomináveis, tais como os que tiveram mortes súbitas, por assassinatos, suicídios, etc., e que não tiveram o ritual necessário e digno dos mortos. Estes são, por conseguinte, excluídos da comunidade dos ancestrais. Eles se vingam dos vivos e infligem o sofrimento, as doenças e, até mesmo, a morte.

Nas sociedades africanas, os espíritos são mais respeitados e temidos do que os vivos. Na perspectiva de interpretação da religiosidade africana, não é a morfologia social que domina e explica a religião, como queira Durkheim (1912), mas ao contrário, é o aspecto religioso místico que domina o social. Enfim, como afirma Roger Bastide: “Mas é preciso mostrar ainda que esses cultos não são um tecido de superstições, que, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodiceia; enfim, que o pensamento africano é um pensamento culto” (2001, p. 24).

A presença do mal constitui uma das grandes preocupações nas sociedades africanas. É preciso, portanto, procurar a explicação do mal no mundo que se situa no além da experiência humana, o mundo invisível, os mundos dos espíritos do mal, considerados geralmente os responsáveis pelo sofrimento das pessoas nas quais eles tomam possessão. Para *Nganga*, a liberação do espírito do mal se torna, deste modo, uma questão central no exercício das suas funções de curar. A cura, tal como é visto em África, é um conceito de dimensão global que não se limita apenas ao aspecto físico, mas, sim, abrange todos os aspectos de sofrimento dos homens, incluindo aqueles que afetam a sua vida moral e espiritual. O processo de cura do *nganga* se endereça ao ser humano na sua totalidade, todo inteiro. Da mesma maneira, a cura não se limita apenas ao indivíduo, mas afeta toda a vida da comunidade, da sociedade em geral, a sua relação com o ambiente e cosmos de uma maneira global.

CONCEITOS DE DOENÇA

A doença gera desordem nos homens e na sociedade. É o mal, como desordem, que é a origem do sofrimento dos homens. Ele provoca a doença, o desequilíbrio, a desordem na vida humana e deve, portanto, ser suprimido. O contexto de doença geralmente se caracteriza pelas queixas e lamentações, que constituem os motivos das consultas dos pacientes para compreenderem a sua origem. Numerosas são ainda as concepções do corpo humano que presidem as explicações da desordem ou das doenças e que restituem a condição humana à tutela do cosmos. Nas diversas tradições africanas, reencontramos concepções sob a forma

próxima dos fundamentos da homeopatia: o homem aparece aí como microcosmos. Os mesmos componentes encontram, na composição do universo, as leis que regem o comportamento do homem e que repousam nas qualidades ou nos movimentos dos astros. Por exemplo, o magnetizador transmite, pela imposição de mãos, uma energia que regenera as zonas doentes, e restabelece o corpo em harmonia com os fluxos de seu ambiente. O corpo humano é aí um campo de força submetido à alteração, a variações que o curandeiro pode combater.

O homem, por conseguinte, é um ser de relação e de símbolo, e o doente não é somente um corpo que precisa ser consertado. Há pluralidade de corpos, como há pluralidade de culturas. O corpo é uma construção social e cultural, cuja “realidade última” nunca é dada. O corpo emaranha-se, com sua performance e seus componentes, na simbólica social; e ele só pode ser apreendido relativamente a uma representação que jamais se confunde com o real, mas sem a qual o real seria inexistente. O simbolismo alimenta-se de sentido e de valores culturais, e torna-se acessível à ação coletiva. E é da natureza do corpo ser metáfora, ficção operante.

O homem africano tradicional crê-se vítima de feitiço porque está convencido disso por causa das tradições de seu grupo: seus parentes e amigos compartilham sua crença, que se insere no contexto cosmológico das sociedades africanas tradicionais. E frequentemente, quem se afasta dessa visão é considerado estranho à comunidade ou portador de risco para a mesma, devendo-lhe medo, tabu e necessitando de um ritual de integração.

A eficácia simbólica analisada por Claude Lévi-Strauss não provê somente esse acréscimo de energia de que se nutre a cura: em certas condições ela abre o caminho à morte, desordem ou a desgraça.

A feitiçaria, com certeza, funciona em uma lógica social dessa ordem. Se a palavra, ou rito, podem denotar um sintoma, ou suscitar a morte, é porque eles encontram, antes de tudo, um eco no corpo, uma ressonância na carne. A palavra, o rito ou corpo bebem aqui na mesma fonte. Sua matéria prima é comum: tecido simbólico. Apenas diferem os pontos de imputação. Se o símbolo (o rito, a oração, a palavra, o gesto...), mediante certas condições, age com eficácia, embora pareça a princípio de uma natureza diferente do objeto sobre o qual ele se aplica (corpo, a desgraça, etc.) é que ele vem mesclar-se, como água, à espessura de um corpo ou de uma vida que são eles mesmos tecidos simbólicos. (LE BRETON, 2011, p. 293)

Em geral os curandeiros, relembram sempre os valores tradicionais num clima de incerteza com caráter aparente de um integrismo moral, alimentado pelo rigor da espiritualidade africana, respeito aos preceitos ancestrais, regras e tabus... Diferentes procedimentos terapêuticos se realizam: consultas pela divinação; arrependimentos e confissões das faltas; purificação; iniciação ou sacrifício; benção final.

Não há obrigação de passar por todas as etapas. Cada paciente beneficia-se de um tratamento especial e apropriado, conforme seu tipo de doença. Qualquer que sejam as manifestações

sintomáticas, o curandeiro refere diferentes quadros clínicos a uma nomenclatura restrita de causas: transgressões dos atos proibidos, tabus; ataque dos feiticeiros; falta do cumprimento das obrigações sociais. Nas sociedades africanas, em face da doença, o curandeiro tem uma característica essencial nas tradições religiosas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para os africanos, a cura é um conceito global que não se limita apenas ao aspecto físico, mas abrange toda a dimensão de sofrimento dos homens, incluindo a sua vida moral e espiritual. A cura compreende a pessoa na sua integralidade. Assim, a cura não abrange apenas o indivíduo, mas sim a vida da comunidade e de toda sociedade. A medicina tradicional africana repousa sobre conduta existencial. Sem ter necessariamente elucidado as condições dos usos de uma simbólica medicina tradicional, repousam cada uma em um saber e um saber-fazer particular, mas elas não se cindiram apenas da intuição de sua importância na cura do doente. Elas fizeram do contato seu primeiro imperativo, lá onde a instituição médica, privilegiando outros utensílios, tende a manter uma distância social e cultural.

No plano prático, é importante valorizar as aplicações desses saberes endógenos, a religiosidade, a medicina tradicional, etc., e os aperfeiçoar inspirando ao saber-fazer dos componentes complementares numa só e mesma herança, construir a coerência das práticas e, nas démarches intelectuais no seio de uma cultura viva, aberta, ser capaz de responder eficazmente os desafios do tempo presente. As sociedades africanas jamais são aquilo que

parecem ser ou o que pretendem ser. Elas exprimem-se em dois níveis pelo menos: um, superficial, que apresenta as estruturas “oficiais”; e o outro, profundo, que abre o acesso às relações reais mais fundamentais e às práticas reveladoras da dinâmica do sistema social.

REFERÊNCIAS

ADESANYA, Adebayo. *Yoruba Metaphysical Thinking*. In Odù 5, Ibadan, 1958.

BALANDIER, Georges. *Le désordre: éloge du mouvement*. Paris: Fayard, 1988.

_____. *Sens et, puissance*. Paris: PUF, 1981.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. 1. ed. 4. Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Religions Africaines et structures de Civilisation*. Paris: Presence Africaine, Paris, 1968.

BOLTANSKI, L. *As classes sociais e o corpo*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

CORREA, Sonia; HOMEM, Eduardo. *Moçambique: primeiras machambas*. Rio de Janeiro: Margem Editora, 1977.

DIOP, Chekh Anta. *L'Unité Culturelle de l'Afrique Noire*. Paris: Présence Africaine, 1952.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectivas, 1970.

DURKHEIM, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Les Nuer: Description des mode de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote africaine*. Paris: Gallimard, 1968 [1940].

_____. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Londres: Clarendon Press, 1937.

GATES, Henry Louis. *A theory of Afro-American Literary Criticism*. New York: Oxford University Press, 1988.

GELFAND, M. et al. *The traditional medical practitioner in Zimbabwe*. Gweru: Mambo Press, 1985.

GRIAULE, Marcel. *Dieu d'Eau: entretiens avec Ogotemméli*. (1898-1956). Paris: Fayard, 1948.

_____. *Masques dogons*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1948. [1938]

HAAR, Gerrie. *L'Afrique et Monde des esprits*. Paris: Editions Karthala, 1996.

HAMPATE BA, A. *Aspects de la civilisation africaine*. Paris: Presence Africaine, 1972.

HOUNTONDI, Paulin (Ed.). *Les savoirs endogenes: pistes pour une recherche*. Dakar: Cordesria, 1994.

JAHN, Jaeuilnheinz. *Munthu: L'Homme Africain et la culture Neo-Africaine*. Paris: Editions Seuil, 1961.

JULES-ROSETTE, B. Faith healers and folk healers: the symbolism and practice of indigenous therapy in urban Africa. *Religion* II, p. 127-149, 1981b.

KAGAME, Alexis. *La Philosophie Bantu comparée*. Paris: Présence Africaine, 1976.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo e Modernidade*. Petropolis, RJ: Vozes, 2011.

LEVI-STRAUSS, C. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books, 1963.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1922.

_____. *Carnets*. Paris, 1949.

_____. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, 1910.

MAKINDE, M. Akin. Cultural and Philosophical Dimensions of Neuromedical Sciences. In: *Conference of association of Psychiatrists in Nigeria, the African Psychiatric Association and the world Federation for Mental Health*. University of Ife/ Nigeria 20-23, September, 1982.

MANDELA, Nelson. *Un long chemin vers la liberté*. Paris: Fayard, 1994.

MBITI, John S. *African Religions and Philosophy*. 2. ed. Heinemann, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *La naissance de la tragedie*. Paris: Gallimard, 1977.

OBIECHINA, E. *Culture, Tradition and Society in the West African Novel*. Cambridge: CUP, 1978.

SENGHOR, Léopold Sédar. L'esprit de la civilização ou les lois de la cultura négro-africaine. *Presence Africaine*, Paris, n. VIII-X, 1956.

TEMPELS, P. *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine, 1965.

THOMAS, Louis-Vincent; LUNEAU, René. *Les Religions d'Afrique noire: Textes et traditions sacrés*. Paris: Editions Stock, 1995.

THOMPSON, J. Adewale. *African Beliefs: Science or Superstition?* Ibadan: Newton house Publications, 1977.

VINCENT, J.-F. Divination et Possession chez les Mofu, montagnards du Nord-Cameroun. *Journal de la Societé des Africanistes*, v. XLI, 1971, 118 sqq.

WIREDU, Kwasi. *Philosophy and an African Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

JUREMEIROS-CATIMBOZEIROS NA PARAÍBA: ENTRE BATIDAS POLICIAIS E DISCURSOS CIENTÍFICOS (1919-1940)

José Luciano de Queiroz Aires

Certo dia, um grupo de amigos partiu da cidade de João Pessoa para o sítio Acais,¹ no atual município de Alhandra. A viagem tinha por objetivo assistir a um ritual organizado para a “extirpação de um bolo no estômago” de um dos amigos. Ele acreditava que o incômodo resultara de um sapo que engolira enquanto dormia, e que o mesmo fora posto por uma mulher bastante ciumenta que contara com a ajuda de Chica Tanajura, da cidade de Barreiras (atual Bayeux).

Chegando ao sítio Acais, logo foram providenciados os trabalhos espirituais de “cura”. A sessão fora realizada no centro de uma sala. Sobre a mesa foram colocados areia da praia, um caroço de milho espetado em um alfinete, símbolos do galo romanisco e quatro velas. Sentado ao tamborete, o cliente ficara imobilizado, de

¹ O sítio Acais encontra-se encravado no atual município de Alhandra e foi demarcado para Inácio Gonçalves de Barros, último gerente do aldeamento indígena, na segunda metade do século XIX. O lugar guarda um legado histórico da tradição juremeira que adentrara pelo século XX, sob o comando das mestras Maria Gonçalves de Barros (primeira Maria do Acais) e Maria Eugênia Gonçalves Guimarães (segunda Maria do Acais), esta última, filha de Inácio Gonçalves de Barros. A família Acais fora passando, entre gerações, os saberes da prática do Catimbó que predominara em Alhandra. (SALLES, 2004).

mãos aos joelhos, para ser incensado. Estava começando um ritual de Jurema. Baforadas de cachimbos, danças à espera dos resultados de “cura”, pedidos aos mestres Esperidião, João Mumbemba, Joaquim Barbosa, Pé de Chita, além do índio Manoel Domingos da Baía da Traição e outras entidades encarregadas de curar o “bolo” do estômago do rapaz. Porém, o pedido não se traduziu em resultado e, diante disso, uma moça presente à sessão afirmou: *“Minha madrinha, o moço num butou o imbruiu, devido aquele sujeito que está sentado em riba do mestre”*. Era Graciliano, colega e companheiro de viagem do “doente” que, ao invés de assistir aos trabalhos de “cura”, fora descansar da viagem em cima do pé de jurema. Indignada, falou para Graciliano: *“Meu sinhô pru seu caso não pude curar o meu ‘afiado’, saia de riba do mestre”*. Sem entender muito o que a moça estava lhe pedindo, Graciliano indagou: *“Qual mestre minha senhora?”* E ela respondeu: *“O mestre Ispiridião que morreu mas ficou ‘encarnado’ nesse pé de jurema”*. Graciliano desceu da árvore e afirmou: *“Ela tem razão, porque o grande florentino na sua ‘Divina Comédia’ dá-nos exemplos de exdruxulas reencarnações”*. Em seguida, beijou o tronco da jurema e implorou: *“Perdão, Mestre Ispiridião! Eu não sabia que era o senhor... Perdão!... Perdão!...”* (Jornal *A União*, 18 mar. 1934).

Essa cena ocorrera no ano de 1934 e retrata a crença no ritual da Jurema que é de origem cultural indígena e do qual se tem notícias desde os tempos da colonização. O culto por eles praticado era denominado Catimbó, que consiste em consultas e tratamentos feitos pelos mestres da “cidade encantada da Jurema”. Nele, invocam-se entidades como mestres, boiadeiros, caboclos e índios, cujos espíritos “baixam” na matéria dos médiuns para

realizar os trabalhos solicitados pelos consulentes. As sessões ocorrem fazendo-se o uso do cachimbo, da bebida (jurema), da fumaça e das ervas mágico-curativas. A defumação, segundo a crença, tem poder de curar doenças; o fumo e a aguardente, além de proporcionarem o estado de transe e fazerem a matéria incorporar o espírito, também são oferendas feitas ao mesmo, quando “baixa” nas sessões para dançar e beber. Há indícios, na documentação histórica, de práticas de Catimbó, na Paraíba, desde 1740, “através de uma ordem régia endereçada ao governador da capitania, informando que feiticeiros e índios foram presos e mortos por praticarem magias condenadas pela Igreja Católica” (SANTIAGO, 2008).

Toda ritualística da Jurema ocorre juntamente com o uso da música. Canta-se aos mestres, caboclos para que eles venham realizar os pedidos dos consulentes, como no trecho a seguir:

*Sai-te enxuto
Virou muiado
Pauzá de catimbozeiro
Há de correr
Há de s`arrebentar
Há de ficar preso
Cum trez barra de má
Foi flecha que ti butaro
Febre, frio, quintura e calor
Côro
Oh! Mestre Ispiridião
Lava o coipo desse moço
Cum uma barra de sabão
(A União, 18 mar. 1934)*

A música é passada pelas gerações por meio da tradição oral, aliás, a oralidade é uma das marcas das religiosidades afro-ameríndias. As rezas, os cânticos, os rituais são ensinados e aprendidos na dimensão da experiência e da memorização. Ainda hoje, boa parte das mães e pais de santo da Umbanda e do Candomblé faz muito pouco uso da linguagem escrita, sendo que vários deles têm o domínio reduzido dessa linguagem. No trecho transcrito acima, percebe-se que a mestra que comanda a mesa de Catimbó canta uma parte da música e, em seguida, o grupo participante da sessão a conclui. É pelo canto que se invoca o mestre Ispiridião para retirar a flecha enviada para causar “mal” a alguém, cujos sintomas apresentavam-se sob forma de febre, quentura, frio e calor. Em coro, os catimbozeiros pediam ao mestre que lavasse o corpo do cliente, que fizesse um descarrego, retirando-lhe os “males” trazidos pela flechada.

Aos olhos cristocêntricos dos articulistas dos jornais, as práticas mágicas eram representadas pelo prisma da “demonização”, portanto, como sendo “do mal”. É o que podemos deduzir da citação a seguir:

No tamborete, foi sentado o cliente que, de mãos sobre os joelhos, ficara numa imobilidade de estátua. Fazia pena vê-lo, assim, cabisbaixo, acreditando nos efeitos daquele embuste de *ensenaço diabólica*. [...] Correu a Jurema. Um copo passou de bôca em bôca e começou a sessão, o alarido [...] Baforadas de cachimbos miasmáticos, fendiam no ar. *Dansas selvagens* foram revividas naquele *ambiente infernal*. (Jornal *A União*, 18 mar. 1934, grifos meus)

Os grifos provam o quanto a Jurema-Catimbó era representada como o espaço do inferno que, desde as religiões da Antiguidade Oriental, era imaginado a partir do caos, do pecado, do mal, das trevas, no qual residiam demônios à espera de almas que deixassem a terra. Mobilizados por esse imaginário, fora construído sobre as mesas de Catimbó o correspondente terreno do mundo sobrenatural do inferno. Em outras palavras, ao fazer uma associação entre a Jurema e o inferno, reafirmava-se o discurso de que os juremeiros cultuavam o diabo e, assim, não havia chance de salvação no paraíso celeste.

Outro ponto a ser destacado na citação, diz respeito às danças. Conforme mencionado anteriormente a respeito da música, o mesmo pode ser dito em relação à dança como parte imprescindível nos rituais de Jurema. Trata-se de um conjunto que envolve música, bebida, cachimbo, fumaça e dança. Na matéria citada, as danças são adjetivadas de “selvagens”, o que nos faz pensar no comparativo que faziam com supostas danças “civilizadas”, ocidentalizantes, eurocêtricas, judaico-cristãs, estas, valorizadas em relação às danças indígenas ou de matrizes africanas cuja ênfase está na valorização corpórea.

Ainda sobre a representação das religiosidades afro-ameríndias como sendo “maléficas”, vale a pena ressaltar algumas entrevistas realizadas na Região do Cariri Paraibano, a exemplo do fragmento a seguir:

Seis caminhões de soldados. Foi no dia que o feiticeiro ia pra fazer feitiço pra matá Zé Pereira. Oxente! Eu quase morro de medo [...] eu

vinha na garupa dum rapaz que ia [...] era padrinho da minina que eu ia apresentá a minina no Desterro, quando ele arredou o cavalo assim pra beira da estrada e passou e seis caminhões de soldados, eu quase morro de medo, nesse dia mataram o feiticeiro. (*Donatila Vilar*, moradora da cidade de Taperoá. Entrevista concedida ao autor em 2004.)

Mais de setenta anos após o Movimento de 1930, essa foi uma das marcas lembradas por Donatila Vilar, onde memória pública e vida privada se misturam no momento das lembranças. Indagada a respeito da chamada “Revolução de 1930”, ela associou imediatamente a um batizado. Quando a Guerra de Princesa esquentava ainda mais o Sertão paraibano, a jovem narradora recorda a viagem que fizera, ao lombo de um burro, entre as cidades de Taperoá e Desterro para ser madrinha de apresentar de uma menina. E narra uma história que, ao que tudo indica, era compartilhada e acreditada em grande medida no imaginário social: a de que o presidente João Pessoa havia enviado um feiticeiro para “destruir” Zé Pereira e os rebelados de Princesa Isabel. Entrevistando outros narradores de cidades do Cariri, o mesmo “causo” fora relatado, o que faz conjecturar de que se tratara de uma crença que se construiu e fora difundida em diversos municípios paraibanos. Não é a toa que octogenários desenterrem essa marca mnemônica do baú dos acontecimentos de 1930. Visto por essa crença, a Guerra de Princesa poderia ter sido finalizada por um catimbozeiro e não a partir da morte de João Pessoa.

Ironia a parte, o importante desse relato oral é ressaltar o quanto as religiosidades afro-ameríndias eram associadas à magia

(o “mal”) e não à religião (o “bem”). O feitiço seria capaz de terminar uma guerra que se alongava por mais de seis meses sem que nenhum dos dois lados da contenda vencesse militarmente. E terminaria com a morte de Zé Pereira pelas mãos do “arsenal” do bruxo. O relato de Donatila Vilar é apenas um exemplo de uma crença coletiva que concebe as religiosidades fundamentadas nas práticas mágicas como sendo capazes apenas de fazer o “mal”. Por isso, durante a Era Vargas (1930-1945), a Igreja Católica e o Estado Brasileiro uniram-se no combate aos comunistas, como também aos umbandistas, catimbozeiros e candomblecistas.

Como em todo o país, as religiosidades populares de tradições afro-ameríndias sofreram e foram violentadas, física e simbolicamente. Na Paraíba não seria diferente. Conforme podemos ver na imagem reproduzida para o jornal oficial, após receber uma denúncia, a polícia realizou uma diligência à Rua Marcos Barbosa, na capital do estado, a fim de averiguar as informações da existência das práticas de Catimbó. O tenente Motta Silveira, cumprindo as diligências, foi parar na casa de nº 251, pertencente a Manoel Gomes que, segundo notícia o jornal, “era o chefe dos exploradores da bôa fé e dos incautos, o catimbó era praticado quase que diariamente” (*A União*, 23 ago. 1934).

Na ocasião, os agentes Gonzaga e Batista prenderam Isabel Maria e sua ajudante Francisca Sabina, cuja função, segundo os investigadores, era arregimentar os clientes para a casa. Ambas foram presas em pleno momento de realização de práticas mágicas. Com elas também foram apreendidos os seguintes objetos: duas bacias, duas velas, um crucifixo, uma garrafa de jurema, uma boneca,

um paletó pequeno cheio de alfinetes, um lenço, uma camisa, fumo, meias, uma pena de arara, dois rosários, um punhal, moedas antigas, uma cabeça, três copos de vidro, cachimbos e bilhetes com nomes de pessoas. Era como se quisessem prender o “criminoso” e juntar as provas do “crime”, as quais eram denominadas, nos inquéritos policiais e nas matérias jornalísticas, como “arsenal de feiticeiro”, sugerindo que os signos da cultura juremeira se tratavam de “armas” poderosas e “destruidoras” nas mãos de “perigosos” catimbozeiros.



Fonte: Jornal *A UNIAO*, 23 ago. 1934, apud FERNANDES, 1938, p. 121

A imagem aparece citada e reproduzida no livro de Gonçalves Fernandes, *O folclore mágico do Nordeste* (1938), como fotografia pertencente ao Instituto Médico Legal da Paraíba e reproduzida tecnicamente para o Jornal *A União*, uma vez que, desde os anos de 1930, o periódico fazia seu encontro mais constante

e intensivo com a linguagem fotográfica, acentuando a dimensão do fotojornalismo na história da imprensa paraibana. Importante destacar como o periódico estatal abriu um espaço considerável de suas páginas para divulgar a prisão das duas senhoras e utilizou a imagem fotográfica como forma de “prova infalível da verdade”, procurando levar, à visão dos leitores, que a diligência policial não apenas era legítima como ocorrera em flagrante de “bruxaria”. A prova disso é que a matéria termina com a seguinte afirmação: “o Clichê que acompanha a presente notícia mostra as duas ‘mestras’ da mandinga, junto á mesa onde se acha reunido o seu estranho arsenal”.



Fonte: Jornal *A UNILÃO*, 23 ago. 1934.

Embora o foco central fosse retratar cenas de uma “Paraíba moderna” e do teatro do poder, vez por outra, a imprensa oficial disponibilizava um pedaço de página para a reprodução

técnica imagética do avesso do tecido do “progresso”. Fotografar catimbozeiros e publicar no jornal, certamente intencionava mostrar uma face paraibana que deveria ser riscada do seu futuro, o que nos mostra o grau da repressão aos “indesejáveis”, sendo esta, o custo humano da festejada entrada da Paraíba nos trilhos da modernização. Casas de cinema, estação de rádio, estúdios fotográficos, bondes elétricos, tratores no campo, reformas urbanas, ferrovias, água encanada e luz elétrica, contrastavam com grandes estiagens, fome no campo e prisão de grevistas operários, comunistas e catimbozeiros.

Outra pista a respeito da repressão aos catimbozeiros encontra-se no Jornal *A Imprensa*, de 29 de setembro de 1937, conforme trecho que segue:

[...] Acompanhado dos soldados Francisco Catarino, João Felício e Francisco Caldino, o comandante do destacamento surpreendeu João Inocência da Costa e Joana Amorim cercados de mais de quarenta pessoas fazendo “macumba”. Lá estavam em volta de uma pequena mesa onde velas ardiam e se encontravam uma garrafa de aguardente, três cachimbos, um sapo seco com a boca costurada, um novelo de linha enfiado num couro de cobra, uma mochila cheia de terra de cemitério e um grande galho de jurema. A presença da polícia ocasionou grande pânico, tendo sido possível prender somente dez pessoas. A polícia prossegue para apanhar outros núcleos de feitiço. (apud BARROS, 2011, p. 71)

Este fragmento fora publicado no jornal da Arquidiocese da Paraíba, o que nos faz supor que as batidas policiais ocorriam

também com a anuência da Igreja Católica. Aliás, desde o período da colonização fora se consolidando o discurso do catolicismo como o caminho da “salvação”, enquanto as religiosidades populares afro-ameríndias eram representadas como “demoníacas”, “pecaminosas”, o “caminho do inferno”. No século XX, essa visão de mundo se encontrava bastante arraigada no imaginário social, tendo em vista a longa duração desse processo de construção identitária, hegemônica pelo Cristianismo também durante o Império Brasileiro.



Fonte: FERNANDES, 1938, p. 89.

A imagem fotográfica, pertencente ao Instituto Médico Legal da Paraíba revela-nos o flagrante realizado pela polícia na

Mesa de Catimbó de João Inocêncio da Costa e Joana Amorim. Entretanto, ao fazer o cruzamento entre as fontes jornalística e iconográfica percebe-se que a dimensão do “pânico” causado a partir da presença policial, ressaltado na matéria do Jornal *A Imprensa* destoa dos signos apresentados na fotografia. Nesta, o que aparece é uma cena posada que oculta qualquer conteúdo de violência ou prisões. Certamente a iniciativa e a forma como a imagem fora capturada partiu da polícia, possivelmente, obrigando os catimbozeiros a serem fotografados para constituírem as provas do “crime” e a “agilidade” da polícia no cumprimento da lei.

Outro periódico que também destacou as perseguições aos catimbozeiros na década de 1930 foi o *Jornal da Parahyba*. Em matéria de 1937, o mesmo denunciava uma sessão de Catimbó na Paraíba e afirmava que a prática havia crescido, sobretudo, entre as “baixas camadas de bairros mais distantes da cidade” (26 set. 1937). Além de alertar para tal crescimento, a fonte jornalística demonstra mais um caso de perseguição policial aos catimbozeiros paraibanos. Desta feita, o investigador João Ignácio e o cabo comandante do destacamento da Ilha do Bispo flagraram uma “sessão dos endemoniados cultores da ‘macumba’”.² Participavam da sessão: João Januário, João Inocêncio, Joana Amorim, Assuero Mariano Filho, Oscar Francisco Rosendo, Severino Pereira da Silva, Manoel de Negreiros, Maria Pereira e Joana Maria da Conceição. Chefiados pelo primeiro, o grupo fora parar na 2ª delegacia da capital, localizada à Avenida Vera Cruz, sendo ouvidos e “após as convenientes providencias postos em liberdade [...]”. É de esperar

² *Jornal da Parahyba*, 26 set. 1937.

que nossa polícia continue a ter em vista o combate mais tenaz a esses escorraçados da sociedade”.³

Aqui, se dava o encontro entre os maiores veículos de propaganda impressa, expoentes das ideias de Pátria-Família-Religião, reforçadas a partir das relações indissociáveis entre Estado e Igreja Católica no contexto da Era Vargas. Entre os vários grupos sociais e ideologias vigiadas, desqualificadas e punidas, estavam: os comunistas (luta de classes), os “vagabundos” (ócio), as feministas (lutas de gênero) e os catimbozeiros⁴ (lutas por liberdades religiosas). Por prismas diferentes, todos eles eram considerados grupos e classes “perigosas”, sobre os quais pesaram os aparelhos repressivos e ideológicos de Estado. Entre 1935 e 1940, governou a Paraíba Argemiro de Figueiredo, um governo politicamente pautado na linha da modernização conservadora. O discurso do “progresso” paraibano, assentado em uma plataforma administrativa que valorizava reformas urbanas, tecnologia, modernização agrícola e serviços de créditos, era praticado para beneficiar, sobretudo, as elites agrárias e industriais e a moral cristã da Igreja Católica, à custa da exclusão e da opressão religiosa, étnico-racial, de gênero e de classe social. Toda espetacularização política argemirista era um misto de festividades cívicas e rituais cristãos, nas quais o arcebispo da Paraíba era presença garantida no palco da política. Uma Paraíba “moderna”, “ordeira” e “católica”, ungida pelas bênçãos clericais e guiada por um “estadista iluminado”, era a

³ Idem.

⁴ O Estado Novo vigiava e perseguia os terreiros de Umbanda e Candomblé também por vinculá-los a “redutos de comunistas”. Isso porque, alguns intelectuais que estudavam as religiosidades afro-ameríndias tinham vinculações ideológicas esquerdistas. No caso da Paraíba, essa problemática fica aberta a futuras pesquisas.

imagem e o desejo que pretendia consolidar o governo paraibano em sintonia com o governo federal ditatorial.

A perseguição às religiosidades afro-ameríndias, durante a primeira metade do século XX, era legitimada a partir dos discursos e práticas jurídicas e/ou científicas. O primeiro Código Penal republicano, promulgado pelo Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, previa penas severas para quem “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis e/ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública” (Art. 157). O dispositivo legal garantia ao Estado o uso dos aparelhos repressivos sobre umbandistas, candomblecistas e catimbozeiros. A antropóloga Ivonne Maggie, estudou vinte e quatro processos contra pais e mães de santos do Rio de Janeiro, entre 1890 e 1940.⁵ Segundo a autora, a repressão ocorrera em vários estados do Brasil durante a primeira metade do século XX, levando à prisão inúmeras pessoas acusadas de serem “macumbeiras”.

Na década de 1930, também aparece em contraposição ao discurso jurídico-policia, amparado no Código Penal de 1890, outra argumentação discursiva, esta centrada no saber da ciência moderna. Inaugurada pelo médico psiquiatra Nina Rodrigues, procurava-se retirar os terreiros do controle policial para o controle científico, buscando-se passar da significação criminal para a patológica. As preocupações fulcrais desse emergente discurso

⁵ Na Paraíba, esse campo de pesquisa se encontra bastante aberto a futuros trabalhos, notadamente, no que tange ao uso das fontes judiciárias e policiais.

científico centravam-se na questão da possessão, tida como um estado patológico, evidenciando que o controle dos cultos não era caso de polícia, mas de médico. Concomitantemente, o Código Penal de 1932 continuava nas pegadas de 1890, criminalizando o curandeirismo e as práticas mágicas, demonstrando a continuidade do discurso jurídico-policial que legalizava invasões de espaços sagrados, prisões de pais e mães de santo e apreensões de signos constituintes dos rituais sagrados de culto popular.

Durante os anos 1930/40, o Jornal *A União* se encarregou de reproduzir artigos escritos por intelectuais de fora e de dentro do estado da Paraíba. Um deles, escrito por Humberto Campos, da Academia Brasileira de Letras, intitulava-se *Feitiçaria no Brasil* e foi publicado em 9 de novembro de 1932. O escritor observa que o país ainda era tomado por índios e negros e que estes são populações “que ainda será por muito tempo, viveiro de populações amedrontadas pelo sobrenatural” (*A União*, 9 nov. 1932). Movido pelo ideário cientificista, assinala Humberto Campos, que o espaço das crendices populares, “na cidade mais vasta, como na povoação mais insignificante, encontrará o estudioso elementos preciosos para obras curiosas de alto interesse literário ou científico”. A conclusão tirada por um homem de letras e ciências era a de que o Rio de Janeiro era uma cidade repleta de “bruxaria”, cuja maioria de negros resistia à absorção da “civilização”, optando pela “selvageria africana”. Portanto, segundo o articulista, o grande papel dos intelectuais seria mostrar “o que há de ignorância nessas práticas”, para se constituir uma civilização patriótica. Ideário cientificista e “civilizador” que teria seguidores na Paraíba do Norte.

Em 14 de novembro de 1937, intelectuais paraibanos como Pedro Baptista,⁶ Abelardo Jurema⁷ e Ademar Vidal⁸ escreveram artigos para o Jornal *A União* saudando, positivamente, o livro *Xangôs do Nordeste*, de autoria de Gonçalves Fernandes.⁹ Os três

⁶ Paraibano, nascido em 1876, autor do livro *Cangaceiros do Nordeste* (1929), precursor de publicações sobre o cangaço nordestino. Na década de 1933, participou da Ação Integralista Brasileira na Paraíba, sendo o primeiro dirigente da mesma. Faleceu em 1937.

⁷ “Abelardo de Araújo Jurema nasceu no dia 15 de fevereiro de 1914, em Itabaiana (PB). Matriculou-se em 1933, na Faculdade de Direito de Recife. Sua formatura coincidiu com o advento do Estado Novo (10/11/1937) e nessa nova conjuntura foi nomeado prefeito de Itabaiana, sua cidade natal, cargo no qual permaneceu até janeiro de 1938. Prefeito nomeado de João Pessoa em 1946 e 1947”. (Fonte: *Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001)

⁸ “Adhemar Victor de Menezes Vidal nasceu no dia 7 de outubro de 1900, na capital do Estado da Paraíba. Foi alfabetizado na casa de sua mãe, frequentando, depois, os Colégios Nossa Senhora das Neves, Diocesano Pio X e Liceu Paraibano. Preparou-se para ingressar no Liceu com o professor e poeta Augusto dos Anjos, cujas aulas eram ministradas na própria residência do professor, à Rua Direita, atual Duque de Caxias. Desse contato diário com Augusto dos Anjos, Adhemar Vidal colheu subsídios para escrever, mais tarde, o livro intitulado *O outro EU de Augusto dos Anjos*. Aos 19 anos, Adhemar já era advogado, formado pela Faculdade do Recife e começou a advogar em João Pessoa, transferindo-se, depois, para o Rio de Janeiro, onde fez concurso para o Itamaraty. Foi aprovado e nomeado para a Legação do Brasil na Holanda, porém, achando-se enfermo, renunciou ao cargo e voltou à Paraíba. Aqui chegando, foi nomeado Oficial de Gabinete do Presidente Solon de Lucena, ocupando, também, o cargo de Procurador da República. Mais tarde, o Presidente João Pessoa convidou-o para ocupar as pastas da Justiça e Segurança, permanecendo à frente daquelas Secretarias até 1930. Aos 12 anos começou a trabalhar no jornal *A União* como revisor, exercendo, depois, a direção desse órgão. Fundou a revista *A Novela*, que circulou na capital, sendo classificada como a precursora do movimento modernista no Nordeste. Escreveu em vários jornais do país e em revistas estrangeiras, representou o Brasil em Congressos, fez conferências em diversas Universidades sobre assuntos políticos e jurídicos. Era colaborador assíduo da revista *Era Nova*”. *Adhemar Vidal* – patrono. Disponível em: <<http://ihgp.net/memorial9.htm>>. Acesso: 22 dez. 2013.

⁹ “Gonçalves Fernandes, (Recife, 1909-1986), em 1937 formou-se em Medicina pela Universidade de Pernambuco, era psiquiatra, antropólogo, folclorista

escritores valorizaram o espírito investigativo do livro, sua dimensão científica portadora da “verdade” sobre os Xangôs de Recife. Baptista e Vidal, afirmam nos seus artigos que acompanharam Gonçalves Fernandes nas visitas aos terreiros recifenses durante a realização das pesquisas de campo, o que demonstra a inserção de intelectuais paraibanos na concepção cientificista sobre as religiosidades afro-ameríndias. Os artigos por eles escritos deixam bastante evidentes essa postura.

No artigo *Xangôs do Nordeste*, Pedro Baptista inicia fazendo elogios a Gonçalves Fernandes e aos cientistas precursores Nina Rodrigues e Artur Ramos. Fala da importância do livro por trazer um “material inédito e original”, resultado de “fina investigação” realizada por um grupo de intelectuais que “tudo registra” com a “isenção” do pesquisador.

Uma das maiores críticas feita às religiosidades afro-brasileiras é no tocante aos sacrifícios de animais. Pedro Baptista comentou, com espanto, o que viu nos terreiros:

Os terreiros sacrificam animais domésticos, aves, um gallo de preferência. Esse costume era comum a todas as religiões primitivas da face da terra. Entretanto, aqui mesmo na Parahyba há reminiscências de sacrifícios nefandos e bem

ta e escritor especializado em superstições e religiosidade popular. Foi professor na Faculdade de Ciências Médicas do Recife, na Faculdade de Direito do Recife e na Universidade do Brasil. Foi diretor da Fundação Joaquim Nabuco”. Livros publicados: *Xangôs no Nordeste* (1937), *O folclore mágico do Nordeste* (1938), *As religiões no Brasil*, (1939), *Seitas afro-brasileiras* (1940) e *O Sincretismo Religioso no Brasil* (1941). (Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Gon%C3%A7alves_Fernandes>. Acesso em: 25 dez. 2013.)

diferentes dos vistos e anotados pelo autor. Há aqui quem tenha encontrado em encruzilhadas de caminhos, sangrado e crucificado, ereticamente, bode de chavelhos, entre vellas ascêsas para mais fundamente acentuar o sacrilégio demoníaco. (*A União*, 30 out. 1937)

Encontramos o mesmo discurso da “proteção aos animais” em matéria de 1919. E o documento evidencia que as práticas eram antigas na Parahyba, pois afirma

[...] que vem de algum tempo a esta parte, atravessando uma época em que as autoridades, atendendo também aos constantes apelos da Imprensa, se mostram interessados na repressão dos que se comprazem com o castigo permanente e deshumano de pobres animaes domésticos. (*A União*, 13 mai. 1919)

Apesar das proibições e incessante vigilância policial, nem por isso os catimbozeiros-juremeiros deixavam de sacrificar animais em seus rituais de religiosidade. Porém, nem sempre conseguia burlar a autoridade e a lei, como no caso ocorrido no Bairro de Cruz das Armas, em 1919, no qual o subdelegado “apreendeu vários carreiros alguns ferrões aguçados com que esses desalmados costumam castigar horrivelmente os animaes, abrindo-lhes chagas terríveis” (*A União*, 13 mai. 1919).

O artigo de Pedro Baptista reforça a associação das religiosidades populares como sendo “práticas demoníacas” e os sacrifícios de animais como um costume recorrente nas diversas religiões “primitivas”, sugerindo sua incompatibilidade com os “tempos modernos”. No estado da Paraíba, para o intelectual

em tela, os sacrifícios de animais eram bastante diferentes dos anotados por Gonçalves Fernandes ao observar alguns Xangôs de Recife. Embora não ofereça maiores detalhes comparativos, implicitamente, fica a impressão de que o autor considera que na Paraíba o costume ocorre de forma mais “bárbara” do que em Pernambuco.

A julgar pela concepção dos intelectuais que seguiram as pegadas de Nina Rodrigues, talvez o comparativo estabelecido por Pedro Baptista seja em virtude da ausência da tradição do Candomblé nagô na Paraíba, pois um ponto interessante no artigo de Pedro Baptista é a valorização do Xangô africanizado, o Candomblé Jeje-nagô. Anota, com certa admiração, que o Pai Adão se apresentava com um vocabulário nagô com noventa e cinco palavras e o Pai Anselmo com algo em torno de trinta e cinco. Para Baptista, “é notável nestes dois vocabulários, a impermeabilidade com que se apresentam e se mantêm indemes da mescla ameríndia ou portuguesa, depois de grande distância do seu afastamento da Costa dos Escravos”.¹⁰ Ocorre que os cientistas que adentraram aos terreiros para fazer suas pesquisas antropológicas e/ou sociológicas consideravam esse “Candomblé puro” como religião e não magia, daí porque apenas este era defendido pelos intelectuais das chamadas batidas policiais. Concedendo novamente a palavra a Pedro Baptista, vejamos o que ele nos diz a respeito: “É curioso e mesmo estonteante o contraste entre essa impermeabilidade dialetal e o cerne dos cultos, simulados às vistas de todos e aparecendo de mistura com os santos catholicos”.¹¹

¹⁰ Jornal *A União*, 30 out. 1937.

¹¹ Idem.

Abelardo Jurema, no artigo intitulado, *Livro de Gonçalves Fernandes*, além de ressaltar os aspectos mencionados por Pedro Baptista, afirma a concepção científicista que defendia os terreiros do controle e das perseguições policiais. Segundo ele,

Nenhuma acção violenta poderá acabar com os cultos neggro-fetichista, pois não se poderá apagar facilmente a lembrança da terra e da religião dos antepassados, e é justamente no Xangô, que os negros se voltam para o continente longínquo, enviando preces aos deuses e se ligando mediunicamente com os seus irmãos do outro lado do Atlântico. (*A União*, 14 nov. 1937)

Conforme podemos perceber, Abelardo Jurema se contrapõe ao uso das forças repressivas sobre as religiosidades de matrizes afro-ameríndias e, em seu lugar, defende o controle científico sobre os terreiros. Escreveu o paraibano que “em Recife substituiu-se batidas policiais pela visita de cientistas e intelectuais que começaram a percorrer todos os Xangôs, colhendo preciosas observações e procedendo curiosas investigações” (*A União*, 14 nov. 1937). Entretanto, a concepção científicista não se resumia apenas às observações e investigações metodológicas, mas propunha que os terreiros passassem ao controle do Serviço de Higiene Mental,¹²

¹² Segundo Ivaldo Marciano de França Lima, “o que estava por trás dessa busca pela aproximação era o entendimento mais próximo possível da realidade dos terreiros, com vistas à ação profilática do S. H. M e a conseqüente erradicação de todas as práticas desta natureza. Nina Rodrigues também buscou uma intermediação junto às autoridades baianas no sentido de evitar que os terreiros fossem reprimidos, uma vez que a ação policial não representava a melhor forma de se resolver o problema. Para Nina Rodrigues, conforme já discorremos acima, os negros – adeptos dos terreiros em questão – eram dotados de uma condição racial inferior e por isso mesmo deveriam ter um tratamento diferente, uma vez que não possuíam as mesmas capacidades mentais dos bran-

sob o comando do médico psiquiatra Ulysses Pernambucano. Abelardo Jurema parecia olhar para Recife como modelo a ser seguido, cidade na qual, segundo ele, “a polícia não se preocupa mais com os Xangôs, pois funcionam amparados e fiscalizados sob o ponto de vista da hygiene mental”.¹³

A conclusão do artigo é teleológica, aponta para *um* sentido, para *um* futuro desafricanizado pela miscigenação. A mesma mistura que fora tecida durante os períodos da Colônia e do Império, seria o caminho para uma hegemonia branca cristã, um “sincretismo lento”, mas que levaria ao “desaparecimento dos Xangôs e das seitas africanas”. O sinal maior dessa certeza estava anunciado na morte dos mais antigos pais de santo de Recife, como se quisesse dizer que a natureza “concerta” para trás (a morte) e a cultura “concerta” para frente (a “civilização”). Segundo Ivaldo Marciano de França Lima, mesmo valorizando o Candomblé Jeje-nagô, o objetivo dos intelectuais do Serviço de Higiene Mental era conhecer as religiões afro-brasileiras sonhando com a sua extinção, mesmo daqueles que consideravam mais “puros” e “sérios” e a morte dos famosos pais de santos era um sinal da decadência do Xangô pernambucano.

Ademar Vidal traça passos semelhantes, porém, evidencia a significação patológica para definir as religiosidades afro-ameríndias. É tanto que inicia com uma saudação ao livro de Gonçalves Fernandes, valorizando o que considerava um

cos. Não podemos afirmar que os intelectuais da Assistência aos Psicopatas tivessem a mesma compreensão da inferioridade racial defendida por Nina Rodrigues, porém, os objetivos de erradicação das religiões afro eram parte dos seus planos” (LIMA, s./d)

¹³ Jornal *A União*, 14 nov. 1937.

profissional qualificado para o estudo dos Xangôs de Recife, uma vez que ele era “especialista em doenças nervosas”. Dessa forma, concorda que a ciência é um discurso autorizado e positivo para tratar a questão, tendo em vista que se trata de doença e não de crime.

Na visão cientificista, a Jurema-Catimbó paraibana era o avesso da razão instrumental moderna, pois se tratava de uma prática “fetichista” acreditada e seguida apenas por “ignorantes”. É o que podemos observar na matéria do Jornal *A União* que se refere ao litoral paraibano como um espaço bastante influenciado pelas “crendices populares”, apesar da “ação moralizadora” da polícia. Na mesma, é afirmado certo grau de poder aos mestres da Mesa, uma vez que eles são ouvidos atentamente por todos e seus conselhos chegam a impressionar “até mesmo pessoas de mediana ilustração, quando não as emancipadas pela inteligência, que poderiam, muito bem, alheiar-se á irrisão dos fetichistas da ‘magia preta’” (18 mar. 1934).

Continuando com o espanto e a incompreensão da ciência moderna para com o senso comum, o periódico oficial também oferece uma pista a respeito das transgressões realizadas por pessoas externas ao mundo da mandinga, mas que visitava aquele universo cultural de tradição ameríndia. Se apenas os “esclarecidos” podiam se livrar da “macumba”, algo concebido apenas aos “selvagens” e “primitivos”, a notícia do jornal afirma que

[...] raríssima é a sessão que não se nota a presença de uma senhora da sociedade, que vai fazer côro, em falsete, modulando a voz, train-

do, disfarçando, fazendo piruetas demoníacas, quando por um sinal exótico, exturge a cantilena “salvadora”, que ela ajuda a cantar [...]. (*A União*, 18 mar. 1934, grifo meu)

Uma “senhora da sociedade”, provavelmente, significava uma mulher educada nos moldes do Paradigma Moderno, “civilizada”, “inteligente”, “esclarecida”, que, se por algum motivo pessoal fora cantar na Mesa de Catimbó, aos olhos filosóficos da razão instrumental estava no “lugar errado”, participando de uma “cultura exótica” inconcebível aos sujeitos pertencentes ao mundo da “Ilustração”.

Por ângulos diferentes, as religiosidades afro-ameríndias foram, historicamente, negativizadas. Olhando pelo Código Penal, tratava-se de crime e deveria ser combatido com invasões aos terreiros e prisões dos pais e mães de santo. Olhando pelo lado da ciência moderna, eram representadas como doença que deveria ser tratada por um serviço de “higiene mental”. Ambos, porém, contribuíram para fomentar um olhar e um imaginário social eivado pelo medo e pelo preconceito religioso. Ambos deram continuidade ao discurso do Cristianismo dos tempos coloniais que definiram seu outro religioso a partir de uma visão infernal, herética e demonológica. Assim, fé e razão, de modos distintos, foram instrumentos poderosos de exclusão e discriminação religiosa e étnico-racial. Que possamos usar a ciência como campo importante de política cultural, de compreensão e convivência com as diferenças.

REFERÊNCIAS

BARROS, Ofélia Maria. *Terreiros Campinenses: tradição e diversidade*. 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campus I – PB.

BROWN, Diana (Org.). *Umbanda & política*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1985.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Os afro-umbandistas e a resistência na ditadura do Estado Novo. *Revista Saeculum*, n. 8/9, p. 107-120, jan./dez. 2002-2003.

CARVALHO, Amanda Peixoto de. *As reinvenções das religiões afro-brasileiras em Campina Grande-PB (1920-1980)*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campus I – PB.

DANTAS, Beatriz Góis. De Feiticeiro a comunista; Acusações sobre o Candomblé. Separata de Dédalo. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, n. 23, p. 97-115, 1984.

DO Ó, Elaine Santana; CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Religiosidade popular e poder no Nordeste Oriental: a medicalização da religiosidade popular na década de 1930. In: COLÓQUIO DE HISTÓRIA, 6., 2012, Recife. *Anais eletrônicos...* Recife, 2012. Disponível em: <<http://www.unicap.br/coloiquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/6Col-p.247-253.pdf>>. Acesso em: 20 maio 2014

FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

ISAIA, Artur Cesar. As religiões afro-brasileiras e a hierarquia católica na primeira década pós-conciliar. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano IV, n. 11, set. 2011.

_____. *Huxley Sobe o Morro e Desce ao Inferno: A Umbanda no Discurso Católico dos Anos 50*. Disponível em: <http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056.shtml>. Acesso em: 17 jan. 2013.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. *O baixo espiritismo entre os intelectuais do Serviço de Assistência aos psicopatas do Recife*. Disponível em: <<http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2013/09/3.-O-Baixo-Espiritismo-entre-os-intelectuais.htm>>. Acesso em: 4 mai. 2014.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. *Revista de Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, set./dez. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010340142004000300014&script=sci_arttext>. Acesso em: 6 jan. 2013.

MAGGIE, Yvonne. *O arsenal da macumba*. Disponível em: <<http://raizafricana.wordpress.com/2009/12/16/o-arsenal-da-macumba-por-yvonne-maggie/>>. Acesso em: 6 jan. 2013.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da umbanda durante o Estado Novo*. 2007. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. *Revista Brasileira de Informações Bibliográficas em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 63, p. 7-30, 2007.

_____. Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Revista Tempo Social*, USP, v. 1, 1990.

RAFAEL, Ulisses Neves. *Xangô rezado baixo*: um estudo das perseguições aos terreiros de Alagoas em 1912. 2004. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, ano 8, v. 15, p. 99-122, 2004.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema sagrada da Paraíba. *Qualit@s Revista Eletrônica*, v. 7, n. 1, 2008.

SILVA JR., Luiz Francisco da; ANDRADE, Vivian Galdino de. Alhandra: a “cidade da Jurema” na Paraíba. *Revista Espaço Acadêmico*, n. 74, jul. 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda*: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Ática, 2000.

SIQUEIRA, José Jorge. Os congressos afro-brasileiros de 1934 e 1937 face ao I Congresso do Negro Brasileiro de 1950: ruptura e impasses. *Revista Augustus*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 21, p. 41-49, jul./dez. 2005.

SOARES, Stênio. “Anos da Chibata”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. *CAOS- Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, n. 14, p. 134-155, set. 2009.

A ESPETACULARIZAÇÃO DA FACE (NEGRA) NO (FACE)BOOK: PRODUÇÕES DE IDENTIDADES AFRO EM COMUNIDADES VIRTUAIS¹

Maria Aparecida dos Reis

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, as redes sociais digitais provocaram grandes e profundas mudanças nas sociedades contemporâneas, contribuindo para o desenvolvimento de novas relações interpessoais. Estes importantes espaços sociointerativos possibilitaram a diversos grupos étnico-raciais, como os afro-brasileiros, organizarem-se em “comunidades virtuais”. O próprio Facebook, considerado uma das redes sociais mais acessadas na atualidade, apresenta um significativo número dessas comunidades.

Logo, partimos do pressuposto de que as interações construídas nesses grupos (virtuais) são importantes para fortalecer o sentimento de pertença e laços culturais e identitários negros, pondo em discussão a ideia de uma identidade nacional homogênea. Além disso, essas comunidades contribuem para se refletir acerca da manifestação da alteridade na nossa sociedade em que o “preconceito de cor” é diariamente praticado.

Sendo assim, o objetivo maior deste estudo é analisar produções de identidades afro em comunidades virtuais do

¹ Versão modificada e atualizada de artigo apresentado ao Programa de Pós-Graduação do Curso de Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais da Rede Nacional de Formação Continuada da UFCG/ SECADI/ MEC (2015).

Facebook. Para tanto, dividimos nosso estudo em três momentos: 1º discorrer acerca dos desafios das relações interpessoais no mundo virtual; 2º discutir acerca do aparecimento de novas identidades étnico-culturais e, também, realizar alguns apontamentos sobre a identidade cultural afro-brasileira; 3º analisar produções de identidades afro em duas comunidades virtuais do Facebook, através de um recorte das publicações postadas nos primeiros meses de 2015.

AS REDES SOCIAIS E OS DESAFIOS DA ALTERIDADE

Para se manter relações interpessoais positivas, é preciso haver respeito mútuo entre os indivíduos e a manifestação da alteridade, pois só nos construímos, desconstruímos e reconstruímos em contato com o “Outro”. Porém, essa relação é conflituosa, pois aceitá-lo em sua diferença implicaria no “apagamento” da subjetividade do “eu”, como bem defende Silvio Gallo, baseando-se na fenomenologia sartriana. Assim, passa a existir um “conflito de liberdades” inconciliáveis, que causa no “eu” um sentimento de ódio para com o “outro”.

Diante disso, surgem duas atitudes problemáticas em relação ao “outro”: a *indiferença* e a *tolerância*. Buscar ser indiferente para com o “outro”, ignorar sua existência é uma atitude ilusória, posto que, “no fundo, sabemos que o outro está ali, que o outro nos olha, nos captura, nos objetifica”;² ele continua a existir e não pode ser simplesmente apagado. Já a tolerância está centrada na política da não rebelião, da apatia; ela não gera o conflito e este é exatamente o problema. Essa atitude “não significa o respeito à liberdade do

² GALLO, s./d., p. 5-6.

outro, mas justamente seu afrontamento, na medida em que *escolho, por mim e por ele*, viver em um mundo ‘tolerante’” (GALLO, s./d., p. 6, grifo nosso). Só se tolera aquele com quem já se teve um contato e, por meio deste gerou-se um ato de discriminação, apoiado na escolha de critérios negativos.

Compreende-se, então, a importância da alteridade para a manutenção das relações interpessoais, embora nem sempre seja praticada, visto que a intolerância e a indiferença diante do “outro” são marcas que perpassam toda a história da humanidade. Apesar disso, os desafios da alteridade são primordiais para a evolução e crescimento dos grupos sociais. A internet e seus locais interativos – como as redes sociais – são exemplos de cenários férteis para que “o encontro de singularidades”,³ a troca entre os indivíduos e grupos sociais se realize de forma concreta.

Dentre os aspectos mais interessantes que marcam as interações nas redes sociais está a *busca por visibilidade*. Partindo da ótica de estudiosos da contemporaneidade, a pesquisadora e ensaísta Paula Sibilia (2008) expõe que as novas personalidades formadas na “sociedade do espetáculo” são *alterdirigidas*, ou seja, construídas para o olhar do “outro”, diferentemente das personalidades *introduzidas* da “sociedade disciplinar”,⁴ voltadas para a subjetividade do indivíduo (p. 23). A autora nos mostra que na “cultura das aparências, do espetáculo e da visibilidade, [...] tendências exibicionistas e performáticas alimentam a procura

³ Ibid., p. 1.

⁴ Sibilia (2008) contextualiza a chamada “sociedade disciplinar” em meados do século XIX e início do XX, época em que, segundo a autora, se “cultivava rígidas separações entre o âmbito público e a esfera privada da existência, reverenciando tanto a leitura quanto a escrita silenciosa em reclusão” (p. 22).

de um efeito: o reconhecimento nos olhos alheios e, sobretudo, o cobiçado troféu de *ser visto*” (p. 111, grifo do autor).

Diante disso, dois aspectos desses comportamentos nos chamam a atenção. O primeiro está ligado à *legitimidade das informações* divulgadas pelos usuários em suas redes sociais, pois muitos chegam a publicar experiências fictícias a fim de impressionar os leitores. Já o segundo aspecto diz respeito à *exposição da vida privada*. De um lado, há aqueles que procuram preservar sua privacidade e seu anonimato; e, do outro, os que almejam expor sua intimidade em uma busca constante por reconhecimento e aceitação. Todavia, os pretensos candidatos a fama devem ter em mente que os muros do mundo virtual não são intransponíveis e, por isso, precisam tomar precauções para que não tenham seus direitos violados. Por toda a rede, acontecem diariamente problemas graves como, por exemplo, *cibercrimes* e *ciberbullyings*.

Logo, é preciso que os usuários da internet se conscientizem quanto ao uso adequado desse espaço sociointerativo. Entretanto, as próprias redes sociais têm se tornado um importante palco do protagonismo de inúmeros indivíduos e grupos sociais que na atualidade as utilizam para denunciar atos de violência física e/ou moral, organizar manifestações populares e mobilizar a sociedade em prol da necessidade de mudanças.

AS IDENTIDADES ÉTNICO-RACIAIS À LUZ DOS ESTUDOS CULTURAIS

Inicialmente, precisamos atentar para o fato de que todo indivíduo possui duas classes identitárias que se complementam.

A primeira é a *identidade pessoal* – ou individual –, que distingue o sujeito enquanto um ser único no universo, dotado de características singulares. A subjetividade do sujeito é (re)construída através das inúmeras trocas que o mesmo estabelece com o “outro” e com a sociedade. E é justamente nessas trocas que ele percebe-se diferente dos demais e, também, que decide quais aspectos deseja associar a sua personalidade. A segunda é a *identidade social* – ou coletiva –, que se constitui por meio das interações sociais. Ela possui categorias distintas, pois o mesmo indivíduo assume para cada ambiente sociointerativo identidades diferenciadas, como a cultural, a digital, a étnica e a nacional.

No atual contexto da chamada “pós-modernidade”, o teórico cultural Stuart Hall (2014) revela como a identidade do indivíduo era conceituada em diferentes momentos históricos ao nos apresentar três concepções diferentes de sujeito: o do *Iluminismo*, o *sociológico* e o *pós-moderno*. O primeiro era considerado um sujeito “essencialmente” individualista e racional. O segundo também apresentava um caráter individualista, porém, sua identidade pessoal passa a ser construída na interação com o meio social, ou seja, a identidade do sujeito uniria sua subjetividade (mundo interior) aos lugares sociais (mundo exterior). Quanto ao sujeito pós-moderno, este é considerado um ser “fragmentado”, “descentralizado”, que assume não apenas uma, mas múltiplas identidades sociais que se manifestam de acordo com a situação sociointerativa em que o mesmo se encontra e que influenciam na construção de sua identidade pessoal, de sua subjetividade. Isso implica dizer que ele encontra-se em constante estado de conflito

interior, dada a gama de possíveis identidades que o mesmo pode escolher para si.

Todavia, essa suposta “liberdade de escolha” põe em pauta a hierarquia social vigente que gera um processo de exclusão. O sociólogo polonês Sygmunt Bauman problematiza essa questão indicando a existência de dois polos divergentes dessa hierarquia que influenciam na identificação do sujeito e que refletem as desigualdades socioeconômicas entre as nações ricas e pobres. Segundo ele, no polo emergente estão os sujeitos que possuem o privilégio de escolher as identidades que desejam assumir, enquanto que, no outro polo, encontram-se aqueles que “se vêem oprimidos por identidades aplicadas e impostas *por outros*” (2005, p. 44, grifo do autor).

Impor uma identidade a alguém é desrespeitar sua subjetividade, sua liberdade de escolha; é impedi-lo de se autoafirmar e manifestar o sentimento de pertença a um grupo, comunidade ou nação. Mediante isso, reafirmamos a importância da prática da alteridade, embora precisemos reconhecer que, em vários momentos, esse ideal de convivência encontra-se mais no campo da teoria do que da prática. Como sabemos, ao longo da história da humanidade não faltam exemplos de como a intolerância, o preconceito e a indiferença destruíram a vida de inúmeros povos, que foram perseguidos e tiveram sua liberdade negada, passando por humilhantes processos de identificação.

Na própria formação da sociedade brasileira, o negro foi alvo de diversas imposições culturais e identitárias. Entretanto, mesmo diante de todos os abusos do regime escravocrata, este sujeito

construiu uma identidade própria, uma identidade de resistência, que se reflete hoje na valorização de suas práticas culturais e na luta por respeito e igualdade de direitos. Dentre os fatores que mais contribuíram para a resistência negra – e que ainda contribuem – destaca-se o agrupamento dos sujeitos em comunidades sociais.

Nessa conjuntura, o surgimento de novos espaços interativos, como as redes sociais digitais, foi muito importante para a manutenção de laços comunitários entre grupos afro-brasileiros. Ao decidir integrar-se a uma determinada comunidade virtual nas redes sociais, o sujeito expõe publicamente suas preferências, interesses, valores e, desse modo, uma nova identidade social (virtual) vai ganhando forma, vai sendo moldada na medida em que o mesmo passa a interagir com os demais membros do grupo.

Bauman (2005) nos alerta para o fato de que o pertencimento não é um sentimento estável, acabado, assim como a própria identidade do indivíduo. Nesse contexto, sentir-se parte integrante de uma nação ou de uma comunidade (presencial ou virtual) é algo que requer confiança em si mesmo e no grupo, e que resultará tanto das escolhas individuais quanto dos interesses de cada um. No Brasil, país formado pelo processo de *miscigenação*⁵, o estabelecimento de uma identidade nacional homogênea é contestado por grupos afro que não aceitam ter a sua identidade étnica camuflada em prol de uma suposta “democracia racial”.

⁵ Miscigenação é a mistura de povos e de “raças” distintas que contribui para a formação étnico-cultural de uma nação. Em relação ao Brasil, a população foi formada por meio de três “raças”: o branco europeu, o negro africano e o indígena nativo.

APONTAMENTOS SOBRE A IDENTIDADE CULTURAL AFRO-BRASILEIRA

Tendo em vista o caráter dinâmico e mutável das identidades sociais, conceber um projeto de identidade nacional homogênea é anular a pluralidade étnico-racial existente no nosso país. Em virtude disso, Stuart Hall (2014) tece duas discussões que nos auxiliam a desconstruir essa ideia. A primeira consiste na busca em desmitificar do imaginário coletivo a concepção de uma nação formada por um único povo, etnia ou cultura, haja vista que “*As nações modernas são, todas, híbridos culturais*” (p. 36, grifo nosso). Em sua formação, elas contaram com a influência das características culturais de diferentes povos e etnias.

A outra discussão gira em torno da unificação das nações por meio da raça, que põe em pauta o modelo falho de democracia racial. Segundo a pesquisadora e antropóloga Lilia Moritz Schwarcz (2013, p. 22), no século XIX, teorias raciais fundamentadas pelo darwinismo passaram a considerar os “atributos externos e fenótipos elementos essenciais, definidores de moralidades e do devir dos povos”. Em outras palavras, defendia-se um conceito embasado nas características biológicas e genéticas do indivíduo. No Brasil, essa visão racista só fomentava ainda mais o preconceito e propunha justificar a exploração do negro, que se tornara um entrave para o projeto de branqueamento da população mestiça do país.

Em contrapartida, em meados da década de 1930, surge uma visão “positiva” sobre o processo de miscigenação, voltada para valores culturais, através da influência de autores, como o sociólogo Gilberto Freyre. Em sua obra “*Casa-grande & senzala*” (1933),

Freyre apresentou relatos sobre o cotidiano do negro e da elite nordestina, pondo em voga “um exemplo de identidade nacional”, que refletiria uma suposta harmonia racial entre brancos e negros no processo de formação da sociedade brasileira.

Partindo dessa perspectiva, a democracia racial ganha ênfase nos discursos sobre a formação de uma identidade nacional homogênea e o processo de miscigenação passa a ter uma nova bandeira para as elites brasileiras: a “tolerância racial”. Acontece, assim, uma inversão do pessimismo existente e, “nos espaços mais oficiais, ‘o mestiço vira nacional’, paralelamente a um processo de desafricanização de vários elementos culturais, simbolicamente clareados”,⁶ tais como, a feijoada, o samba e o candomblé. Nesse panorama, o conceito de raça torna-se uma categoria cultural.

Todavia, na segunda metade do século XX, a visão harmoniosa das raças construída com base no culturalismo de Freyre passou a ser contestada por pesquisadores da escola de Sociologia da USP, como Florestan Fernandes, para quem o Brasil estava longe de ser uma democracia em termos raciais. Em seus estudos e abordagens sobre o conceito de raça, esse teórico denunciou a intensa desigualdade existente em nosso país ao questionar a ideia de tolerância racial vigente. Percebe-se, então, que a democracia racial na verdade é uma forma de negar a existência do racismo e de práticas racistas no Brasil e, dessa maneira, encobrir um processo de desigualdade e desvalorização do negro e de sua cultura.

A abolição da escravatura contribuiu para aumentar o sentimento de inferioridade e a marginalização do povo negro, influenciando diretamente na construção de sua identidade étnico-cultural. Conforme Prandi (2000), o próprio negro na busca por

⁶SCHWARCZ, 2013, p. 28.

integrar-se à sociedade brasileira e ser reconhecido enquanto brasileiro, “teria se desinteressado de suas próprias origens, deixando-as definitivamente para trás, esquecidas, [...] como se o passado fosse um entrave a uma nova vida, uma memória ruim, lembrança desnecessária” (p. 58).

Contudo, muitos negros não aceitavam a imposição de uma identidade nacional homogênea. Nesse contexto, a atuação do Movimento Negro Unificado (MNU), surgido em meados da década de 1970, torna-se fundamental na luta pela valorização e reconhecimento da identidade cultural negra. As reivindicações do movimento se refletem atualmente através da implantação de ações afirmativas⁷ pelo governo brasileiro nas diversas esferas sociais. Independentemente das discussões geradas em torno dessas políticas, devemos destacar a importante atuação desses movimentos sociais que

[...] reforçam a ideia da ligação entre brasilidade e africanidade. Esta ligação posiciona-se então para além do papel decisivo do negro como mão-de-obra escrava na construção do país, e entra no campo da influência da cultura de ascendência africana na constituição de uma identidade genuinamente brasileira. Esta africanidade permeia a cultura nacional, que tem em si um caráter híbrido, mas manifesta-se principalmente nos negros brasileiros, influenciados diretamente por esta herança. Para além

⁷ Alguns exemplos de ações afirmativas são: a instituição do Dia da Consciência Negra (20 de novembro); a criação da Lei de Cotas para o ingresso de estudantes negros no ensino superior; a implantação da Lei 10.639/2003, que alterou a LDB e incluiu nos currículos escolares a valorização da cultura negra e o ensino da história africana e afro-brasileira; a elaboração da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR), a criação do Estatuto da Igualdade Racial, entre outros.

dos condicionantes externos, é nas práticas sociais, na linguagem, no dia a dia das comunidades portadoras desta herança que se constroem e perpetuam a cultura e a identidade negra. (SOUZA, 2012, p. 13)

Como já fora mencionado, tais práticas sociais se manifestam por meio de relações interpessoais em diversos espaços sociocomunicativos, como nas comunidades virtuais, vinculadas a redes de sociabilidade digital. Logo, acreditamos que essas comunidades são frutos das lutas históricas dos movimentos sociais e, por isso, configuram-se enquanto espaços privilegiados para trocas interativas entre os grupos étnicos negros, possibilitando não apenas o reconhecimento, mas também a valorização da identidade cultural afro-brasileira.

ANÁLISE DE PRODUÇÕES DE IDENTIDADES AFRO EM COMUNIDADES VIRTUAIS DO FACEBOOK

Após estas discussões, faremos a análise de algumas publicações postadas nas comunidades virtuais do Facebook, intituladas *Ser Negro* e *Negro's Show*.⁸ Vale salientar que essa rede social foi lançada mundialmente em 2004. Surgiu a partir de uma ideia de universitários de Harvard, possibilitando ao usuário adicionar novas amizades, interagir com seus “amigos”, especialmente via *chat*, tecer comentários, compartilhar textos escritos, links, vídeos e fotografias, curtir publicações e outras páginas.

Dito isto, buscaremos perceber como as identidades negras estão sendo produzidas nas comunidades virtuais, a partir da

⁸ Deve-se enfatizar que a escolha dessas comunidades para a nossa análise, considerou os discursos construídos no interior delas ao tratar de questões sobre o negro. Sendo assim, não pretendemos montar um perfil pronto, fixo sobre elas, pois isso seria inviável dado o caráter mutável das redes sociais digitais e, além disso, limitaria as potencialidades desses ambientes sociointerativos.

observação dos discursos apresentados em seu interior. Para tanto, fizemos um recorte das publicações postadas nelas entre os meses de janeiro e abril do presente ano e selecionamos duas amostras de cada uma que abordam temas distintos. Em seguida, realizaremos uma comparação entre os discursos produzidos em ambas as comunidades, a fim de tecermos alguns comentários em torno da identidade negra construída e “exteriorizada” nesses novos ambientes sociocomunicativos.

a) **Militância, cultura e valorização do “Ser Negro”**

A comunidade virtual *Ser Negro* teve sua primeira publicação postada em março de 2014. Até o presente momento, pouco mais de 1.200 usuários⁹ curtem essa página, que apresenta, assim como outras, inúmeras publicações de textos escritos, imagéticos, sonoros e audiovisuais, “curtidos” ou “compartilhados” entre os membros e não-membros do grupo. Essa comunidade apresenta denúncias de racismo e de outras práticas violentas, campanhas de mobilização social, valorização da estética negra e da cultura africana e afro-brasileira, informações sobre políticas públicas voltadas para o negro, entre outros aspectos. Logo, percebe-se que a *Ser Negro* expõe um estilo mais voltado à militância negra.

A primeira publicação analisada (figura 1, ver anexo) foi compartilhada da página da comunidade negra *Africanos de Pensamento Livre*, em 27 de janeiro, obtendo vinte e seis curtidas. Apresenta-se nela a fotografia da atriz queniana (mas nascida no México) Lupita Nyong’o, uma citação atribuída a essa atriz e um

⁹ As quantidades de “curtidas” e “compartilhamentos” apresentadas nesta análise são referentes a maio de 2015. Vale salientar que esses números não equivalem a valores exatos, pois no mundo virtual basta um clique para que sejam modificados. Logo, servirão apenas como uma base referencial para nossas discussões.

comentário da própria comunidade, *Ser Negro*. Essa publicação soma imagem e escrita para ressaltar a beleza negra e levar a uma reflexão acerca da atitude de autovalorização do negro e de sua identidade étnica. Esta atitude implica ao “eu” negro reconhecer suas “características naturais”, levando-o a refletir sobre as raízes étnico-culturais e históricas do “povo negro”. Além disso, permite que o outro também o reconheça em sua diferença e, desse modo, possa ocorrer a prática da alteridade.

Vale ressaltar que a beleza da pessoa negra é representada nessa publicação por meio da fotografia de Lupita, atriz que ganhou o Oscar 2012 de Melhor Atriz Coadjuvante por sua atuação no filme “*12 Anos de Escravidão*” e que, desde então, é vista por muitos como um símbolo de beleza e resistência negra. Esse filme foi premiado com o Oscar de Melhor Filme 2012, mas não chegou a ser exibido em todos os cinemas brasileiros. Logo, percebemos como é complexa a prática da alteridade em nossa sociedade que tende a inferiorizar e anular a subjetividade, as características físicas e práticas culturais de outros grupos étnicos, interferindo diretamente na autovalorização do indivíduo e de sua beleza.

A violência contra o negro é o tema tratado na publicação da figura 2 (ver anexo), curtida por onze usuários e compartilhada por apenas um. Esta apresenta um link, postado em 22 de março, que direciona o leitor para a página virtual do Geledés,¹⁰ onde o mesmo terá acesso a uma notícia que discute o “cenário de extermínio” da juventude negra no Brasil. O texto, divulgado pelo site Global,

¹⁰ O Geledés, criado em 1988, “é uma organização política de mulheres negras que tem por missão institucional a luta contra o racismo e o sexismo, a valorização e promoção das mulheres negras, em particular, e da comunidade negra em geral”. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br>>.

informa que em uma audiência ocorrida na Organização dos Estados Americanos (OEA), no dia 20 de março, o governo brasileiro admitiu que o racismo é um dos fatores responsáveis pelas elevadas taxas de homicídios cometidos contra jovens negros no país. Entretanto, apesar de terem reconhecido essa situação, os representantes brasileiros silenciaram-se diante da denúncia de violações cometidas no sistema socioeducativo.

Em entrevista concedida ao jornalista Rogério Jordão,¹¹ o diretor-executivo da Anistia Internacional no Brasil, Atila Roque, aponta outros fatores além do racismo que servem para explicar o aumento desse número de homicídios, como a naturalização e a indiferença social. Este último tornou o massacre da juventude negra “parte da paisagem” brasileira, embora isso venha ocorrendo desde a vinda dos primeiros negros escravizados para o país, alvos de constantes violências físicas e morais, que foram reprimidos, inferiorizados, “coisificados”.

b) **Beleza, visibilidade e atitude na “*Negro’s Show*”**

A organização comunitária Negro’s Show teve seu marco inicial em fevereiro de 2012 e possui atualmente mais de 320 mil curtidas/membros. As publicações presentes nela são geralmente imagéticas ou audiovisuais, ressaltando aspectos como a beleza da pessoa negra, o uso do cabelo e de acessórios afro, a relação familiar, entre outros. Além disso, apresenta publicações de produtos, sorteios, promoções e campanhas de incentivo a valorização do

¹¹ Para acesso à entrevista na íntegra, vide: JORDÃO, R. *Brasil trata violência contra jovens negros como “parte da paisagem”*. Disponível em: <<https://br.noticias.yahoo.com/blogs/rogerio-jordao/anistia-brasil-trata-violencia-contra-jovens-211537672.html>>.

negro. De modo geral, trata-se de uma comunidade mais focada na estética negra.

O cabelo negro, símbolo de beleza e resistência, é uma temática que gera inúmeras discussões, como veremos na publicação da figura 3 (ver anexo), postada em 19 de fevereiro. Nela há fotografias da cantora internacional Beyoncé usando diferentes *looks* de cabelo, além da mensagem “O cabelo é meu, eu faço o que eu quiser, como eu quiser e quando eu quiser porque eu posso”.¹² Por meio das curtidas (2.275) e dos compartilhamentos (406), notamos que o texto chamou bastante a atenção do público.

Apesar da maioria dos usuários ser favorável à ideia defendida na publicação, alguns comentários apresentam opiniões divergentes. Em um deles, datado de 19 de fevereiro, a usuária G.C. diz: “*Eu me amo e sou inteligente. E uso meu cabelo ‘alisado’ (uso chapinha com gosto) quando quero, e natural sempre que me dá vontade. Não me sinto escravizada pelos padrões europeus não... e tbm não me sinto agredindo ou renegando minha ascendência negra [...]*”. Essa opinião reafirma a ideia de autonomia e põe em discussão a autoafirmação identitária do negro, pois muitas mulheres, assim como G.C., não veem o uso do cabelo alisado como uma desvalorização de sua identidade étnico-racial.

Em contrapartida, a usuária L.B contesta essa visão: “*Irmãs! Nós alisamos o cabelo por que os brancos dizem que nosso cabelo é feio, ruim. Assumir os cabelos crespos é assumir a beleza da mulher negra que há em você. Eu faço eu quero com meu cabelo, mas como mulher inteligente que sou reconheço que o padrão de europeu nos escraviza!*

¹² Reproduzimos os comentários da mesma forma como foram escritos e publicados por seus autores.

[...]”. Percebe-se que sua crítica é direcionada a G.C. e nela se destacam dois aspectos interessantes. O primeiro é a conotação negativa atribuída ao cabelo negro, considerado *ruim*, e o segundo é a questão da autoafirmação da beleza da mulher negra, contraposta à “imposição” de um padrão de beleza europeu. Independentemente de uma posição contra ou a favor, não podemos deixar de refletir acerca das palavras da socióloga Nilma Lino Gomes, ao afirmar que “mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste”, de modo que, “a intervenção no cabelo e no corpo é mais do que uma questão de vaidade ou de tratamento estético. É identitária” (GOMES, s./d., p. 3).

A publicação da figura 4 (ver anexo), postada em 29 de março, problematiza a valorização da identidade afro-brasileira e o sentimento de pertencimento racial. Nela há a ilustração de uma mulher negra e a frase de autoafirmação: “*Moreninha não... / Negra por favor!*”. Os números de curtidas (3.445) e compartilhamentos (1.597) são indicativos de uma aceitação positiva por parte dos usuários. A leitura da ilustração apresenta uma discussão interessante, pois a mesma pode não ser muito bem aceita como uma “representação da negritude” devido ao aspecto liso do cabelo da personagem, apesar de sabermos que o brasileiro traz consigo traços inerentes do processo de miscigenação.

Quanto à frase, percebe-se que, além de transmitir uma atitude de autovalorização da identidade negra, a mesma também fomenta discussões sobre preconceito e discriminação racial, verificadas em alguns comentários. Em um deles, a usuária M.C.,

na mesma data da publicação, afirma: “*Eu até compreendo, a questão, é que as pessoas brancas ficam sem saber como falar, já que tem pessoas negras que se ofendem, quando são chamada de negra*”. Este comentário expõe um problema recorrente, uma vez que, muitas pessoas não sabem a melhor forma de se expressar diante da nomeação ou autonegação do indivíduo. O próprio sistema de classificação racial brasileiro, que abrange apenas cinco categorias de “raça/cor”, não é suficiente para dar conta de todas as identidades étnico-raciais da população.

c) “Ser Negro” e “Negro’s Show”: tecendo alguns comentários

Partindo dos discursos produzidos nas publicações analisadas e de impressões levantadas durante todo o processo de análise, apontaremos algumas reflexões sobre essas comunidades virtuais, a fim de tecermos um panorama mais completo sobre esses novos espaços de interação e como eles contribuem para a construção de identidades afro-brasileiras.

Primeiramente nos chamou a atenção o número de curtidas/membros verificadas em ambas as comunidades até o presente momento, lembrando que cada curtida equivale a um membro do grupo e que os dados no ciberespaço se modificam frequentemente. A *Ser Negro*, fundada há pouco mais de um ano, apresenta cerca de 1.200 membros, enquanto que a *Negro’s Show*, lançada há pouco mais de três anos, conta com aproximadamente 320.000 adeptos. Logo, percebemos que esta última apresenta uma quantidade de membros bastante superior a primeira, mesmo considerando sua vantagem em relação ao tempo de existência.

No entanto, devemos reconhecer que esses números não traduzem a efetiva interação entre os membros do grupo, tampouco seu sentimento de pertença. Isto posto, longe de quisermos desmerecer ou subestimar o potencial de uma comunidade em detrimento da outra, acreditamos que, possivelmente, a diferença apontada nesses dados resulte dos discursos abordados em suas publicações e, especialmente, dos estilos particulares de cada uma delas. Sendo assim, podemos afirmar que estas não apresentam uma identidade negra homogênea. Na verdade, seria contraditório pensá-las a partir de uma perspectiva unificada, posto que as identidades são múltiplas, mutáveis e, por isso, não podem ser consideradas estanques, temporais, tampouco baseadas em um tradicionalismo ou essencialismo histórico.

Outro aspecto interessante diz respeito à busca pela valorização e celebração da diferença do indivíduo, de sua subjetividade. Isso foi percebido na primeira publicação da *Ser Negro* (figura 1), pautada no reconhecimento da beleza física, intelectual, cultural da pessoa negra. Em contrapartida, a primeira publicação analisada da *Negro's Show* (figura 3), é marcada por um embate ideológico, em que opiniões divergentes entre os próprios membros do grupo nos levam a refletir sobre a prática da alteridade e a disputa de poder entre a identidade negra e a “branca”. Percebemos, assim, que independentemente do pertencimento dos indivíduos a um mesmo grupo étnico, suas relações comunitárias também são marcadas por divergências, (in) tolerância e discriminação quanto à diferença e escolhas do outro. Embora pareça algo “essencialmente” negativo, esses conflitos nos

levam a refletir sobre o quanto as relações humanas são complexas e frágeis e o quanto o papel do “outro” e da sociedade fazem diferença na construção de nossas identidades.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na pós-modernidade, o sujeito passou a ser visto na sua “descentralização”, na sua diferença. Isso contribuiu para a compreensão de que a identidade do sujeito é uma criação sociocultural e se constrói na relação que ele estabelece com o “outro” e com o mundo. Partindo dessa ideia, nosso estudo buscou mostrar como as identidades negras são postas em evidência e se constroem nas interações desenvolvidas no mundo virtual.

Por meio da análise de publicações das comunidades *Ser Negro* e *Negro's Show*, verificamos distinções quanto aos enfoques abordados em seus discursos, o que nos possibilitou a compreensão de que as identidades negras produzidas nesses grupos não podem ser vistas como homogeneizadas, assim como a própria ideia de identidade nacional. Como sabemos, nosso país possui uma grande e rica pluralidade étnica e cultural e, por isso, torna-se difícil conceber, seja no espaço presencial ou no virtual, a ideia de *uma* identidade negra.

É fato que os comentários que realizamos não comportam a gama de possíveis interpretações e discussões sobre os temas expostos nas publicações, mas, ainda assim, esperamos ter contribuído de alguma forma para a produção de uma nova perspectiva acerca das identidades afro no ciberespaço. As comunidades virtuais são um grande laboratório para se estudar

as relações étnico-raciais por se configurarem como um ambiente dinâmico e atraente. Elas permitem a construção de um diálogo do “eu” com o “outro” e com o mundo social, pois possibilitam a interação entre os membros e, também, abrem espaço para aqueles que não *pertencem* ao grupo, poderam tomar conhecimento sobre suas principais ideias e reivindicações.

A fim de levarmos para o espaço escolar discussões interessantes pautadas nas relações étnico-raciais, acreditamos que um trabalho de análise, como o que realizamos neste estudo, pode ser igualmente desenvolvido em sala de aula, uma vez que, muitos educandos possuem acesso aos espaços interativos da internet, como as redes sociais digitais. Deste modo, pode-se contribuir para desconstruir visões estereotipadas sobre o negro e também proporcionar o reconhecimento histórico e a valorização da identidade cultural desse grupo étnico, fundamental para a formação da nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Trad. de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

GALLO, Sílvio. *Eu, o outro e tantos outros: educação, alteridade e filosofia da diferença*. Disponível em: <<http://www.grupodec.net.br/ebooks/GalloEuOutroOutros.pdf>>. Acesso em: 28 abr. 2015.

GOMES, Nilma Lino. *Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Corpo-e-cabelo-como-s%C3%ADmbolos-da-identidade-negra.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2015.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad. de Tomaz Tadeu da Silva & Guaraci Lopes Louro. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun./ago. 2000. Disponível em: <http://www.usp.br/revista_usp/46/04-reginaldo.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2015.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Racismo no Brasil*. 2. ed. São Paulo: Publifolha, 2013.

SOUZA, Rodrigo Miguel de. Reflexões sobre identidade afro-brasileira e educação. In: ANPEDSUL SEMINÁRIO DE PESQUISA EM EDUCAÇÃO NA REGIÃO SUL, 9., 2012, Rio Grande do Sul. *Anais...* Rio Grande do Sul: Unijuí, 2012. Disponível em: <<http://www.ucs.br/etc/conferencias/index.php/anpedsul/9anpedsul/paper/viewFile/145/411>>. Acesso em: 18 mar. 2012.

Anexo

Figura 1: Publicação de valorização da beleza negra



Figura 2: Publicação com link de notícia que aborda a violência contra a juventude negra



Figura 3: Publicação de defesa da autonomia feminina quanto à estética do cabelo afro



Figura 4: Publicação de ênfase à autoafirmação identitária



LITERATURA E ENGAJAMENTO EM JORGE AMADO: RACISMO E ANTIRRACISMO NO ROMANCE “TENDA DOS MILAGRES”

Gervácio Batista Aranha

APRESENTAÇÃO

O objetivo deste trabalho é tratar do romance *Tenda dos milagres*, de Jorge Amado, o mais polêmico de sua vasta obra ficcional, desdobrado em dois itens: no primeiro, se busca demonstrar, entre outros aspectos, que ao lado de sólidos argumentos em prol da mestiçagem, a narrativa amadiana crítica/denúncia, aberta e severamente, práticas e pensamentos racistas diversos, com destaque para os embates entre o protagonista e os “doutos” da Faculdade de Medicina da Bahia no tocante à referida matéria; no segundo, procura demonstrar que a polêmica em questão reverbera em severas críticas endereçadas ao romance, as quais sugerem que Amado teria reproduzido a democracia racial nos termos de Gilberto Freyre. Porém, como polêmica pressupõe prós e contras, a crítica mencionada será igualmente criticada.

Assim, o que se busca é verificar como Amado interpela criticamente certa interpretação do Brasil de caráter racista, em que o país era visto como incivilizado por sua proximidade ao trópico e sua mistura racial. Em que pese tenha tido muitos intérpretes, Sílvio Romero, Nina Rodrigues, Oliveira Viana, entre

outros, é na figura de Nina Rodrigues que recai toda a ironia de Amado, recriado literariamente por meio da personagem Nilo Argolo, ironia que vem à tona com toda força através da criação de uma espécie de antípoda absoluto deste último, o mulato Pedro Archanjo Ojuobá. O primeiro, filho de uma família de prestígio do tempo do Império; o último, ligado à gente dita de baixo, constituída em sua maioria por pessoas negras ou mestiças, gente devotada aos orixás, a exemplo dele próprio, Ojuobá ou Olhos de Xangô.

TEMPO DA NARRATIVA E DA TRAMA: DOS COMBATES DE ARCHANJO AO PRECONCEITO E RACISMO E OUTROS COMBATES

O romance comporta um interessante jogo narrativo, oscilando, na maior parte da trama, entre a 3ª e 1ª pessoas; até que, abrupta e jocosamente, a voz narrativa em 3ª pessoa entra em cena para anunciar que o narrador em 1ª pessoa não mais irá narrar e que já vai tarde. Essa voz narrativa em 1ª pessoa é a do bacharel em Ciências Sociais e poeta Fausto Pena, baiano, contratado pelo professor James D. Levenson, da Universidade de Columbia (Nova Iorque), para pesquisar sobre a vida de Pedro Archanjo, o protagonista. É o próprio Fausto Pena que narra como o famoso americano pareceu convencer-se de que ele era a pessoa indicada para a empreitada. Entre outras razões porque demonstrou que era conhecedor dos cultos aos orixás nos terreiros da Bahia. Uma vez contratado, mergulhou fundo na vida do biografado, embora não tenha conseguido “estabelecer o limite entre [...] a realidade e a fantasia”. Entretanto, diz ter produzido um texto digno de nota, lamentando seu pouco aproveitamento pelo americano.¹

¹ AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
120

Narrada em grande medida pelo poeta Fausto Pena, a trama comporta dois planos narrativos e temporais no tocante à cidade de Salvador: um relativo à vida e obra de Pedro Archanjo, entre o último quartel do século XIX e o ano de 1943, data da morte do protagonista; e outro nos anos 1960, momento da ressurreição do protagonista e das comemorações dos 100 anos de seu nascimento, tornadas possíveis em decorrência da chegada do americano ao Brasil afirmando que Archanjo, um libertário, produzira uma obra digna de um grande etnógrafo, cujos livros “representavam uma glória do pensamento progressista”. Nos termos do americano, Archanjo representava uma “bandeira de luta contra o racismo, o preconceito, a miséria e a tristeza”.²

Mais ou menos esquecido em 1968, data em que completaria 100 anos, caso estivesse vivo, Pedro Archanjo de repente passa a ser saudado como uma figura de destaque no cenário intelectual da primeira metade do século XX, uma glória da Bahia. Bastou uma sumidade estrangeira³ conceder entrevista falando de sua satisfação de estar na pátria de Archanjo, para começar um frenesi sem tamanho em torno desse ilustre desconhecido. De repente, põe-se “em movimento toda a imprensa e a matilha dos intelectuais a farejar os livros, a fuçar a memória do ignorado baiano”. O narrador

p. 17-21.

² Idem, p. 19.

³ Certo estudioso da obra de Jorge Amado teve a preocupação de verificar se era procedente a informação de que o professor Levenson, de Columbia, obtivera o Prêmio Nobel de Ciências. Conclusão: sequer existia essa modalidade de premiação, indicando que tudo não passou de uma ironia do escritor baiano, tal como aparece em determinada nota explicativa. (VEIGA, Benedito. Jorge Amado: 40 anos de Tenda dos milagres. In: _____ et al. *Jorge Amado de todas as cores*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, Anajé: Casarão do Verbo, 2011. p. 34.)

também acompanha as homenagens a Archanjo em 1968 e percebe o quanto tem de hipocrisia e teatralização nessas comemorações; o quanto tem de gente sem escrúpulos tirando proveito da situação; o quanto traçam um perfil mentiroso de Archanjo.⁴

Publicado em 1969, *Tenda dos milagres* é o único romance de Amado voltado diretamente à reflexão sobre relações étnico-raciais na Salvador da primeira metade do século XX, com destaque para o tema da mestiçagem,⁵ observação extensiva ao final dos anos 1960, momento de sua escritura e publicação. Neste último caso, a reflexão transita entre uma severa crítica a teses racistas supostamente científicas, devidamente desmontadas/desconstruídas pelo protagonista, e certo otimismo para com a problemática da mestiçagem, profundamente enraizada na cultura baiana.

Em uma entrevista concedida a Alice Raillard, em livro publicado em 1992, Amado confessa que *Tenda dos milagres* é o seu romance preferido, isto em razão da temática, pela qual se sente atraído, e pela construção da personagem Pedro Archanjo, talvez o mais completo de sua produção romanesca. E sobre a temática, observa: “trata da questão da formação da nacionalidade brasileira, miscigenação, o preconceito, principalmente o racial, e contra a pseudociência e a pseudo-erudição europeísta”.⁶

⁴ AMADO, op. cit., p. 25-30.

⁵ João José Reis, historiador social que produziu um posfácio para uma das edições de *Tenda dos milagres*, esclarece que este é o tema central do romance, muito embora outros temas sejam aí visíveis. É que Amado também fala, entre outros, de “hierarquia social e luta de classes, de colonialismo cultural, ditadura militar, das limitações do pensamento da juventude esquerdista na era pós-Stálin, da ameaça da cultura popular pela modernização [...]”. (REIS, João José. Raça, política e história na tenda de Jorge. In: AMADO, op. cit., p. 293).

⁶ Apud LUCAS, Fábio. A contribuição amadiana ao romance social brasileiro.

Para o escritor, o preconceito de cor, ainda que defendido por autoridades ou intelectuais renomados, era uma espécie de corpo estranho à vida na cidade de Salvador, profundamente marcada pela mistura de sangue em toda a extensão do ordenamento social. Nesses termos, o “preconceito de cor”, afirma João José Reis no tocante ao romance em análise, não passaria de “uma idéia fora do lugar”, o que não significa sua inexistência, alimentado cotidianamente pelas “hostes racistas” de plantão, formadas por grupos de elite e seus prepostos na imprensa, governo ou academia, ainda que veementemente refutado por parte de setores populares. Assim, “racismo e antirracismo é o embate ideológico e cultural que ocupa o centro da cena do romance de Amado”.⁷

O romance fornece inúmeras chaves de leitura a respeito desses paradigmas em confronto, a exemplo de certa reflexão pela voz narrativa ao afirmar que teve lugar na Bahia, no primeiro quartel do século XX, “uma luta de idéias e princípios entre certos professores da faculdade, entronizados nas cátedras de medicina legal e de psiquiatria, e os mestres daquela universidade vital do Pelourinho [...]”. De um lado, os catedráticos com sua prosa vernacular e sua “ciência falsa, pífia, reacionária”, com seu preconceito e seu ódio; de outro lado, Archanjo e seus pequenos livros, cuja matéria-prima básica foi retirada daquela “universidade vital do Pelourinho”, para fins de combater a “pseudociência” daquela faculdade e sua “retórica barata” sobre a matéria referida.⁸

É esclarecedor certo diálogo entre dois catedráticos da Faculdade de Medicina da Bahia, Nilo Argolo e Oswaldo Fontes,

Cadernos de literatura brasileira: Jorge Amado, n. 3. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 1997. p. 110.

⁷ REIS, op. cit., p. 294.

⁸ AMADO, op. cit., p. 128-129.

ambos defensores intransigentes de teses racistas à Gobineau⁹ e/ou à Lombroso.¹⁰ O tema do diálogo gira em torno do recém lançado livro, em 1907, *A vida popular na Bahia*, de autoria do protagonista. No diálogo, Argolo diz que o livro merece ser lido, porém com a ressalva de que, além de sua carência científica, é inaceitável a tese absurda de que a mistura racial é algo decisivo na construção da nação brasileira. Oswaldo Fontes, racista convicto, para quem mestiços não passam de sub-raça e negros simples “macacos falantes”, também recebera o livro e confessa que não tinha tempo a perder com aquilo, embora mude de opinião, dizendo que irá lê-lo, após ouvir o professor Argolo, seu grande guru e mestre.

Mas se negros e mestiços seriam seres inferiores, incapazes de qualquer realização de vulto, por que o livro de Archanjo, que Lídio Corró, grande amigo do autor, fizera chegar às mãos de Nilo Argolo, causava tanto incômodo? Parecendo não perdoar a petulância do jovem mulato, Argolo o interpela nos corredores da *prestimosa* faculdade: “ouça bedel [...]. Aproxime-se”. Assim é que, do alto de seus títulos acadêmicos, para não falar em sua

⁹ Sobre o Conde de Gobineau, há que se esclarecer que se trata de uma das principais referências internacionais, na segunda metade do século XIX, sobre teses racistas centradas na noção de “tipos puros”, imutáveis, em completa oposição às raças mestiças, instáveis, degeneradas, incivilizáveis. (SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870/1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 64).

¹⁰ Sobre Cesare Lombroso, João José Reis esclarece que ele foi um dos principais nomes do chamado “racismo científico” europeu e que aparece no romance como um dos mentores de Argolo na detecção, em matéria de medicina legal, da chamada tendência inata para o crime (REIS, op. cit., p. 295-296). No tocante ao professor Lombroso, por exemplo, a narrativa amadiana põe o protagonista para rir às gargalhadas no momento em que estava a pesquisar sobre os grandes teóricos do racismo a nível internacional e se depara com os estudos desse nome maior da Escola Antropológica Italiana de Criminologia, isto por constatar a tolice das digressões lombrosianas. (AMADO, op. cit., p. 175)

arrogância costumeira, Argolo se dirige a Archanjo examinando-o como se o mesmo se tratasse de “bicho ou coisa”. E talvez tenha até pensado, após verificar o “garbo e a limpeza do mulato”, que ele é um daqueles mestiços sobre quem se admitia: “este merecia ser branco, o que o desgraça é o sangue africano”.¹¹

Ao aproximar-se, Argolo quer saber sobre a veracidade de todas aquelas anotações relativas a costumes, festas tradicionais ou cerimônias fetichistas, ali caracterizadas como obrigações, obtendo como resposta que nada ali foi inventado. Reconhecendo-lhe algum mérito, considerando quem o escreveu, até recomenda a leitura, mas que fique bem claro que se trata de obra sem qualquer “seriedade científica” e que as conclusões sobre mestiçagem não se sustentam, conquanto “delirantes e perigosas”. Em resposta à afirmação de Archanjo de que se baseia nos fatos, o catedrático, escarnecendo da resposta, diz que aquilo é pura “asnice”. E arremata: “o que significam os fatos [...] se não os examinamos à luz da filosofia, à luz da ciência?” E com um riso de zombaria recomenda que o bedel lesse Gobineau, um sábio e diplomata francês considerado uma autoridade definitiva sobre o problema racial. Mas o bedel rebate uma a uma de suas invectivas racistas.

Contra o argumento de Argolo de que é preciso usar de violência para extirpar aquela “borra” africana que estaria a enlamear a cultura nacional, Archanjo diz: “quem sabe, matando-nos a todos... um a um, senhor professor”. E por uma fração de segundos o catedrático sonha alto: “eliminar a todos, um mundo somente de árias?” Mas parecendo voltar à realidade, afirma que não precisa chegar a tanto, bastando que sejam promulgadas leis

¹¹ AMADO, op. cit., p. 132-135.

regulando os casamentos mestiços. E, claro, “cadeia para quem não cumprir a lei”. E Archanjo observa: “difícil separar e classificar, senhor professor”. Cada vez mais irritado com a petulância do bedel, o catedrático encerra o diálogo e intima que ele siga seu caminho.¹²

De modo que Archanjo aparece na trama como uma espécie de etnógrafo maior dos costumes das classes populares baianas, o que tem a ver com o reconhecimento de que ele, atento, tomava nota de tudo, sempre pronto a ouvir histórias de inúmeros narradores populares no amplo território do Pelourinho, espécie de universidade da vida, território em que “homens e mulheres ensinam e estudam” e que comporta de tudo um pouco: os mestres capoeiristas com suas escolas e muitos discípulos; as tendas dos mestres artesãos e/ou artistas populares em metais, madeiras e outras matérias-primas; as rodas de capoeira, misto de luta e balé, com sua música e seus jogos corporais; os grupos de folia, com seus instrumentos de percussão, sua dança, suas motivações enraizadas na cultura do grupo; os “riscadores de milagres”, que pintam os santos de devoção de quem alcançou uma graça; oficinas de produção de pequenos romances populares, de trovadores, violeiros, repentistas; as tendas famosas, do Aguinaldo, do mestre Manu, do mestre Didi, dos Milagres, sendo que esta última, do mestre Lídio Corró, que também comporta uma pequena gráfica nos fundos – aquela em que são produzidos os livros do protagonista –, principal ponto de referência dessa universidade da vida, na qual Archanjo parece ser o reitor.¹³

¹² Idem, p. 135-137.

¹³ Idem, p. 11-16.

Percebendo que seu primeiro livro tinha toda uma base empírica, fruto de seu percurso etnográfico, mas não tinha a tal sustentação filosófico-científica cobrada por Argolo, Archanjo mergulha fundo no estudo e na pesquisa, incluindo o estudo de línguas estrangeiras, sempre como autodidata, até a publicação de *Influências africanas nos costumes da Bahia*, seu segundo livro, publicado em 1918, no qual se conjugam pesquisa etnográfica e consulta – inclusive nos títulos originais em idiomas estrangeiros – das principais autoridades acadêmicas em torno das teses racistas e respectivas refutações. Assim, se o primeiro livro foi escrito em razão da raiva que sentiu ao ler obras de Argolo, em que negros e mestiços são considerados inferiores ou degenerados, esse segundo livro já não comporta um sentimento de raiva e, sim, a preocupação em refutar veementemente, com conhecimento de causa, essas teses racistas, afirmando em seu lugar o paradigma da mestiçagem em termos de positividade.¹⁴

Ante o exposto, percebe-se que a personagem biografada pela narrativa, de seu nascimento até sua morte em 1943, com 75 anos de vida, é bem diferente daquele que é objeto de toda uma sanha publicitária em 1968, ano de seu centenário. Ocorre que os acontecimentos construídos pela voz narrativa no tocante à vida de Archanjo sugerem que o romance amadiano pode tranquilamente ser lido como um texto com um quê de história social,¹⁵ haja vista os inúmeros relatos em torno de certa noção de resistência. Refiro-

¹⁴ Idem, p. 168-169; 174-175.

¹⁵ João José Reis é de opinião que o romance pode ser lido não só como um texto de história social, mas também cultural e intelectual. E mais: uma história alegórica e verossímil em inúmeros aspectos, isto em razão de “ter construído personagens e tramas a partir da história real”. (REIS, op. cit., p. 294)

me, em especial, à resistência dos grupos de afoxé e dos terreiros de candomblé, às batidas policiais com a determinação expressa de eliminar essas manifestações da cultura negra e mestiça, consideradas nocivas a padrões ditos *civilizados*.

Há uma interessante reflexão a respeito desta discussão em texto de Reginaldo Prandi, no qual o autor compara, muito oportunamente, a cerrada perseguição policial sofrida há algumas décadas pelas religiões afro-brasileiras, largamente esmiuçada no romance em questão, com a atual perseguição a essas religiões por parte de inimigos bastante poderosos, certas igrejas evangélicas, com sua brutal intolerância e sistemática propaganda em seus programas televisivos contra os cultos de matriz afrodescendente. Da perseguição policial os terreiros ficaram livres, cuja manifestação é garantida inclusive pela Constituição brasileira em vigor. Mas da perseguição de algumas igrejas evangélicas...¹⁶

A trama retrata com riqueza de detalhes a perseguição policial à religião dos orixás, cuja prática era considerada caso de polícia. Daí Prandi argumentar que se trata de um “romance a favor da liberdade e do direito de todos, e contra o preconceito racial e a intolerância religiosa”. Embora não explore a contento o romance para demonstrar esse ponto de vista, Prandi esclarece a conhecida associação entre o delegado Pedrito Gordo, personagem de Amado que persegue implacavelmente os terreiros, com Pedro Gordilho, delegado de polícia que infernizou a vida dos seguidores dessas religiões na vida real e que serviu de inspiração à criação

¹⁶ PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GODSTEIN, Ilana Selzter (Orgs.). *Caderno de leitura: O universo de Jorge Amado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 52.

da personagem. Porém, como esclarece Prandi, em que pesem as perseguições aos seguidores do candomblé, eles “nunca deixaram de acreditar que o mundo é governado pelos orixás, cada um cuidando de uma parte, numa espécie de divisão do trabalho divino”.¹⁷

Acerca desse quadro de resistências, há que fazer referência aos afoxés, proibidos de sair às ruas de Salvador a partir do ano de 1904 – portanto, antes dos desmandos praticados pelo delegado Pedrito Gordo, cujos abusos de autoridade ocorreram algum tempo depois –, tudo em nome de motivações étnicas e sociais, incluindo a defesa da família e o bem-estar público e “no combate ao crime, ao deboche e à desordem”. Todavia, essa proibição foi afrontada naquele mesmo ano de 1904 pelo Afoxé Filhos da Bahia. Na verdade, ousadia em dose dupla: primeiro, pelo desrespeito à Lei e ao truculento diretor de polícia, o dr. Antônio Francisco de Castro Loureiro; segundo, por ter levado “às ruas a República dos Palmares armado em guerra, os heróicos combatentes e Zumbi [...], vitorioso em sua montanha de fogo e liberdade”. Portanto, uma manifestação de resistência ao todo poderoso chefe de polícia, que prostrado numa cama, após um mal súbito ao saber do acontecido, não entendia como pudera ser desafiado daquela forma. Com a desobediência da “negralhada”, da “malta de mestiços”, então só lhe restavam duas coisas: a morte ou a demissão do cargo. Que ele, de “família nobre e descendência ilustre”, não podia suportar aquilo.¹⁸

O Afoxé Filhos da Bahia, além de prestar homenagem aos encantados, como parte da religião dos orixás, exibindo a

¹⁷ Idem.

¹⁸ AMADO, op. cit., p. 68-69; 76-77.

“civilização de onde provinham negros e mulatos”, homenageia também o herói Zumbi e seus guerreiros como símbolos da conquista da liberdade por ocasião do Quilombo dos Palmares. Com isto, foi aplaudido entusiasticamente pelo povo ali presente, isto em meio a sonoras vaias ao poderoso diretor de polícia. Era ousadia demais. Daí a presença da cavalaria e da polícia, que partiram para desbaratar a todo custo o afoxé, cujo corolário foi uma verdadeira batalha campal, em que o público reagiu em apoio aos “guerreiros” de Zumbi, cada um se safando como podia dos “esbirros”. O afoxé não concluiu o desfile. Porém, numa rua próxima, já longe da polícia, Pedro Archanjo festeja a ousadia dos Filhos da Bahia, satisfeito que o afoxé tenha “rompido a ordem injusta e proclamado a festa”.¹⁹

Após esboçar breve histórico dos afoxés que se tornaram conhecidos já nos anos 1890, a voz narrativa esclarece que a proibição de afoxés, decretada em 1904, tem a ver com cerrada campanha da imprensa nos anos anteriores. É que ela (a imprensa) fustigou violentamente os afoxés como algo que envergonhava todos que queriam uma Bahia *civilizada*. Aquilo era um escândalo, exibição da África, a exigir intervenção policial para extingui-los. Afinal, “o povo, nos requebros do samba”, já não tinha qualquer interesse nos carros alegóricos das Grandes Sociedades carnavalescas com seus temas europeus. Ora, os afoxés, “cada qual mais triunfal e rico em cores e em melodias [...] obtinham triunfo e mais triunfo, aplausos, palmas e até prêmios. Só um remédio drástico”. E esse “remédio drástico”, já se sabe, era o uso da violência policial para

¹⁹ Idem, p. 68-69.

destróçar o alastramento daqueles “costumes africanos” saídos dos candomblés.²⁰

O fato é que a rebeldia de Archanjo não se faz presente apenas nos debates/embates em torno da miscigenação, com o conseqüente enfrentamento teórico aos catedráticos da Faculdade de Medicina e suas teses racistas supostamente científicas. Também se faz presente no enfrentamento direto com a polícia sob o comando do terrível delegado Pedrito Gordo e sua famigerada “guerra santa” contra os terreiros de candomblé. Aliás, perseguição que se traduzia como “natural corolário” da pregação racista que tivera na faculdade e por leituras posteriores, de jornais e títulos diversos dos grandes teóricos racistas, nos quais aprendera tudo que sabia de certa “cultura antropológica e jurídica”. Enfim, teses racistas que afirmavam que a “negralhada” era inimiga da vida civilizada, sendo a violência contra negros e mestiços um recurso perfeitamente legítimo. Portanto, apenas estaria colocando a teoria em prática. E o pior: o delegado dispunha de carta branca para perseguir os terreiros, em que saía a destruir pegis – altares aos orixás –, espancar babalaôs e pais de santo, etc.²¹

Mas se Archanjo enfrentou Pedrito Gordo e seu séquito de paus-mandados no episódio do terreiro de Procópio, os quais tinham ordem de fechar o ambiente, não o conseguindo por conta da enérgica ação de Ojuobá e seus amigos, que os colocaram para correr, também enfrentou, só que com as armas do estudo e da pesquisa, aqueles que forneciam toda base teórica e ideológica capazes de justificar figuras como Pedrito Gordo. Pois é nessa

²⁰ Idem, p. 69-71.

²¹ Idem, p. 130-131; 207; 210-211.

segunda arena de combate que sai um novo livro de Archanjo, com o título *Apontamentos sobre a mestiçagem nas famílias baianas*, uma resposta a uma brochura recém lançada por Nilo Argolo, no qual o catedrático afirma clássica tese da superioridade da raça ariana, ao mesmo tempo em que solicita aos parlamentares que votem dois Projetos de Lei: um primeiro projeto determinando o confinamento da gente negra e mestiça em certas áreas geográficas do país, objetivando frear misturas étnicas; e um segundo projeto proibindo casamentos entre brancos com gente negra ou mestiça, tudo em prol de um Brasil livre da mestiçagem, essa sub-raça criada “no calor dos trópicos, sub-raça degenerada, incapaz, indolente, destinada ao crime”.²²

Analisando detidamente, no novo livro, as fontes da mestiçagem, Archanjo conclui que não existia uma família sequer na Bahia que não apontasse para um histórico de sangues misturados. A título de exemplo fornece, com base em provas retiradas de minuciosa pesquisa genealógica, imensa lista de famílias baianas ditas nobres, todas mestiças. E como a coroar uma espécie de ironia suprema, descobre que não só a família do catedrático é mestiça, como o próprio Nilo Argolo é seu primo próximo. Soando como fina ironia e um supremo insulto disfarçado de boas maneiras, Archanjo dedica um exemplar de seu livro ao catedrático nos seguintes termos: “Ao ilustríssimo senhor professor e homem de letras, dr. Nilo d’Ávila Oubitikô Argolo de Araújo, [...] oferece as modestas páginas que se seguem seu primo Pedro Archanjo Oubitikô Ojuobá”. Tratando o catedrático, ao longo do texto, de “meu primo para cá, meu parente para lá, meu ilustre

²² Idem, p. 248-249.

consangüíneo”, era de se esperar a reação ao insulto para quem se considerava legítimo ariano. Com isto, “o mundo veio abaixo”. E veio mesmo, pois, para dizer o mínimo, a primeira consequência imediata, fruto do ódio do poderoso catedrático, foi sua demissão do cargo de bedel na Faculdade de Medicina, embora bastante aclamado por muitos professores e pela maioria dos estudantes.²³

JORGE AMADO: UM AUTOR QUE CELEBRA A DEMOCRACIA RACIAL OU SUA REFUTAÇÃO?

Há que perguntar: pode Amado ser considerado um autor racista em razão de seu elogio à mestiçagem, traço definidor da identidade brasileira? Não teria o autor baiano dado demonstrações de sobra de que lutou tenazmente contra o racismo? Por acaso, a maioria dos heróis ou heroínas de seus romances não são de cara identificados pela cor da pele, negra ou mestiça, apresentando um vínculo indissolúvel com os extratos mais baixos do ordenamento social? O elogio da mestiçagem em Amado é, conforme certas interpretações, semelhante ao que é feito por Gilberto Freyre, com sua demonizada/famigerada democracia racial?

Um dos intérpretes mais severos de Jorge Amado é João Edson Rufino, que se apresenta como um intelectual negro e professor universitário na Bahia. E, ao que tudo indica, com participação no movimento negro daquele estado, conforme se depreende dos argumentos de que lança mão sobre as motivações desse movimento em prol de ações afirmativas na conquista de direitos para a gente negra, às quais se colocam como antípodas da democracia racial que está em Amado. Ele interroga: “a quem

²³ Idem, p. 252-254.

interessava, sobretudo na Bahia, o discurso de propagação da mestiçagem e da democracia racial, termos que em alguns contextos aparecem até como sinônimos?”²⁴ A resposta do autor é que se trata de um tipo de discurso que remete a uma sociedade “supostamente igual”, omitindo, por assim dizer, a diversidade e a desigualdade raciais. Tudo bem quanto ao significado de democracia racial. O problema é que Rufino tem em mente exatamente um Jorge Amado alinhado com essa linha de raciocínio freyriana.²⁵

Ocorre que, em Amado, em nenhum momento a mistura de sangue apaga a diversidade e tampouco elimina a desigualdade racial. A voz narrativa amadiana não diz, por exemplo, que Nilo Argolo é igual socialmente falando a Pedro Archanjo, diz apenas que ele não é um ariano puro conforme acreditava. E não diz igualmente que as contradições sociais e raciais deixarão de existir em razão dessa constatação; apenas diz que na história da Bahia as relações sociais foram estabelecidas com base em inúmeros cruzamentos étnico-raciais.

Outra coisa, a voz narrativa diz apenas que os sangues de brancos e negros se misturaram, mas não diz que é metade de um e metade de outro. É certo que em *Tenda dos milagres*, por exemplo, há duas personagens femininas, Rosa e Edelweiss, que parecem portadoras de traços de branqueamento: a primeira pela mistura sanguínea, designada como uma “morena”, a segunda por meio do comportamento, designada como uma “mulata branca”. Deslizes de Amado que o apontam na direção de um autor preconceituoso,

²⁴ RUFINO, João Edson. A sonoridade e o silêncio em narrativas amadianas. In: VEIGA, Benedito et al. *Jorge Amado de todas as cores*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, Anajé: Casarão do Verbo, 2011. p. 72.

²⁵ Idem, p. 72-73.

tal como se percebe na leitura de David Brookshaw? Essas personagens não traduziriam o modelo clássico de mestiço tão ao gosto de Amado, isto é, aquele que carrega na cor da pele marcas de “escurecimento”,²⁶ vale dizer, de negritude?

Fechar questão em torno de um Jorge Amado racista, como faz Brookshaw, com base nas duas personagens mencionadas parece um despropósito. Afinal, em *Tenda dos milagres*, por exemplo, todas as outras personagens mulatas têm ascendência negra, o que parece indicar que este autor inglês troca a parte pelo todo. Assim, o contrário é que tem pertinência, haja vista que ali o preconceito racial não distingue gente negra ou mestiça quando se trata de relegá-las a um plano inferior em função da cor da pele. E até faz uma distinção, mas essa distinção, da parte dos teóricos racistas presentes na trama, não diz que as pessoas mestiças são menos negras, apenas diz que não são genuinamente negras, cujo sangue misturado é sinônimo de degenerescência racial. O que Amado faz é refutá-los veementemente: de um lado, enfatizando a tal ponto a ascendência negra no processo de miscigenação, que a mestiçagem, salvo uma ou outra exceção, é definida substancialmente por seus laços profundos com a negritude, razão pela qual a distinção mencionada é dos ideólogos racistas e não de qualquer fronteira séria entre negros e mestiços; de outro lado, a miscigenação ocorrida no Brasil, a mestiçagem como corolário, não tem nada de desabonador e não depõe contra a civilização.

Ainda que não tenham sido das melhores as relações de Jorge Amado com o Movimento Negro – que este último, em sua

²⁶ BROOKSHAW, David. Jorge Amado: populismo e preconceito. In: _____. *Raça & cor na literatura brasileira*. Trad. de Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983. p. 143.

luta por ações afirmativas em prol de uma sociedade que reconheça o direito da gente negra a uma vida digna, sempre desconfiou da defesa de Amado em torno da mestiçagem como mecanismo de construção da identidade nacional –, não parece existir qualquer pertinência dos que, em nome do Movimento, tal como apontado nos argumentos de João Edson Rufino, acusam Amado de pensar a mestiçagem nos termos da democracia racial em Gilberto Freyre.

Aliás, acusação presente também em David Brookshaw, para quem a personagem Tadeu Canhoto, um “mestiço escuro”, criado ali no Pelourinho sob a proteção do protagonista, é “o monumento de Amado à democracia racial”. Na leitura do autor inglês, Tadeu Canhoto é um monumento à democracia racial por sugestão de certo trecho do romance, no qual Archanjo se dirige a um amigo nos seguintes termos: “Doutor Tadeu Canhoto, genro do coronel [referência a um rico fazendeiro baiano], herdeiro de terras e de gado, bolsa na França, viagem na Europa, não há branco nem negro, no Corredor da Vitória o dinheiro embranquece, aqui miséria negra”.²⁷

Há, aqui, um erro sério de interpretação da parte do autor inglês. Se Tadeu Canhoto subiu na vida, parecendo que a cor da pele já não lhe causa os transtornos de antes – como se nada mais existisse daquele “moleque” trazido pela mão da negra Doroteia aos cuidados de Pedro Archanjo²⁸ –, isto só acontece depois que adquire fama e dinheiro, ingredientes sem os quais ele continuaria um mulato de pele escura, sofrendo as humilhações que sofreu vida afora. O fato é que a escalada vitoriosa de Tadeu Canhoto rumo à fama, prestígio e sucesso profissionais, aliado ao dinheiro

²⁷ Idem.

²⁸ AMADO, op. cit., p. 266.

da poderosa família Gomes, da qual agora faz parte, não esconde que muitos outros mestiços da região não tiveram e nunca terão a mesma sorte, ainda que uma ou outra daquelas crianças negras ou mestiças alcance alguma ascensão social. Tadeu Canhoto é uma exceção, pois o Tabuão, território de sua infância, continuará com sua “miséria negra”.²⁹

Talvez fosse preciso corroborar com o ponto de vista do Dr. Fraga Neto, amigo de Archanjo, para quem “não há branco nem negro, há rico e pobre tão somente”.³⁰ Mas essa máxima só adquire alguma validade se isolarmos o trecho citado, uma vez que a maior parte da trama não parece comungar da idéia de que a classe se sobrepõe ao problema racial. Na contramão da noção de democracia racial em Freyre, os vínculos de Tadeu Canhoto com aquela família de gente branca e rica nada expressam da casa grande e sua decantada democracia. Tudo leva a crer que o que aconteceu ali foi o que costuma acontecer na vida real, isto é, que o todo poderoso coronel Gomes, que antes abominava o relacionamento da filha com aquele mulato, uma mancha para sua família, cujo casamento não teve seu consentimento, aos poucos foi se rendendo, em razão de seu amor filial, até aceitar o que antes lhe parecia um relacionamento espúrio. Com o tempo, o coronel Gomes não só o apóia como dele sente orgulho.³¹ Ora, essa inversão de valores é completamente oposta à noção de democracia racial em Freyre, para quem o poder hierárquico da casa grande jamais é posto em xeque, que continua com direito de vida e morte sobre aquela gente supostamente aliviada das dores da escravidão.

²⁹ Idem.

³⁰ Idem, p. 268.

³¹ Idem, p. 250-251.

Mas toda essa refutação aos que criticam Amado de alinhar-se com a democracia racial na perspectiva de Gilberto Freyre, tem a ver com a apropriação de um conceito repetido exaustivamente, mero chavão ou lugar-comum, sem que esses autores consultem a fonte original para maiores esclarecimentos aos leitores. Assim, muitos autores não explicam a contento sua real significação em Freyre. Com isto, podem estar faltando com a verdade ao afirmarem que Amado é um autor cujos romances reforçam a falaciosa noção de democracia do autor pernambucano.

Há que se esclarecer que a noção de democracia racial em Gilberto Freyre encerra certa dificuldade ao leitor desavisado. É que todo leitor minimamente familiarizado com a obra do sociólogo pernambucano sabe que encontrará o significado e não a expressão “democracia racial”. E é o próprio Freyre que o esclarece ao falar da “doçura nas relações de senhores com escravos domésticos”. Segundo Freyre, muitos indivíduos eram recrutados na senzala para o serviço mais íntimo da casa grande, a exemplo de mucamas, amas de criar e irmãos de criação das crianças brancas, “cujo lugar na família ficava sendo não o de escravos mas o de pessoas da casa”.³²

Se as relações dos senhores com os escravos domésticos tivessem sido fraternas, filiais, como nos sugere Freyre, por que esses escravos, supostamente em condições infinitamente melhores que os escravos do eito, resistiam tanto? Parecendo contradizer-se, é o próprio Freyre que esclarece que “não foi toda de alegria a vida dos negros, escravos dos ioiôs e das iaiás brancas”. Afinal,

³² FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987. p. 352.

muitos envenenaram-se com ervas, suicidaram-se comendo terra, enforcaram-se, ficaram de banzo, mergulharam no alcoolismo.³³ Se as relações ali eram fraternas, não é o que parece em se tratando das crianças negras recrutadas para *irmãozinhos* das crianças brancas, haja vista transformarem-se em “leva-pancadas”, apertadas, maltratadas, judiadas.³⁴ Portanto, nada daquela “doçura”, pois mesmo que se tratasse de crianças, tudo isto era com a conivência dos pais, como se fosse um aprendizado para o sistema de mando.

Nota-se, assim, que a propalada democracia racial é tão despropositada que o mesmo autor que a criou forneceu as chaves para seu desmerecimento. Dotada dessa incoerência, como se já tivesse brotado natimorta, causa estranheza tantos alardes a respeito. Assim, há uma espécie de obviedade na constatação de que dificilmente iria muito longe uma escritura qualquer, sociológica, histórica, literária, entre outras, que reproduzisse aquela falaciosa noção de democracia.

João Edson Rufino, que ataca Amado no que diz respeito ao elogio da mestiçagem, em que esta seria tomada como sinônimo de democracia racial nos moldes de Gilberto Freyre,³⁵ comete erros de interpretação de três tipos. Em primeiro lugar, por não perceber/reconhecer que o elogio da mestiçagem em Amado ocorre pelo extrato mais baixo da escala social, haja vista correr em paralelo com um discurso de valorização do povo negro.³⁶

³³ Idem, p. 464.

³⁴ Idem, p. 336, grifo meu.

³⁵ RUFINO, op. cit.

³⁶ DUARTE, Eduardo de Assis. Classe, gênero, etnia: povo e público na ficção de Jorge Amado. *Cadernos de literatura brasileira*: Jorge Amado, n. 3. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 1997.

Em segundo lugar, por não perceber/reconhecer que o elogio da mestiçagem em Amado não é sinônimo de democracia racial pela simples razão de que o escritor baiano, ao contrário de Gilberto Freyre, esgarça as contradições entre os que mandam e os que devem obedecer, embora nem sempre obedeçam. Em terceiro lugar, por não relacionar a obra freyriana com o contexto em que foi produzida, reduzindo-a a um mero elogio da casa grande e celebrada democracia racial. Não há uma nota sequer inserindo Freyre no debate contra os intérpretes do Brasil na passagem para o século XX, com suas elaborações racistas, que atribuíam o atraso do país aos efeitos nocivos de um meio tropical adverso e ao seu caráter miscigenado. Quer dizer, sem uma nota sequer sobre o alinhamento de Freyre com a antropologia culturalista e respectivo combate a essas teorias racistas, teorias de matriz evolucionista com um pé no darwinismo social, a exemplo das que eram professadas por Sívio Romero.³⁷

Ana Maria Machado, por exemplo, é de opinião que há que ser menos leviano no tocante a essa acusação de que Amado reforça o “mito da democracia racial brasileira” na perspectiva de Gilberto Freyre. Isto poderia ser evitado, segundo a autora, se esses críticos deixassem de lado conceitos prévios e o lessem diretamente. É que, ao invés de tal celebração a uma suposta democracia racial, o que há em Amado é toda uma ênfase em torno de uma “mestiçagem cultural, vista como uma realidade existente e inegável”. Logo, equívocos que poderiam ser evitados com a leitura das próprias obras de Jorge Amado e Gilberto Freyre, atentando, no caso deste último, para o contexto cultural em que tais obras foram produzidas

³⁷ SCHWARCZ, op. cit., p. 247-250.

e suas contribuições ao pensamento brasileiro, evitando-se assim os costumeiros anacronismos.³⁸

Diria, para concluir, que o debate sobre racismo e antirracismo em Amado em algum momento se cruza com o pensamento de Gilberto Freyre, isto em decorrência de que ambos fazem elogios à mestiçagem. Porém, não há qualquer demérito da parte de Amado no tocante a esse vínculo com Freyre, isto em razão de que tal elogio, no primeiro, não encobre as contradições sociais sob o disfarce de uma democracia racial.

REFERÊNCIAS

AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BROOKSHAW, David. Jorge Amado: populismo e preconceito. In: _____. *Raça & cor na literatura brasileira*. Trad. de Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

DUARTE, Eduardo de Assis. Classe, gênero, etnia: povo e público na ficção de Jorge Amado. *Cadernos de literatura brasileira: Jorge Amado*, n. 3. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 1997.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 25. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

LUCAS, Fábio. A contribuição amadiana ao romance social brasileiro. *Cadernos de literatura brasileira: Jorge Amado*. n. 3. Rio de Janeiro: Instituto Moreira Salles, 1997.

MACHADO, Ana Maria. *Romântico, sedutor e anarquista: como e por que ler Jorge Amado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

³⁸MACHADO, op. cit., p. 17-18; 121

PRANDI, Reginaldo. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: SCHWARCZ, Lília Moritz; GODSTEIN, Ilana Selzter. *Caderno de leitura: O universo de Jorge Amado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REIS, João José. Posfácio – Raça, política e história na tenda de Jorge. In: AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RUFINO, João Edson. A sonoridade e o silêncio em narrativas amadianas. In: VEIGA, Benedito et al. *Jorge Amado de todas as cores*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, Anajé: Casarão do Verbo, 2011.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870/1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

VEIGA, Benedito. Jorge Amado: 40 anos de Tenda dos milagres. In: _____ et al. *Jorge Amado de todas as cores*. Salvador: Fundação Pedro Calmon, Anajé: Casarão do Verbo, 2011.

TRAJETÓRIAS COMPARADAS DE HOMENS NEGROS DE LETRAS NO BRASIL: ENSINO DE HISTÓRIA, BIOGRAFIAS E SOCIABILIDADES¹

Solange Pereira da Rocha

Elio Chaves Flores

Este texto tem o propósito de apresentar resultados de estudos sobre experiências negras no Brasil, em particular sobre três intelectuais negros da Paraíba que tiveram a oportunidade de circular por várias regiões do Brasil, nos anos finais do Império, nas “décadas abolicionistas” (1871-1888), e também na fase de formação e consolidação da “ordem e progresso” do regime republicano, o período Pós-Abolição. Estamos nos referindo às trajetórias históricas de três homens negros: um integrante das elites imperiais, Manuel Pedro Cardoso Vieira (1848-1880), que ocupou importantes cargos na sociedade paraibana; outro, Eliseu Elias César (1871-1921), que conseguiu ascender socialmente e exerceu atividades variadas, passando de tipógrafo a jornalista e a advogado no período republicano, sendo que teve proeminente

¹ O presente texto foi enviado ao Simpósio Temático 108, coordenado por Flávio Santos Gomes (UFRJ) e Maria Helena Pereira Toledo Machado (USP) do XXVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis (UFSC e UDESC), de 27 a 31 de julho de 2015. Reiteramos que o texto é o resultado parcial de pesquisas do Projeto de pesquisa Gente Negra no Nordeste Oitocentista: arranjos familiares e redes de sociabilidades, de Solange P. Rocha, e do Projeto NEABI/UFPB: Patrimônio Afro-Brasileiro no Nordeste Oriental: acervos digitais e experiências negras na Paraíba, coordenado por Elio Chaves Flores e Solange P. Rocha.

atuação política na consolidação da Primeira República brasileira; e, por fim, Perilo D'Oliveira (1898-1930), poeta e ator, que viveu sua arte mais intensa na “década modernista” (1917-1928) e foi considerado componente da primeira geração modernista na Paraíba.

Com a narração das trajetórias de indivíduos singulares, mas colocadas em perspectiva, pretendemos analisá-los não como heróis, mas como sujeitos sociais complexos que desempenharam papéis relevantes na cena histórica, ampliando, assim, nossos conhecimentos acerca de indivíduos que viveram no passado brasileiro e, deste modo, contribuir para uma nova visão historiográfica sobre o passado, como o protagonismo de intelectuais negros, homens que se apropriaram das “artes de dizer” pela escrita, coisas que lhes eram sistematicamente negadas pela sociedade oitocentista e pelos códigos racializados da cultura política republicana.

Ademais, pretendemos propor a incorporação dessas novas representações históricas de pessoas negras no Ensino de História, considerando a Lei 10.639/03 que modificou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a LDB/nº 9.394/1996, com a inserção dos artigos 26-A, 79-A e 79-B, que em suas Diretrizes Curriculares Nacionais propõem a inserção e “valorização da participação de africanos e de seus descendentes em episódios da história do Brasil” (2004, p. 96), possibilitando a construção de uma educação com ênfase na diversidade sociocultural e a reformulação da educação brasileira que, ao longo dos séculos, tem se fundamentado em uma história eurocêntrica. Para investigar esse período, a metodologia de perfis biográficos com viés comparatista, é um caminho que nos

parece interessante e eficaz, pois permite recuperar a experiência vivida, retirar da obscuridade e do silenciamento sujeitos singulares.

Em consonância, então, com as propostas de profunda reformulação nas bases da educação brasileira, iniciadas no início do século XXI, por meio das alterações na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, a LDB/nº 9.394/1996, que inseriu – nunca é demais enfatizar essa mudança – os artigos 26-A, 79-A e 79-B da Lei 10.639/2003, a qual se teve importantes desdobramentos legais com a decisão do Conselho Nacional de Educação que instituiu, a partir da Resolução nº 1/2004, as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana”, em 2004, e o “Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana”, em 2009,² produzimos esse texto para evidenciar e dar visibilidade a personagens esquecidos na história do Brasil, assim como é uma maneira de desvelar enredos e sociabilidades negras.

Os mencionados marcos legais não são apenas dispositivos abstratos, mas ambos são resultados de esforços de gestão pública em

² Na elaboração do presente capítulo de livro, estamos usando uma recente edição do *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana* (Brasília: MEC; SECADI, 2013), publicada na ocasião em que a Lei 10.639 completava 10 anos da sua promulgação, mas ainda sem sua plena efetivação nos mais de cinco mil municípios brasileiros. Além do Plano Nacional (2009, p. 7-73), a referida publicação dispõe nos anexos as Diretrizes Curriculares Nacionais (2004, p. 81-103), a Lei 10.639 (2003, p. 75-76) e a Resolução nº 1/CNE/CP (2004, p. 77-79).

parceria com a sociedade civil,³ especialmente com os movimentos sociopolíticos negros,⁴ para a efetivação de uma educação antirracista, inclusiva e cidadã, conforme tem sido defendido por diferentes gerações de ativistas sociais negros e educadores/as que consideram a Educação como instrumento estratégico para o enfrentamento a todos os tipos de preconceitos ocorridos no espaço escolar. Não sendo diferente com relação à discriminação racial que pode ser confrontada em momentos de tensões e constrangimentos envolvendo a origem de estudantes negros/as, por exemplo, para se colocar em debate a “Educação das Relações Étnico-raciais”.

Essa é uma discussão que precisa ser feita mais intensamente no espaço escolar antes de se adotar os conteúdos nos vários componentes curriculares, uma vez que educar para a igualdade nas relações raciais, entre os vários significados, está a importância de se criar empatia da sociedade com pessoas negras e o convencimento da necessidade de uma pedagogia que considere nossas relações sociais, que, em geral, têm sido pouco discutidas pela sociedade brasileira,

³ Para se ter uma amostra da educação antirracista de intelectuais comprometidos com mudanças na Educação brasileira e que desenvolviam projeto educacionais em várias regiões do Brasil, consultar o livro organizado por SILVA; BARBOSA (1997) e ROCHA (2013).

⁴ Nesse sentido, desde o primeiro semestre de 2015, o Centro de Estudos da Cultura Negra, no Espírito Santo/CECUN-ES idealizou e organiza a “Campanha Nacional para um diagnóstico da implementação, efetiva, do art. 26-a da LDB – Lei nº 10.639/2003 em todas as instituições de ensino do Brasil”, em parceria com o Ministério Público Federal e obteve, até agosto de 2015, a adesão de organizações negras, núcleos de estudos e pesquisas afro-brasileiros, a exemplo do NEABI-UFPB e NEABI-UEPB. (Disponível em: <<http://www.cecun.org.br/>>. Acesso em: 22 ago. 2015). Dispomos apenas de uma cópia digitada do referido documento, ainda em construção para ser apresentado ao Ministério Público Federal no segundo semestre de 2015.

no sentido de superar imaginários, violências simbólicas e práticas racistas.⁵ Fundamental, sem dúvida, também é a readequação dos currículos escolares com a inclusão de novas representações acerca de pessoas negras, com vistas a “valorizar devidamente a história e cultura de seu povo [o brasileiro], buscando reparar danos, que se repetem há cinco séculos, à sua identidade e aos seus direitos”.⁶

Não é de hoje que protagonistas negros demandam um ensino e uma educação afeitas aos direitos da população negra condizente com os valores civilizatórios africanos. Miguel Barros, uma liderança negra do Rio Grande do Sul, na década de 1930, ao denunciar as práticas racistas contra professoras negras – “jovens ethiopes, que se diplomam educadoras” –, também não deixava de defender um projeto pedagógico com sentenças políticas: “Sejamos dignos aceitando nossa herança”; “Pela unificação [afro] e educação trabalhamos” e apontava a “necessidade de organização da gente negra” (1988, p. 269-271). Também na década de 1930, a Frente Negra Brasileira reivindicava escolas de alfabetização,

⁵ Acerca de uma importante questão colocada nas Diretrizes Curriculares Nacionais, inclusive no seu título, a “Educação das Relações Étnico-raciais”, antecedente os conteúdos históricos e conhecimentos sobre a África e a cultura afro-brasileira, mas que nas experiências concretas nem sempre é considerada para efetivação de educação antirracista. Nesse sentido, as Diretrizes Curriculares Nacionais destacam ser fundamental a “formação de atitudes, posturas e valores” na educação que “questionem relações étnico-raciais baseadas em preconceitos [...] e salientam estereótipos [...] e atitudes que, veladas ou explicitamente violentas, expressam sentimentos de superioridade em relação aos negros, próprios de uma sociedade hierárquica e desigual”. (2013, p. 83, 85, grifos nossos)

⁶ Conforme mencionado nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, 2013. p. 91.

preparação escolar da juventude negra e acesso aos “cursos de madureza”. Aristides Barbosa lembra, quando jovem, a sua adesão ao movimento fretenegrista, não sem uma dose de realismo: “O intelectual era eu, que tinha curso ginásial, tinha feito com sacrifício o curso de madureza” (1998, p. 15-34).

No jornal *Quilombo* (Vida, problemas e Aspirações do Negro), editado no Rio de Janeiro, entre 1948 e 1950, vários artigos e matérias enfatizavam a necessidade de “aulas de alfabetização e iniciação cultural” com um ensino básico capaz de considerar as “matrizes culturais africanas”. No “Temário do I Congresso do Negro Brasileiro”, aprovado em maio de 1949, as duas primeiras partes constituem conteúdos de “história e vida social”, seguidos das religiosidades, “folgedos coletivos”, línguas africanas com expressões e falares presentes no português brasileiro e a “estética negra” (NASCIMENTO, 1968, p. 61-63). Na década de 1950, o sociólogo afro-brasileiro Guerreiro Ramos criticava o ensino de uma disciplina específica, mas que ainda tem atualidade para boa parte de nossas práticas pedagógicas: “Vejo no ensino da sociologia no Brasil uma carência fatal: a ausência de compromisso entre o professor e o conteúdo do que leciona, e entre esse conteúdo e as necessidades comunitárias” (1995, p. 121-129).

Nas décadas seguintes, as dezenas de organizações estaduais e locais que se fundiram no Movimento Negro Unificado (1978) construíram “formas de ação” a partir de conteúdos educativos que procuravam estudar o “passado africano”. Os testemunhos de mulheres e homens que lutaram nos movimentos sociais

negros contemporâneos – as gerações unionistas, 1971-1995 – enfatizaram estratégias e esforços coletivos para contar “a história que não foi contada” e se voltaram para “um trabalho de pesquisa sobre Palmares”. Os organizadores e participantes dos Encontros de Negros do Norte e Nordeste (1981-1988) discutiam pautas e apresentavam propostas para a educação e o ensino em torno das temáticas negras, sensibilizando políticos, gestores de escolas e professores (ALBERTI; PEREIRA, 2007, p. 187-242). Tratava-se de uma luta para enegrecer a escola e desconstruir a nossa estrutura curricular eurocêntrica de tradição longeva.

Mais recentemente, propostas avançaram nos preceitos pedagógicos da educação e do ensino na perspectiva de pensar historicamente os povos afrodescendentes na dinâmica das “diásporas afro-americanas”. Por certo que se pensam nas experiências, expectativas e legados da escravidão, porém o mais incisivo nas abordagens pedagógicas propositivas são os desafios para as sociabilidades educativas do tempo presente. Embora de forma rápida, vale a pena trazer à tona as proposições da “afrocentricidade” e da “pretagogia” como agências educativas advindas de releituras contemporâneas da negritude. A afrocentricidade procura demonstrar que “as civilizações clássicas africanas estiveram entre os principais elaboradores do conhecimento humano”, situação histórica negada pela tradição eurocêntrica da ciência moderna. Além do mais, é preciso visibilizar as bases teóricas e epistemológicas da “matriz africana de conhecimento”. Essas perspectivas [missões] somente podem ser levadas a cabo a partir

da “agência dos africanos na própria narrativa” (NASCIMENTO, 2009, p. 37-69).⁷

No novo século, no espectro da reformulação dos marcos institucionais da obrigatoriedade da História da África e da Cultura Afro-Brasileira na escola básica, das vivências quilombolas em comunidades do Ceará e dos “princípios da cosmovisão africana”, uma pesquisadora negra formulou as bases teóricas da “pretagogia”, traduzida como “pedagogia de preto para preto e branco”. Pode-se dizer que em parte a teoria da pretagogia está baseada no princípio de um valor civilizatório da África centro-meridional, cuja expressão “ubuntu” permite compreender uma noção de história, na medida em que “eu sou por meio dos outros” (SILVA, 2013, p. 61-77).⁸ No mesmo ano da pretagogia, 2013 – também uma década após a promulgação da Lei 10.639 – vem à lume o resultado de pesquisa sobre os “arautos da consciência negra” ou a “consciência

⁷ A partir da sistematização de vários estudos e autores sobre os valores civilizatórios africanos, o pensador afro-americano Molefi K. Asante publicou a obra *Afrocentricidade: a teoria social da mudança* (1980), em que desenvolveu a “teoria epistemológica com base em uma prática educacional e acadêmica que culminou na criação do primeiro programa de doutorado em estudos afro-americanos, na Universidade Temple”. Vários artigos clássicos da prática educativa da *afrocentricidade* foram publicados no Brasil em meados da década de 1980 e, mais recentemente, republicados. Vide: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009. (Coleção Sankofa. Vol. 4 – Matrizes Africanas da Cultura Brasileira)

⁸ Do ponto de vista da historicidade, os valores da cosmovisão africana seriam “a ancestralidade, a tradição oral, o corpo enquanto fonte espiritual e produtor de saberes, a valorização da natureza, a religiosidade, a noção de território e o princípio da circularidade”. Vide: SILVA, Geranilde Costa e. *Pretagogia: construindo um referencial teórico-metodológico, de base africana, para a formação de professores/as*. 2013. 242 f. Tese (Doutorado em Educação) – Fortaleza: Faculdade de Educação, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza.

negra nas escolas”, cujos tópicos do capítulo “Consciência Negra e Educação” têm um sabor de esperança numa luta que não cessa de recomeçar: “Da princesa Isabel a Zumbi dos Palmares: o impacto pedagógico do Movimento Negro” ou, simplesmente, o percurso de “Zumbi – do feito ao efeito” (PEREIRA, 2013, p. 305-340).

A História, como disciplina, pode ser um caminho relevante para desconstruir imaginários, estereótipos, estigmas associados à população negra, mostrando a complexidade da experiência histórica em diferentes temporalidades, colaborando para que pessoas negras possam forjar novas subjetividades e identidades, nas quais sejam reconhecidas as suas origens raciais. Para os não-negros – crianças, adolescentes, jovens, adultos, idosos –, o desvelamento da história da população negra como sujeito histórico abrirá caminhos tanto para se conhecer a diversidade dos indivíduos que compõem a sociedade brasileira, quanto para a formação de novas subjetividades e identidades e uma sociedade baseada no respeito à diversidade racial e cultural.

Com a proposta de renovação do ensino de história ao se ampliar as matrizes que formaram a sociedade brasileira, incluindo a população afro-brasileira, salientamos que a biografia – uma história de vida, uma vida na história – oferece interessante abordagem historiográfica para se compreender a atuação dos indivíduos em sociedade e, também, expor a experiência vivida e retirar da obscuridade e do silenciamento sujeitos singulares, a exemplo de três homens negros letrados, nascidos na Paraíba oitocentista, Manuel Pedro Cardoso Vieira, Eliseu Elias César e Perilo de Oliveira.

Nesse sentido, vale salientar que pesquisadores que se debruçam sobre a “história de longa duração” – uma expressão inconfundivelmente braudeliana – da “pós-abolição no Brasil” alertam para as lacunas historiográficas de “antologias de negros [e negras] modernos”. Embora possamos saudar um número significativo de pesquisas em torno de “biografias negras”, ainda é de se lamentar a regra historiográfica onde “experiências e biografias” negras continuam ausentes nas universidades e na educação básica, especialmente, no ensino de história (superior, médio e fundamental). Quem muito pesquisou sobre esse período se impressiona pela “nitidez da invisibilidade” na historiografia brasileira em relação às associações negras, percursos intelectuais e experiências negras. Tentamos seguir o campo de estudos sugerido por Petrônio Domingues (2013): “é interessante refletir de que modo trajetórias, percursos e narrativas de diversos intelectuais (algumas vezes incluindo instituições e organizações) estavam articuladas em complexos cenários políticos, sociais, econômicos e culturais do Brasil”. Portanto, o desafio de ultrapassar “supostos vazios, descontinuidades e invisibilidades, torna-se necessário avaliar tensões, contextos e expectativas em questão” (p. 255-267).⁹

Como sabemos, no campo da história, biografar a experiência de indivíduos, com o uso adensado de fontes, permite aprofundar o olhar historiográfico àqueles “ocultados pela história geral” e etnocêntrica, recuperando histórias de “sujeitos negros”

⁹ Os historiadores Petrônio Domingues e Flávio dos Santos Gomes têm publicado importantes reflexões sobre os “legados negros do pós-emancipação no Brasil” (GOMES; DOMINGUES, 2013). Organizados pelos mesmos autores e com contribuições de “biografias únicas” de intelectuais negros (GOMES; DOMINGUES, 2011).

que viveram no Brasil e atravessaram um século no outro (1871-1930). O recorte temporal aqui apontado pouco tem a ver com as “datas iceberguianas” – a expressão, como se sabe, é de Alfredo Bosi – da sofisticada, para os senhores escravizadores, Lei Rio Branco/Ventre Livre (1871) ou da nossa paradigmática Revolução Burguesa (1930). Antes tem a ver com nossos “homens negros de letras”, pois, em 1871, Manuel Pedro Cardoso Vieira, nascido em 1848, encontrava-se suspenso da Faculdade de Direito de Recife, por ter “tratado uma banca examinadora com desprezo”. Estava então com 23 anos e não deve ter ficado passivo diante da promulgação da Lei que tornou “livre” o ventre cativo.

No caso do ano redondo de 1930, o estudo se fecha em função da morte do ator e poeta Perilo de Oliveira. Ele que falecera aos 32 anos, em 26 de agosto, viveu por exatamente um mês o crime épico que ceifou a vida do então presidente da Paraíba, João Pessoa, no dia 26 de julho de 1930. No mês de novembro, foi publicado postumamente o seu terceiro livro de poesia, *A Voz da Terra*. Com efeito, essas histórias e experiências intelectuais negras não seriam escritas e, menos ainda, “didatizadas”, nem com a Abolição nem com a República.

Os mais influentes manuais didáticos de história da segunda metade do século XIX, *Lições de História do Brasil* (1861-1863) e *História do Brasil – Curso Superior* (1900), foram analisados com afinco pelo historiador mineiro Ciro Flávio de Castro Bandeira de Melo, que não hesitou em afirmar na sua tese: Joaquim Manuel de Macedo e João Ribeiro, além de terem sido grandes professores, também deixaram um duradouro legado como *Senhores da História e do Esquecimento* (MELO, 2008). Joaquim Manuel de Macedo

(1820-1882), o Dr. Macedinho, não tratou da escravidão e se colocou contra a emancipação imediata dos escravizados, pois “seria louco arrojo que poria em convulsão o país”.

Ciro Bandeira de Melo assim explica: “Falar em abolição era falar em escravidão, e, apesar da importância do fato, parece que era melhor não tratar dele naquele momento”. João Ribeiro escreveu que “a escravidão no Brasil foi para os negros a reabilitação deles próprios” e, para ele, a Abolição seria história contemporânea demais – lembremos o ano de 1900 – “não podendo ser devidamente escrita”. Os dois assuntos, escravidão e abolição, que em termos cronológicos podem ser balizados numa longa duração (1542-1888), foram de tal sorte tão “esquecidos” que o próprio autor da tese não precisou de dez páginas para abordá-los (p. 201-209).

Essa história não seria simplesmente didática, pelo contrário, ela se metamorfoseou em “uma meta-história monárquica do Brasil”, no caso do primeiro autor, e “referencial e intérprete para a história republicana” que, na abordagem de *Ciro Bandeira de Melo*, produziu “uma nova síntese histórica”, a versão republicana, que “aparece sobranceira em nossos livros didáticos (exceto os confessionais) mais importantes até o início dos anos 1960” (p. 211-217). Vida longa para uma historiografia que começa com *Von Martius*, “como se deve escrever a história do Brasil”, institucionaliza-se pela pena de *Varnhagen* e ganha capa “científica” pelo manancial arquivístico de *Capistrano de Abreu*. Sim, três “historiadores” para quem a presença da população negra no Brasil viria a ser um lamentável fato concreto, tolerado pela mestiçagem e, talvez, suportado pelo branqueamento.¹⁰

¹⁰ *Ciro Bandeira de Melo* classifica de uma “história encomiástica” levada a

Na Província/Estado da Parahyba, essa historiografia também repercutiu na escrita dos intelectuais da terra. Irineo Joffily (1843-1902), por exemplo, publicou o seu “manual” *Notas sobre a Parahyba* (1892), com prefácio de Capistrano de Abreu, tecendo inúmeras negações sobre a presença física da população negra, especialmente, no “Capítulo XIV – Elementos Étnicos. Usos e Costumes”. Ele hierarquiza a “escala dos elementos constitutivos do povo parahybano; 1º europeu; 2º americano; 3º africano”. Destaca também que a Paraíba era uma das províncias com menor número de escravos em relação à população livre. De fato, nas últimas décadas da escravidão, em 1872, a Paraíba detinha 5,7% de escravizados, mas a população negra e mestiça (livre e cativa) alcançava um percentual bem superior: 58,9% (ROCHA, 2009, p. 107-113).

Para reforçar esse raciocínio, ele diz que “a densidade do elemento africano principiava de Pernambuco para o sul”. No restante do capítulo, Joffily se refere aos “usos e costumes” do povo paraibano, dividindo a população em dois grupos: criadores e agricultores, a primeira região dando origem aos sertanejos e a segunda aos matutos e brejeiros. Ele exalta especialmente o sertanejo, sua coragem e agilidade, que vivia uma vida mais dura

cabo pelos historiadores imperiais, especialmente Varnhagen, onde “negros e índios não têm participação nos movimentos políticos da formação do Estado” (MELO, 2008, p. 55-64). Manuel Luiz Salgado Guimarães fala de uma “história filosófica” de forte marca “corográfica” com cores e topografias locais (GUIMARÃES, 2009, p. 15-36), mas sem população negra. Giralda Seyferth considera equivocado pensar que “o branqueamento é produto republicano”, pois ele aparece como projeto “nas considerações sobre a miscigenação e a imigração desde a década de 1860” (SEYFERTH, 2005, p. 27-46). Na mesma coletânea sobre a República e a questão negra no Brasil, Álvaro Pereira do Nascimento, que discute o ensino de história e o livro didático, aponta a “falta de um maior número de pesquisas e publicações sobre os negros brasileiros no período pós-abolição” (NASCIMENTO, 2005, p. 13-26).

e desenvolveu maiores habilidades. Neste quesito, o intelectual coloca que “para semelhante modo de vida só era adaptada a raça americana; a africana era inteiramente incapaz, e por isso a maior parte do pessoal de uma fazenda era de raça indígena; havendo somente para o serviço doméstico, nas principais, entre os escravos da fábrica alguns africanos” (1976, p. 233-249).

Irineo Joffily se fez presente na sociabilidade de província, pois foi promotor público, juiz municipal, deputado provincial, defensor de ideias republicanas e, também, homem de letras, e parece estranho que não tivesse qualquer informação sobre Cardoso Vieira. O mais provável é que Joffily tenha se candidatado a “senhor do esquecimento”.

Decerto que se trata um pouco disso, também, quando se pensa numa “escrita negra” da história e nos registros políticos e culturais de setores da população negra que se notabilizaram como letrados. Trata-se de uma rica hipótese historiográfica que pode ser testada a partir das trajetórias comparadas de três homens de letras da Província/Estado da Paraíba, nos desdobramentos temporais da segunda metade do Oitocentos às primeiras décadas do século XX: Manuel Pedro Cardoso Vieira (1848-1880), Eliseu Elias César (1871-1921) e Perilo de Oliveira (1898-1930), “homens negros de letras”.¹¹ Assim, eles situam-se como homens negros que, de uma

¹¹ Na documentação pesquisada, Manuel Pedro Cardoso Vieira aparece mais como Cardoso Vieira, redução que também seguimos no nosso texto. Eliseu Elias César, por sua vez, teve o nome escrito de diferentes maneiras. Em seu assento de batismo, recebeu o nome de Elizêo. Em estudos nos quais constam seus dados biográficos, encontram-se as seguintes formas: Elyseu Elias César, Elizeu César, Eliseu César e, mais atualizado, Eliseu César, grafia que adotamos. No caso de Perilo de Oliveira, ficamos com essa, mais consoante ao nosso tempo. Mas nas grafias de época aparecem Peryllo Doliveira, Peryllo D'Oliveira e, ainda, Perilo d'Oliveira. O nome completo, Severino Peryllo Doliveira

forma ou de outra, conseguiram romper os limites de “classe e raça” ao se afirmarem como protagonistas de seus próprios discursos em meio a uma sociedade fortemente racializada.

Perceber suas trajetórias na perspectiva comparada significa avançar pelas “diversas séries consideradas de maneira a constituir com elas conjuntos sempre dotados, graças a sinais tirados dos próprios fatos, de uma verdadeira unidade interna” (BLOCH, 1995, p. 115). Aqui o olhar historiográfico não se diminuiu pela pequena escala de uma “história da Paraíba” e na dimensão do “comparar o comparável” na necessária história das experiências afro-paraibanas. Muito ainda se tem como desafio para avançar nas pesquisas sobre a “gente negra na Paraíba oitocentista” (ROCHA, 2009). Entretanto, não se desconhece o vigor das grandes escalas, tais como a “experiência da escravidão nas Américas” e em “sociedades [em] pós-emancipação”.¹²

Homens negros de letras são muitos nesse período, relativamente bem estudados pelas pesquisas do campo da literatura e estudos culturais, mas são pouco visibilizados pelos estudos historiográficos.¹³ Com efeito, esses últimos são bastante rarefeitos é grafado apenas no contexto do nascimento.

¹² A história e a historiografia da experiência afro-americana na perspectiva comparada estão admiravelmente discutidas em Herbert S. Klein, no artigo publicado pela Afro-Ásia (KLEIN, 2012, p. 95-121). Reflexões instigantes sobre “raça, trabalho e cidadania” em sociedades pós-emancipação (Caribe britânico, pós 1833; Luisiana, pós 1864; Cuba, pós 1886; África ocidental britânica, 1897-1907; e, na África francesa, região colonial em que o “trabalho forçado” foi tornado ilegal apenas no ano de 1946, às vésperas da Declaração Universal dos Direitos Humanos) podem ser conferidas no livro, feito à “seis mãos”, *Além da Escravidão* (COOPER; KOLT; SCOTT, 2005).

¹³ Duas obras de referência, organizadas e publicadas nos últimos vinte anos, por pesquisadores da literatura, permitem a leitura dos perfis biográficos dos nossos autores, a saber, a de Idelette Muzart Fonseca dos Santos que publicou o *Dicionário Literário da Paraíba* (1994). Quinze anos depois, no importante projeto “Jornais e Folhetins Literários da Paraíba do Século XIX”, a pesquisa-

quando se trata da história da Paraíba para a temporalidade acima demarcada e, menos ainda, a partir de trajetórias comparadas. Parece ser mesmo necessário comparar as próprias narrativas abolicionistas (AZEVEDO, 2003; FLORES, 2008).

Acerca dos três homens de letras, começamos com Cardoso Vieira,¹⁴ que na década de 1870, se notabilizou como professor, advogado e político provincial arrojado na defesa de ideias liberais. A Lei do Ventre Livre foi votada no mesmo ano que nasceu Eliseu César e, nessa mesma década, vamos encontrá-lo, ainda menino, no trabalho tipográfico, o que deve ter-lhe inspirado certo gosto pela cultura letrada, como morador na capital paraibana.

Ainda na década de 1870, as grandes secas de 1877, 1878 e 1879 atingiriam a população paraibana do curimataú oriental, onde os pais de Perilo de Oliveira ainda eram jovens e, talvez, nem se conhecessem. A vida não deu chance a Cardoso Vieira de experienciar o fim da escravidão legal, pois veio a falecer no ano de 1880. Eliseu César viveu a Abolição em sua mocidade e parece ter sido marcante para um filho de mulher negra esse evento. Perilo de

dora Socorro de Fátima Pacífico Barbosa, junto com sua equipe de trabalho, conseguiu organizar uma obra que também passou a ser referência para outros pesquisadores: *Pequeno Dicionário dos Escritores/Jornalistas da Paraíba do Século XIX*: de Antonio da Fonseca a Assis Chateaubriand (2009). Os perfis biográficos dos nossos três autores assim constam em Barbosa (2009): Cardoso Vieira (p. 144-145), Eliseu César (p. 47-48) e Perilo de Oliveira (p. 57-58).

¹⁴ A sistematização da trajetória de vida de Manoel Pedro Cardoso Vieira (1848-1880) foi discutida na Mesa Redonda Escravidão, Resistência e Movimento Negro, no IV Encontro Nacional de História e I Seminário Nacional LAHAFRO/NEAB/UFAL, em outubro de 2012; e no Simpósio Temático: Da escravidão e da liberdade: processos, biografias e experiências da abolição e do pós-emancipação em perspectiva transnacional, no XXVII Simpósio Nacional de História. Natal-RN, ANPUH/UFRN, 22 a 26 de julho, 2013. Consultar Rocha (2012; 2013).

Oliveira nasceu exatamente uma década depois da Abolição, em 1898, um fim de século difícil para sua mãe, uma mulher solteira, em função de um novo ciclo de secas no semiárido paraibano.

Cardoso Vieira foi o único dos três “bem nascido”, pois vinha de uma família de proprietários nas proximidades da capital da Província. Eliseu César teve seus estudos bancados pela família paterna de origem branca. Perilo de Oliveira, além de ser filho de família pobre, ficou órfão de pai aos três anos de idade, no primeiro ano do novo século, 1901. Os três foram “anotados” e notados por seus vínculos sociais como não epidermicamente brancos, o que significa que foram mencionados como pardos ou mulatos ou mestiços ou homens de cor ou negros. O fato de não serem brancos permite que sejam pensados em perspectiva, pois viveram experiências semelhantes na condição de “homens negros de letras” e conseguiram o protagonismo por meio da cultura letrada, vista como um “exclusivo branco” nessa temporalidade de passagem da população negra escravizada, para as rasuras de uma cidadania invisível.

Nesse sentido, ao analisar a vida de Cardoso Vieira (1848-1880), temos elementos para compreender a inserção social de pessoas negras livres na sociedade oitocentista, indo além da ideia naturalizada que se tem delas, vinculadas à escravidão, sendo escravizadas ou libertas. Ademais, possibilita conhecermos fragmentos históricos da sociedade oitocentista e a sua cultura histórica, ou seja, a narrativa do passado produzida por homens de letras, referente às imagens construídas sobre o multifacetado Cardoso Vieira, presente até os dias de hoje na Paraíba. Realizamos

o “enquadramento da memória” do nosso primeiro personagem, com vistas a historicizar as imagens construídas sobre ele, a partir de análises de escritos de intelectuais do Instituto Histórico e Geográfico Paraibano/IHGP e da Academia Paraibana de Letras/APL, que, em geral, investiram na consagração de sua memória, evidenciando suas atuações como intelectual e como parlamentar, cuja memória deveria ser lembrada, celebrada e cultuada pela sociedade. Afinal, na visão de Eduardo Martins, que iniciou a biografia dele com considerações de Manoel Tavares Cavalcanti (1880-1950), destacou-se que, apesar dele ter vivido pouco e falecido “no princípio de uma carreira que tanto prometia a Paraíba”, seu “nome [é] inapagável e as coroas das primeiras vitórias gloriosas” (apud MARTINS, 1979, p. 15).

Cardoso Vieira, de forma semelhante aos letrados imperiais, foi um homem de diversas funções intelectuais, cuja formação secundária ocorreu num Lyceu (no caso, o da Paraíba), cursou Direito (na Faculdade de Recife), foi professor de Retórica no Lyceu Paraibano e escreveu em diferentes periódicos, antes de ter apoio da classe senhorial para atuar na Corte como Deputado Geral (1878), representando o Partido Liberal (MARTINS, 1979).

Esse Partido retornou ao poder central, depois de um ostracismo político de dez anos. A região de origem de Cardoso Vieira, o Norte (atualmente designada como Nordeste), vivia um momento difícil, uma vez que a agroindústria açucareira estava em crise. A lavoura algodoeira amenizava esse quadro econômico, contudo, no Centro-Sul (contemporaneamente denominado de Sudeste), o café figurava como principal produto de exportação

do país, porquanto recebia expressivo apoio governamental para modernizar sua infraestrutura. O Norte, por sua vez, ainda teve que enfrentar a “grande seca” – nos anos de 1877, 1878 e 1879 – que solapou não apenas suas lavouras, mas também a mão de obra, a dita “propriedade” humana – o cativo –, cujo número diminuía, a cada ano, em razão da morte ou da transferência para o Sudeste, com a intensificação do tráfico interprovincial, desde os anos de 1850.

Cardoso Vieira era um homem livre. Seus pais eram proprietários de terras, no litoral da Paraíba, e também de pessoas que viviam em cativeiro – ao longo da pesquisa, identificamos cerca de uma dezena de mulheres, crianças e homens escravizados em poder dos Cardoso Vieira. Na sua formação política, sem dúvida, a atuação como jornalista foi fundamental. Ele escreveu em alguns periódicos políticos nas décadas de 1860 e 1870, o que pode ter contribuído para ser eleito, aos 30 anos, como Deputado Geral pela Paraíba na 17^a Legislatura, do período de 1878 a 1881, e fez parte do grupo de parlamentares que inseriram o debate da Abolição no Parlamento, defendendo o fim imediato da escravidão.

No início de 1880, algo de inesperado ocorreu: o seu falecimento, quando vivia na Corte, no exercício do cargo de deputado geral. Morreu vítima da denominada “febre perniciosa”. Pela sua trajetória política, esse desaparecimento físico pode ter sido considerado por setores da elite como uma promessa que não se cumpriu. Afinal, nas disputas para escolha de candidatos do Partido Liberal da Paraíba, para a legislatura de 1878-1881, seu nome foi escolhido em detrimento de outros, como o do líder do seu partido, João Leite Ferreira; e era considerado a “maior

expressão dos quadros partidários da província” da Paraíba, a partir dos anos finais da década de 1860. Segundo Mariz (1980, p. 166-169), o “chefe” liberal João L. Ferreira, era “fascinado pelo talento de Manoel Pedro Cardoso Vieira”. De fato, ele compôs a chapa de candidatos junto com mais quatro liberais – Manoel Vicente Magalhães, Aragão e Melo, João Florentino e Manoel Carlos.

Como mencionado, a memória de vida de Cardoso Vieira não ficou silenciada. Pelo contrário, ela sempre foi utilizada pelos intelectuais brasileiros, em geral, associados a instituições culturais, como o já citado IHGP, fundado em 1905, e a APL, criada em 1941, que atuaram (atuam) na construção da identidade paraibana; e Cardoso Vieira, como veremos, tem sido destacado como um homem que muito orgulhou a Paraíba, um dos “vultos” da sua história. De fato, a sua trajetória não ficou no “olvido”, em razão da celebração de sua memória pelos letrados da Paraíba, tanto do final do século XIX, quanto ao longo de todo o século XX. Frequentemente, os acontecimentos vividos por ele foram lembrados, com vistas a solidificar e fixar uma imagem positiva de si e da própria Paraíba, resultando, em 1941, como patrono da Cadeira 10 da APL.

Para visibilizar as informações memorialísticas sobre Cardoso Vieira, nesse texto, destacamos apenas dois escritos: um de 1948, da autoria de Álvaro de Carvalho (1885-1952), e outro de 1979, de Eduardo Martins (1918-1991). Os anos demarcam “datas memoráveis”, os centenários do nascimento (1848) e proximidade do seu falecimento (1880).

Álvaro de Carvalho (1885-1952) publicou *Notas sobre Cardoso Vieira*, na Revista da APL (nº 4), que reconstitui importantes momentos de sua vida e mostra-o como um homem multifacetado, com intensa atuação política, que antes de sua chegada ao Parlamento, se caracterizava pelas polêmicas travadas nos periódicos, uma das principais “arenas políticas” do período oitocentista, nos quais se discutiam os assuntos de interesse de grupos políticos e, em geral, da sociedade brasileira.

Na década de 1970, de novo, Cardoso Vieira era apresentado como um expressivo intelectual paraibano. Martins, no seu “perfil biográfico”, aborda detalhamento de sua vida política e intelectual, com indicação de fontes sobre os vários episódios que envolveram o jornalista paraibano. Talvez Martins, um homem vinculado à APL (sua entrada ocorreu em 1971) e ao IHGP (associado a partir de 1975), estando ciente da falta de informações de alguns dos patronos da APL, tenha se empenhado em coletar e sistematizar fontes sobre alguns intelectuais do século XIX, que resultaram nas biografias de Eliseu Elias César (1975) e de Cardoso Vieira (1979). Outra hipótese é a de que Martins poderia estar dando continuidade à tarefa iniciada por Castro na década de 1950, com a publicação do livro *Vultos da Paraíba*, em que esse autor relatou as dificuldades de recuperar a memória dos patronos da APL, uma vez que nem todos “deixaram em documentação escrita a marca do seu valor”¹⁵ ou para complementar o artigo de Carvalho publicado em 1948.

Nesse breve enquadramento da memória de Cardoso Vieira, ressaltamos que ele, de forma semelhante a outros intelectuais e

¹⁵ CASTRO, 1955, p. 04.

políticos do Oitocentos, se inseriu publicamente em várias frentes políticas. Assim, ele foi fundador de um jornal (*Bossuet* da Jacoca), escreveu e dirigiu vários periódicos (*O Despertador*, *União Liberal*, *O Publicador*), se tornou professor de escola secundária (*Lyceu Paraibano*) e exerceu a advocacia (atuou no julgamento de um importante homem da sociedade paraibana, Carlos Holmes), conforme Martins (1979, p. 38-39). Não deixou também de enfrentar polêmicas políticas ao escrever nos periódicos imperiais. Como ele, outros políticos e letrados do período Imperial, a exemplo de André Rebouças, Joaquim Nabuco, Rui Barbosa, Tavares Bastos, José do Patrocínio e Luiz Gama, utilizavam os jornais para expressar suas concepções e suas ações políticas. Deste modo, ao analisar a atuação de Cardoso Vieira, ele não seria diferente de um homem típico da elite do século XIX, cujas funções e inserções sociais eram variadas. No entanto, como já fora dito, Cardoso Vieira carregava uma dessemelhança em relação a muitos dos seus companheiros de partido político, o Liberal. O que o diferenciava era o fato de ser um homem negro livre, letrado, possuidor de propriedades e que se envolveu em alguns dos debates mais importantes do final do século XIX, como o Movimento Abolicionista.

Agora, apresentaremos, caros/as leitores/as, outro homem negro de letras, que tinha nove anos quando Cardoso Vieira veio a falecer.

“Qual! Cada vez eu me convenço mais que preto não foi feito p’ra ‘subir!’” (CAMPOS, 1951, p. 81). A frase que introduz o presente texto é um fragmento de um dos capítulos do livro *Carvalhos e Roseiras* (1923), de um “imortal” da Academia Brasileira de Letras, Humberto de Campos, no qual destacou as vivências de algumas “figuras políticas e literárias” que viveram nas

primeiras décadas do século XX. O trecho citado foi elaborado no momento em que o autor procurava concluir sua interpretação sobre a população negra, em geral, do início do século XX, no capítulo que expunha a trajetória de vida de um negro em particular, o paraibano Eliseu César¹⁶ (1871), falecido na cidade do Rio de Janeiro (1923), após uma rica experiência de vida, pois, este mesmo vivendo numa temporalidade marcadamente racializada, conseguiu ocupar importantes espaços sociais e políticos em diferentes regiões do Brasil. No entanto, uma segunda frase, “Victoria do talento, triumpho da inteligência”,¹⁷ foi escrita pouco mais de uma década após o falecimento de Eliseu César e reflete uma das hipóteses que consideramos plausíveis – “talento” e “inteligência” – para compreender a sua capacidade de ter obtido êxito na conquista de mobilidade social, garantindo uma intensa e ativa vida profissional. Angariou, ainda em vida e após a sua morte, o reconhecimento como um intelectual e, finalmente, duas décadas após seu desaparecimento físico, foi alçado à condição de “imortal” na *Academia Paraibana de Letras*, sendo o patrono da Cadeira 14.

Acerca da afirmação de Campos (1923) de que “preto não foi feito p’ra ‘subir’”, importa salientar que tal afirmação, sem dúvida, extrapola o posicionamento de um letrado brasileiro do início do século XX (Eliseu César), visto que esta era uma visão circulante tanto na sociedade oitocentista escravista, quanto no período pós-abolicionista. Nesse contexto, pessoas negras traziam inscritas

¹⁶ Uma primeira versão dessas reflexões sobre Eliseu César foi apresentada na mesa-redonda: História Social do Trabalho nos Oitocentos, no IV Encontro de História do Império Brasileiro, realizado na cidade do Recife, na UFRPE, entre os dias 25 a 28 de novembro de 2014, por Rocha (2014). Um perfil biográfico de Eliseu César foi traçado em obra de “*historiografia paradidática*” (FLORES, 2011, p. 71-73).

¹⁷ LEITE, 1935, p. 67.

em seus corpos a ancestralidade africana (“preta”), acompanhada de um estigma marcante (e até permanente, para alguns) da sua vinculação com o trabalho escravo, sendo incapaz de ascender e manter nova condição social.¹⁸

Todavia, o personagem histórico singular, Eliseu Elias César, contrapõe-se a esta ideia, tendo nascido no ocaso da escravidão e vivido durante boa parte da Primeira República (1889-1930), período que nos possibilita um vislumbre para compreender a sociedade brasileira na virada do século XIX para o XX. Sociedade esta hierarquizada, mas também cingida de variadas contradições e complexidades. Eliseu em vida foi reconhecido pelo seu “merecimento intelectual” e, após cinco décadas de sua morte, lembrado como “um dos mais eminentes brasileiros [que viveu] nas duas primeiras décadas deste século [ou seja, o XX], segundo Martins (1975, p. 26-32). De acordo com um dos seus biógrafos, graças ao seu intelecto, pode firmar-se como poeta, orador, professor de ensino superior, jornalista, advogado, político e administrador público. Por onde tenha passado e vivido, sempre foi reconhecido como homem de grande capacidade intelectual,

¹⁸ As conclusões de Bosi (2010) sobre os letrados negros corroboram com nossas reflexões acerca da experiência de vida de Eliseu César na recém-criada República. Bosi afirma “o caminho de ascensão social aberto pela cultura letrada à criança de origem modesta, negra ou mestiça, é um dado de realidade atestado no Brasil imperial [...] são exemplos de uma combinação que deu certo, de talento pessoal e apadrinhamento sustentado no momento oportuno. Mas o que Lima Barreto nos revela, pela boca de Isaías Caminha, é o drama da subida precocemente interrompida. Ingressando na vida adulta, o jovem promissor se vê desamparado dos primeiros apoios e cai na esfera competitiva de um meio onde vicejam a hostilidade ou o desprezo pelo pobre e, em particular, pelo negro e pelo mestiço”. (grifos nossos).

graças à sua atuação como jornalista, orador, advogado e político (MARTINS, 1975, p. 26-32).

O ano de nascimento de César, 1871, foi uma data marcante, pois com a Lei Rio Branco se avançava mais um passo para o fim da escravidão. A recepção de tal Lei pelas mulheres escravizadas na Paraíba foi lembrada por Seráfico Nóbrega, o primeiro ocupante da cadeira de Eliseu César, na Academia Paraibana de Letras, depois de sua morte. Nóbrega (1955, p. 281) salientou que “as negras cantavam e dançavam numa alegria estranha, pelas ruas, sobretudo, defronte ao velho templo, evocador do nome daquela santa [Nossa Senhora do Rosário]”. Conclui dizendo que a promulgação da referida Lei foi recebida com plena “satisfação nas senzalas” e “tristeza nas casas grandes”.

Interessante observar os frequentes deslocamentos geográficos de César, ao longo de sua vida, por diferentes regiões do Brasil. Como dito, nasceu na capital Parahyba (desde 1930, denominada de João Pessoa), mas, aos 24 anos, mudou-se para Recife (PE) para estudar Direito. Ao concluir o ensino superior, em 1898, foi para Vitória (ES), e depois para Belém (PA), local onde vivenciou a sua mais importante experiência profissional, como jornalista e político, período da consolidação do regime republicano. Já na fase do envelhecimento, um desiludido César passou rapidamente por Santos (SP) e, por fim, se estabeleceu na capital do Brasil, Rio de Janeiro, onde faleceu em 1923. A eternização de sua experiência de vida foi monumentalizada com a sua formalização como literato no importante espaço da elite intelectual da Paraíba, na APL, cujo estatuto, publicado no

primeiro número da sua revista, definiu que as suas trinta cadeiras seriam ocupadas por paraibanos que tinham se destacado nas letras e por suas ações intelectuais. Eles seriam homens de “*Decuset Opus – Estética e Trabalho*” (GUIMARÃES, 2001, p. 24 e 29).

Eliseu César conseguiu superar uma origem pobre e com o apoio de parentes paternos mais abastados, assim como a partir de relações de compadrio, teve êxito para se escolarizar. Acerca da sua origem racial, família e parentesco social, a análise de seu assento de batismo nos possibilita ampliar e contrapor ideias sobre o estatuto jurídico dele, pois um de seus biógrafos, Nóbrega (1953), mencionou que a mãe dele, “Maria Joaquina de Freitas, [era] escrava segundo a tradição oral”. Conforme consta no documento paroquial, apesar de César ter nascido dois meses antes da aprovação da Lei Rio Branco (28/09/1871), ele e sua mãe eram livres. Se a situação fosse diferente constaria no assento a condição de escrava de sua genitora, seguido do nome do proprietário dela, uma vez que tal documento, na sociedade escravista, era fundamental para se comprovar uma determinada condição social, podendo ser usado também pelo proprietário de um escravizado ou uma escravizada. Ele foi registrado na ata batismal como “Elizeô”, uma criança parda e livre, filho natural de uma mulher negra. Teve como padrinhos pessoas com alguma posse, o “capitão” Caetano Daniel de Carvalho e sua esposa Dona Silvana Augusta Pessoa de Carvalho.¹⁹ Acerca de seu pai, Nóbrega nos informa que o mesmo chamava-se “Dulcídio Augusto César”

¹⁹ O assento de batismo de Eliseu E. César encontra-se no Livro de Batismo 7 (1871-1875), da freguesia de Nossa Senhora das Neves (Cidade da Parahyba), folha 47-frente, no Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese da Paraíba.

e, dentre os outros integrantes da sua “ascendência paterna”, está a sua avó, “Vicência Ferreira de Albuquerque Cesar”, que o adotou, retirando-o da “senzala” (1955, p. 280).

Mas, voltemos às atividades intelectuais desenvolvidas por César, que nos parece um homem irrequieto e de variados ofícios. No começo da vida escolar, na visão do professor João Lícínio Veloso, ele estava “entre os piores alunos”. Talvez a atividade de “typógrafo”, desenvolvida na década de 1880, tenha colaborado por adquirir ou ampliar conhecimentos de leitura e escrita, pois na década seguinte, em 1894, antes de iniciar o curso superior de Direito, publicou o livro de poemas *Algas*. Sua poesia era “romântica” e produzida em homenagem à figura da avó e “mãe adotiva” Vicência, como os intitulados “Igreja”, “Coração” e “Canções sem metro”. Este último foi elaborado quando sua avó faleceu, possivelmente, uma última homenagem (NÓBREGA, 1955, p. 280-298).

De um início de carreira como homem de poemas, entre 1900 e 1923, após concluir o curso de Direito, enveredou pela área Jurídica e vida política no início da organização do republicanismo no Pará, onde exerceu papéis importantes para consolidar o novo regime em terras do extremo norte, desempenhando a função de administrador público (secretário da Intendência Municipal de Belém) e de deputado estadual (1909). Manteve a função de jornalista nos diferentes estados em que viveu – Pará e Rio de Janeiro – e também a fama de orador. Seus biógrafos dizem que na “tribuna do júri”, ele era “simplesmente assombroso, fantástico, arrancava lágrimas, emocionava, comovia, enternecendo, empolgando”. Conseguia também dominar e vencer “qualquer

corrente de hostilidade e antipatia ao seu cliente” e facilmente se restabelecer (MARTINS, 1975, p. 27). Enfim, como um homem da elite intelectual tinha várias facetas.

Caminhemos, então, um pouco mais para chegarmos ao protagonismo de Perilo D’Oliveira.²⁰ No Agreste paraibano, mais precisamente na microrregião do Curimataú Oriental, situava-se o sítio Cacimba de Dentro, que fazia parte da zona rural como distrito da pequena cidade de Araruna. Sabe-se que nos sítios do semiárido nordestino o trabalho em torno da cultura do algodão e da criação de gado permitiam às famílias suportarem as recorrentes secas da região. Famílias negras ainda eram submetidas às fainas da escravidão, em desagregação, depois da grande seca de 1877. Acreditamos que foi nesse contexto em que Josefa Maria de Oliveira e Almeno Peryllo de Oliveira se casaram, quando já eram coisas da história a Abolição e a proclamação da República. Ao casal juntou-se o único filho nascido, Severino, no dia 04 de dezembro de 1898.

No ano de 1901, Almeno faleceu no lugar onde nascera. Sem pai, sem escola e sem recurso o menino Severino precisou ajudar a mãe muito cedo na vida e trabalhou como ajudante no balcão de uma mercearia. Nessas circunstâncias foi se tornando

²⁰ A primeira referência que tivemos de Perilo D’Oliveira foi pelo original livro de Roger Bastide, *A Poesia Afro-Brasileira* (1943): “Nós ouvimos melhor a voz da África em Perilo, porque esse mulato, infelizmente roubado à poesia aos 23 anos, quando sua glória começava já a ultrapassar as fronteiras do Brasil para brilhar noutros países da América do Sul, não somente era mulato carregado, mas ia buscar suas fontes de inspiração no seu próprio passado, na infância, na sua herança” (BASTIDE, 1943, p. 141). Bastide enganou-se em relação ao tempo vivido por Perilo de Oliveira que, na verdade, morreu aos 32 anos. Apenas depois dessa leitura é que fomos às “fontes locais” desse poeta singular.

autodidata ao aprender a ler e escrever. Um de seus primeiros cronistas biográficos, o escritor João Lelis, apresenta-o como “filho do ruralismo contemporâneo”, que “sofreu restrições provincianas”, pois muitos de seus contemporâneos brancos “estribaram-se em preconceitos arcaicos e frágeis”. João Lelis teve o mérito de perceber esse tempo pós-abolição ainda racializado, mas se deixa levar pelo presentismo, pois logo se corrige ao dizer que os mesmos preconceitos não passavam de “restolhos de condutas sociais de há muito fenecidos”. Parece um tanto óbvio que o autor incorpora acriticamente a ideologia da mestiçagem em voga, pois escreve que o biografado, “representava o brasileiro fisicamente misto que, aqui no Nordeste rural, contribui para impor uma designação pictórica à nossa maioria populacional” (1947, p. 27-28).

Com efeito, não se quer aqui repetir esses importantes cronistas do tempo e das expressividades negras sempre tornadas “mestiças”. Então, parece-nos possível extrair dos aportes autobiográficos de Perilo de Oliveira, dos artigos de jornais e dos testemunhos jornalísticos de outros escritores paraibanos de sua geração, pelo menos três momentos biográficos de adesão à arte da palavra: o teatro (ator e comediante), a imprensa (escritor e jornalista) e a literatura (poeta). Para um homem negro, nascido e criado numa “sociedade pós-emancipação”, não podemos descartar que sejam experiências fraturadas e, por isso mesmo, ricas em historicidade, haja vista tratar-se de “um homem negro de letras”, sendo patrono da Cadeira 25 da APL.

Primeiro interessou-se pela arte do teatro, quando aos quinze anos, em 1913, seguiu a companhia de teatro da atriz italiana Irene

Conceptini que passava por *turnée* artística pelo interior da Paraíba. Nessa sociabilidade dramaturgica, atuou em outras companhias, conheceu as grandes cidades, do que então se assanhava como “nordeste”, na primeira década do século XX: Recife, Salvador, Maceió, Fortaleza. Também andou pelo Norte de Minas Gerais e sul da Bahia. Enviou cartas para dizer que chegava ao Rio em fins de 1917; não mais Severino e, sim, Peryllo D’Oliveira, muito provavelmente em homenagem ao pai. Teve saudade de alguém que, ao que se indica, estava residindo na Cidade da Parahyba: “As saudade de minha velha mãe, me fizeram voltar ao Norte”.

Entretanto, sua primeira paixão, o teatro, lhe retardaria o beijo maternal. Bancou o “ativista cultural”, cuja expressão não nos parece anacrônica nesses “sertões veredas”. Assim informa no seu registro autobiográfico:

Aqui a minha grande, inqualificável loucura: fazer uma *tournee* artística desde o norte de Minas até o estado do Rio Grande do Norte, pelo interior, a cavalo! Julgava fazer muito dinheiro, visto ser a arte do teatro pouco explorada em nossos sertões. Qual! Perdi nome, perdi tempo, tudo, tudo. (MARTINS, 1983, p. 25)

Conclui a missiva, que considerou longa, escrita no ano de 1923, como um autodeclarado ator experiente: “Esta prolixidade é a saudade das alegrias e dos dissabores da vida do teatro”. Tinha 25 anos. Dessa primeira fase, de uma trajetória de peripécias, um dos biógrafos locais, ao qual estamos seguindo no “estudo biobibliográfico”, traça um perfil artístico positivo: “Peryllo, até essa época, 1923, ainda não havia revelado a ninguém os detalhes

principais da sua vida de ator. A verdade é que desde 1913 sua carreira de artista é uma sequência de sucessos” (MARTINS, 1983, p. 25). Mas se tratava de um ator diaspórico que, ao chegar à capital do estado de origem, não deixou de ironicamente se considerar “triumfalmente anônimo”.

O segundo momento é o de atuação como jornalista, quando passa a residir na capital, a então Cidade da Parayba. Espaço “cosmopolita” e mundo do trabalho (redação) que permitiram a Perilo arranjar capital social com outros escritores, atuar no modernismo de província e se imiscuir nas formas literárias. A década de 1920 começava com o estímulo da criação da revista *Era Nova*, que teve vida intensa e curta, tal qual Perilo de Oliveira, pois foi impressa de 1921 a 1926. Num de seus editoriais invocava como representante, no vizinho estado de Pernambuco, o jovem modernista Joaquim Inojosa para “intercâmbio intelectual”. A modéstia nunca foi marca modernista em nenhum lugar do Brasil: “conta esta revista com uma gentil aceitação por parte da intelectualidade de Pernambuco, sendo os seus primeiros números mui procurados e lisonjeiramente aclamados por toda a Veneza Americana” (*Era Nova*, 15/05/1924). Nesse clima de sociabilidades intelectuais, Joaquim Inojosa escreve a longa “Carta literária dirigida a Severino de Lucena e S. Guimarães Sobrinho, diretores da revista *Era Nova*, da Parahyba do Norte”, publicada pelo *Jornal do Commercio*, no dia 05 de julho de 1924. Esse “manifesto, carta ou relatório”, como disse o próprio Inojosa, teve por título *A Arte Moderna*, e convoca os jovens paraibanos a se tornarem modernistas numa “luta sem tréguas para desapressar-se das velhas fórmulas da

arte”. Propugna-se para os paraibanos a estratégia de um “combate cavalheiresco, e, se necessário desapiedado, à geração antiga” (1984, p.06). A última frase do “manifesto” aspira a *Era Nova* como revista da renovação cultural, isto é, modernista: “Seja a *Klaxon* paraibana” (1984, p. 39).

Chegamos ao terceiro momento intelectual de Perilo de Oliveira que, na verdade, enrosca-se nos anteriores, o do teatro e o da imprensa, quando amadurece nele o tempo da poesia. Torna-se, segundo João Lelis, “um poeta personalista”. Sim, “personalista no modo íntimo de entender a vida”. Para Lelis, ele foi “a alma do movimento modernista da Paraíba. Filiou-se, com outros, à nova corrente que interpretava, em ritmos estranhos, a beleza da terra e a sensibilidade da gente nordestina, da gente e da terra brasileiras” (1947, p. 47; 52).

A obra poética de Perilo de Oliveira na forma de livro vem à lume com *Canções que a vida me ensinou* (1925), dedicado a sua mãe, Josefa Maria de Oliveira, com epígrafes de Victor Hugo, em francês, e Oscar Wilde, em inglês. A obra contém 34 poemas e alguns são dedicados à sua rede de sociabilidade: aos editores da Revista *Era Nova*, Severino de Lucena e Synézio Guimarães Sobrinho; e a outras pessoas como Carlos Dias Fernandes, Pereira da Silva, Eudes Barros e Gustavo Torres. A metáfora do mar – Atlântico negro – aparece na parte final do primeiro poema: “A voz da Vida fica na minha alma / qual numa concha a voz do mar”. Parece haver qualquer coisa de Aruanda nesse lamento negro, pois sua alma recorda os próprios sonhos e revive o que ficou atrás, no seu caminho: “vai cantando baixinho... / vai cantando as canções que a vida me ensinou” (OLIVEIRA, 1983, p. 65).

Três anos depois, vem a publicação do seu segundo livro, *Caminho cheio de sol* (1928), dedicados a dois de seus amigos, Silvino Olavo e João da Mata Correia Lima. Os 32 poemas que formam a obra são precedidos de uma espécie de “prefácio poético” do autor em defesa da poesia, através da tese de que a obra de um poeta “deve ter como consequência lógica a verdade da beleza”. Assim, “a beleza é um fato; a verdade é uma definição”, sendo a poesia o fazer cultural onde “não se mascara com os disfarces efêmeros”, exatamente porque “ainda há homens que se escandalizam profundamente com o esplendor castíssimo da beleza nua” (OLIVEIRA, 1983, p. 117-118). As capas e as ilustrações das edições foram feitas por Perilo de Oliveira, o que demonstra a sua versatilidade artística no campo da produção cultural da imprensa e dos impressos.

O terceiro livro, *A voz da terra* (1930), era ainda um “poema em esboço” quando foi publicado no mesmo ano de sua morte. No pequeno “prefácio-dedicatória”, Perilo de Oliveira expressa três formas relacionais “à vida que corre”, assim ordenadas: “Trabalho. Opulência. Alegria”. A seguir declara que o poema-livro, “antes de ser um sofrimento que se quer definir, é um canto de ternura à terra que se ama”²¹, em 46 páginas dedicadas ao presidente do estado, assassinado no final de julho de 1930, João Pessoa. A intrigante dedicatória parece que foi escrita antes desse evento traumático, no qual não cabe tropos irônico para o político “que neste momento personifica a felicidade da Paraíba” (1983, p. 175). Abre-se o poema-livro com “Eu quero sair do meu presente” num

²¹ OLIVEIRA, 1983, p. 175.

ritmo que se volta para o início, “buscar nas emoções da minha infância / as forças iniciais do meu espírito”. Com efeito, “essa energia ascendente da terra” remete a uma ancestralidade da qual a metáfora do mar e a história são arremessadas para uma “estação de cura”. Trata-se de uma temporalidade dissonante e dilacerada: “É que a minha alma de homem / está cheia de ritmos estranhos / que vieram das bandas do mar / de mistura com vozes violentas / com as ânsias velozes e imensas / que as horas que passam agitam no mundo” (OLIVEIRA, 1983, p. 180).

Naquilo que parece ser a obra definitiva de Perilo de Oliveira, à *Obra Poética*, editada somente no ano de 1983, foram acrescentados alguns poemas dispersos junto ao poema-livro *A voz da terra*, publicados na imprensa da Paraíba, nos anos de 1935 e 1936, sobre o rio Jaguaribe, que “não sabe para onde vai”, e a vertigem do progresso onde “mocinhas”, da velha cidade do interior, ao avistarem o carro barulhento, “querem ver quem vai dentro do Ford”. Eduardo Martins dedica a obra completa de Perilo de Oliveira à memória de seus amigos e admiradores João Lelis, Orris Barbosa, Silvino Olavo e Synésio Guimarães, redes de sociabilidades que deixaram testemunhos do que, entre eles, parece ter sido o único “homem negro de letras”.

A nosso ver, uma hipótese atravessa os três autores perfilados nesse trabalho: a sistemática invisibilidade dos homens negros de letras nas pesquisas acadêmicas do último meio século na Paraíba. Nas suas respectivas temporalidades de existência e, mesmo dentro de suas gerações e redes de sociabilidades que perduraram além das vidas individuais, Cardoso Vieira, Eliseu César e Perilo de Oliveira

foram reconhecidos por alguma pertença afro-brasileira – mestiço, mulato, homem de cor, negro – em seus protagonismos na política, na imprensa e “nas rebeldias literárias e artísticas”. Estariam eles fora dos seus lugares tradicionais na sociedade escravista e, no seguimento de uma sociedade pós-abolicionista, que não deixava de prezar a racializada alegoria de que “trabalho intelectual” era coisa de branco? Não deixa de ser comovente o enorme esforço pela qual as nossas instituições historiadoras e historiográficas ainda se perfilam pela “branquitude”.

Qual o sentido de continuarmos sendo, enquanto consciências históricas pós-modernas, “senhores e senhoras do esquecimento”? Com efeito, trata-se de um esquecimento muito bem lembrado e selecionado: a história da população negra.

Mas, em fase de finalização do presente texto, ressaltamos a importância de novas narrativas históricas que propõem a ampliação de sujeitos sociais que, por sua vez, compõem a cena histórica. Entendemos que essa nova perspectiva historiográfica interessa não apenas à população negra, mas também a todos/as os/as brasileiros/as, que visam uma sociedade multicultural, ou seja, em que todas as culturas sejam reconhecidas e respeitadas. Ademais, esperamos que este texto possa ser utilizado no espaço escolar, aliado a novas propostas didáticas por parte de professores/as comprometidos/as com uma educação de qualidade. Educação esta que procure desconstruir imaginários racistas e que possibilite um ensino de história a fim de que se possa colaborar para a construção de uma outra visão de mundo (mais inclusiva) e, quiçá, de uma identidade negra positiva. Tal identidade não pode ser

considerada um fim em si mesmo, mas um caminho para que os sujeitos, conscientes de seus direitos, possam atuar em defesa da efetivação de uma cidadania plena no Brasil.

Enfim, salientamos que a importância da experiência individual na história pode ser exposta com base na abordagem biográfica, considerando, conforme frisa Avelar (2012, p. 78), as trajetórias de vida não como “paisagens monolíticas do passado”; pelo contrário, podendo evidenciar as “margens de manobras” de sujeitos sociais para se moverem em contextos socioculturais em que predomina desigualdades e exclusões, a exemplo do que ocorria na época em que viveram os três homens negros apresentados nesse texto. Ademais, a biografia possibilita o alargamento de nossa compreensão acerca do passado, como um campo de contradições e conflitos, e conhecimento da ação humana de sujeitos negros outrora silenciados. Nesse sentido, a biografia tem excelente potencial analítico para que se produzam novas pesquisas históricas, cujos resultados podem ser utilizados como materiais didáticos para se cumprir e institucionalizar as mudanças da LDB/1996, com a inclusão da Lei 10.639/03. Além disso, possibilita que Núcleos de estudos e pesquisas, a exemplo do NEABI-UFPB, possam colaborar com estudos e reflexões que – esperamos –, consigam viabilizar renovadas visões de mundo, valores e práticas sociais, gerando novas relações sociais no âmbito da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar Araujo. (Orgs.). *Histórias do Movimento Negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC*. Rio

de Janeiro: Editora FGV/Editora Pallas, 2007.

AVELAR, Alexandre de Sá. Escrita da história, escrita biográfica: das possibilidades de sentido. In: _____; SCHMIDT, Benito B. (Orgs.). *Grafia da vida: reflexões e experiências com a escrita biográfica*. São Paulo: Letra e Voz, 2012. p. 63-80.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho. *Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada (século XIX)*. São Paulo: Annablume, 2003.

BARBOSA, Socorro de Fátima Pacífico. *Pequeno Dicionário dos Escritores/Jornalistas da Paraíba do Século XIX: de Antonio da Fonseca a Assis Chateaubriand. João Pessoa, 2009*. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/jornaisefolhetins/>>. Acesso em: 20 mar. 2014.

BARBOSA, Aristides: depoimento. In: BARBOSA, Márcio (Org.). *Frente Negra Brasileira: depoimentos*. São Paulo: Quilombohoje, 1998. p. 15-34.

BARROS, Miguel. Discurso do representante da Frente Negra Pelotense [Pelotas-RS] no 1.º Congresso Afro-brasileiro realizado no Recife, em 1934. In: *Estudos Afro-Brasileiros*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1988. p. 269-271.

BASTIDE, Roger. *A poesia afro-brasileira*. São Paulo: Martins, 1943.

BOSI, Alfredo. Introdução: Figuras do eu nas recordações de Isaías Caminha. In: BARRETO, Lima. *Recordações do escritor Isaías Caminha*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 9-36.

BLOCH, Marc. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998.

CAMPOS, Humberto de. *Carvalhos e roseiras: figuras políticas e literárias*. Rio de Janeiro, São Paulo: Gráfica Editora Brasileira,

1951 [1923]. p. 71-81.

CASTRO, Oscar. *Vultos da Paraíba* (Patronos da Academia). Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1955.

COOPER, Frederic; KOLT, Thomas C.; SCOTT, Rebecca J. *Além da Escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

DOMINGUES, Petrônio. A nitidez da invisibilidade: experiências e biografias ausentes. In: GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. *Da Nitidez e Invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil*. Belo horizonte: Fino Traço, 2013, p. 255-267.

FLORES, Elio Chaves. Cultura Histórica e Historiografia da Abolição: as visões de Joaquim Nabuco e Osório Duque Estrada. I Encontro de História do Império Brasileiro, 2008, João Pessoa. *Anais Eletrônicos do I Encontro de História do Império Brasileiro: cultura histórica no Oitocentos*. João Pessoa: Editora UFPB, 2008.

_____. (Coord.). *A África está em nós: história e cultura afro-brasileira: Africanidades paraibanas*. João Pessoa: Editora Grafset, 2011.

GOMES, Flávio dos Santos; DOMINGUES, Petrônio. *Da Nitidez e Invisibilidade: legados do pós-emancipação no Brasil*. Belo horizonte: Fino Traço, 2013.

_____; DOMINGUES, Petrônio. (Orgs.). *Experiências da Emancipação: biografias, instituições e movimentos sociais no pós-abolição (1890-1980)*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

GUIMARÃES, Manuel Luiz Salgado. Cultura histórica no Bra-

sil oitocentista. In: CURY, Cláudia; MARIANO, Serioja (Orgs.). *Múltiplas visões: Cultura histórica no Oitocentos*. João Pessoa: Universitária, 2009. p. 15-36.

INOJOSA, Joaquim. *A arte moderna: 60 anos de um manifesto modernista, Recife 05/07/1924-05/07/1984: o manifesto que originou a 2ª fase do modernismo*. Rio de Janeiro: Livraria Editora Cátedra, 1984. (Edição Fac-Similar)

JOFFILY, Irineu. *Notas sobre a Parahyba*. Brasília: Thesaurus, 1977 [1892].

KLEIN, Herbert. A experiência afro-americana numa perspectiva comparativa: a situação atual do debate sobre a escravidão nas Américas. *Afro-Ásia (online)*. n. 45, p. 95-121, 2012.

LEITE, Ascendino. O pardo Elyseu Cesar. *Anuário da Parahyba*. João Pessoa: Imprensa Oficial, 1935. p. 65-69.

LELIS, João. Perilo Doliveira. Discurso de posse na Academia Paraibana de Letras, na cadeira 25, patrocinada por Perylo Doliveira, na sessão solene do dia 04 de outubro de 1945, no Auditório da Rádio Tabajara. *Revista da Academia Paraibana de Letras*, ano 1, n. 2, p. 21-61, 1947.

MARIZ, Celso. *Apanhados históricos da Paraíba*. 2. ed. João Pessoa: Universitária/UFPB, 1980.

MARTINS, Eduardo. *Elyseu Elias César: notícia biográfica*. João Pessoa: mimeo, 1975. (Discurso de posse no Instituto Histórico e Geográfico Paraibano, em 22 de novembro de 1975).

_____. *Cardoso Vieira e o Bossuet da Jacoca*. Nota para um perfil biográfico. João Pessoa: Secretaria da Educação e Cultura, 1979.

_____. Perylo Doliveira: sua vida e sua obra. In: OLIVEIRA, Perilo de. *Obra Poética*. João Pessoa: A União, 1983. p. 19-51.

MELO, Ciro Flávio de C. Bandeira de. *Senhores da História e do Esquecimento*: a construção do Brasil em dois manuais didáticos de História na segunda metade do século XIX. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2008.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. Qual a condição social dos negros no Brasil depois do fim da escravidão? – O pós-abolição no ensino de História. In: SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade (Org.). *A República e a Questão do Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005. p. 11-26.

NASCIMENTO, Abdias do. (Org.). *O Negro Revoltado*: apresentação e documentos do I Congresso do Negro Brasileiro [1950]. Rio de Janeiro: Edições GDR, 1968.

OLIVEIRA, Perilo de. *Obra Poética*. João Pessoa: A União, 1983.

PEREIRA, Amauri Mendes. *Para Além do Racismo e do Antirracismo*: a produção de uma cultura de consciência negra na sociedade brasileira. Itajaí-SC: Casa Aberta Editora; NAEBI/UEDESC, 2013.

RAMOS, Guerreiro. O ensino da sociologia no Brasil, um caso de geração espontânea? [1954]. In: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995. p. 121-129.

ROCHA, Solange P. A lei 10.639/03 na primeira década: reflexões, avanços e perspectivas. In: AIRES, José Luciano Queiroz et al. *Diversidade Étnico-racial & Interdisciplinaridade*: diálogos com as leis 10.639 e 11.645. Campina Grande: EDUFCEG, 2013. p. 299-341.

_____. *Eliseu Elias César, de tipógrafo a literato: memória e atuação política de um letrado afro-brasileiro (1871-1923)*. 2014. Texto Inédito. [Digitado].

_____. Cardoso Vieira, um homem negro na composição das elites da Paraíba oitocentista: biografia, memória e história. *Revista Crítica Histórica*, Ano III, n. 6, p. 1-18, dez./2012.

_____. *Gente Negra na Paraíba Oitocentista: população, família e parentesco espiritual*. São Paulo: Unesp, 2009.

_____. Trajetória política de Cardoso Vieira: um homem negro e da elite paraibana, 1848-1880. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. Rio Grande do Norte, UFRN, 2013, p. 1-15.

SANTOS, Idelette Muzart Fonseca. *Dicionário Literário da Paraíba*. João Pessoa: A União, 1994.

SILVA, Petronilha Beatriz G.; BARBOSA, Lúcia Maria de A. (Orgs.). *O pensamento negro em educação no Brasil: expressões do Movimento Negro*. São Carlos: Editorada UFSCar, 1997.

DRIBLANDO O PRECONCEITO: CONSIDERAÇÕES SOBRE O RACISMO NO FUTEBOL BRASILEIRO

José Pereira de Sousa Junior

Mais do que apresentar um panorama histórico da relação entre preconceito racial e futebol no Brasil, estas reflexões tem como objetivo demonstrar que, além do futebol arte, de um esporte capaz de unir pessoas de diferentes categorias sociais dentro do mesmo espaço, este esporte também é capaz de despertar amor e ódio, como a um jogador que perdeu um gol importante em um jogo ou no final de um campeonato, como também despertar sentimentos de racismo a um jogador negro através de palavras e gestos.

Estas atitudes, muitas vezes, vindas de torcedores que não aceitam a derrota de seu time do coração, geram hostilidade contra os próprios jogadores ou ao do time adversário como forma de extravasar a raiva e decepção pela derrota sofrida por seu time. E foi isto que ocorreu no Brasil e em alguns países europeus na última década. Sendo assim, vamos analisar alguns dos casos mais emblemáticos e conhecidos do grande público. Antes, porém, faremos uma breve consideração sobre o futebol no Brasil.

O futebol, originário da Inglaterra, foi trazido para o Brasil no final do século XIX, e em um primeiro momento foi praticado apenas pelas classes dominantes, excluindo os negros e os brancos

pobres. Podemos dizer que a história social do futebol brasileiro traz em si processos dramáticos e representativos de problemáticas centrais da sociedade. Inicialmente exclusivo das elites, tal esporte rapidamente rompeu os círculos aristocráticos para ganhar as ruas e tornar-se entretenimento popular de largo alcance. Nesse processo de democratização de uma prática desportiva, um dos aspectos mais tensos foi a inserção do negro nos grandes clubes e/ou principais campeonatos de futebol.

Segundo Filho (1964), em seu livro “*O Negro no Futebol Brasileiro*”, o primeiro time nacional a aceitar um jogador negro foi o Bangu; e o carioca Vasco da Gama foi o precursor na colocação de um time racialmente misto em campo. No começo, o futebol dos grandes clubes era interdito aos negros. Para poderem jogar, eles usavam toucas para camuflar os cabelos crespos e se maquiavam com pó de arroz para clarear a pele, como aconteceu com o jogador Carlos Alberto, quando jogava pelo Fluminense.

Em 1914, esse jogador entrou em campo pelo Fluminense Futebol Clube usando pó de arroz no rosto. Ele tinha medo da aristocracia da torcida tricolor rejeitá-lo pela cor da pele. Durante a partida, o suor começou a tirar sua maquiagem e, por causa dele, as demais torcidas de times cariocas começaram a definir a torcida do Fluminense como “pó de arroz”.

Nesta época, muitos negros foram segregados também no Rio Grande do Sul, pois, tendo perdido espaço de trabalho para os imigrantes europeus, saíram do campo para a cidade, no chamado êxodo rural, e passaram a habitar as favelas, segundo um processo característico de marginalização. O futebol, a essa

época, já alcançava destaque no sul do país, o que fez com que os negros também praticassem esse esporte entre si, pois a eles não era permitida a prática esportiva junto aos brancos. Por isso, os negros sulistas criaram, entre 1915 e 1930, uma liga composta exclusivamente por descendentes de negros africanos, intitulada Liga Nacional de Futebol Porto Alegrense. Esta liga foi popularmente conhecida como a *Liga da Canela Preta*.¹

Segundo Nascimento (1974), um fato marcante que revolucionou a prática futebolística aconteceu na cidade do Rio de Janeiro, no ano de 1923, quando um time pequeno, com o nome de Vasco da Gama, ganhou o campeonato carioca com uma equipe repleta de brancos pobres, mulatos e negros. Esses jogadores, que eram operários e moravam nos bairros dos subúrbios do Rio, também recebiam o “bicho” (dinheiro por terem atuado numa partida), prática não utilizada nas outras equipes cariocas. Esse título incomodou os grandes times fazendo com que reformulassem o campeonato e os sistemas de disputa, colocando uma cláusula que não mais permitia negros nos clubes de futebol.

Com a solidariedade de outras agremiações, o presidente do Vasco da Gama enviou um ofício para a AMEA (Associação Metropolitana de Esportes Atléticos), organizadora do campeonato carioca, dizendo que o Vasco não mais participaria da entidade, caso as medidas racistas tivessem continuidade. O trecho abaixo transcrito, a partir de Nascimento (1974), demonstra a postura

¹ A Liga Nacional de Football Porto Alegrense, que ficou conhecida como *Liga da Canela Preta ou dos Canelas Pretas*, foi fundada em Porto Alegre no final dos anos de 1910, para congregar times de futebol formados, na sua maioria, por jogadores negros. Para maiores informações, vide: <<http://observatorioracial-futebol.com.br/historias/liga-da-canela-preta/>>. Acesso em: 12 set. 2015.

incisiva do Vasco da Gama contra o preconceito racial oficializado pela AMEA.

Quanto a condição de eliminarmos doze (12) jogadores das nossas equipes, resolve por unanimidade a diretoria do Clube de Regatas Vasco da Gama não a dever aceitar, por não se conformar com o processo por que foi feita a investigação das posições sociais desses nossos consócios, investigações levadas a um tribunal onde não tiveram nem representação nem defesa. Nestes termos, sentimos ter de comunicar a V. Exa. que desistimos de fazer parte da AMEA. (NASCIMENTO, 1974, p. 05)

O racismo acompanha a trajetória do futebol brasileiro há décadas, casos de jogadores negros que sofreram ofensas da torcida ou que foram insultados dentro de campo por outros atletas não são raros e, na última década do século XXI, tornaram-se mais recorrentes. O caso mais emblemático, no entanto, ocorreu há 60 anos. O goleiro Barbosa falhou no segundo gol uruguaio na derrota brasileira no final da Copa de 1950. O episódio ficou conhecido como Maracanazo e ele carregou para o túmulo a culpa pelo maior fracasso da história da seleção.

Na Copa do Mundo de 1950, disputada no Brasil, nossa seleção foi derrotada na partida final pelo Uruguai, e atletas negros e mulatos (como Barbosa, Bigode, Zizinho e Jair) foram responsabilizados pelo insucesso da seleção brasileira. O país foi pego de surpresa e as manchetes de jornais focalizaram a falta de coragem, fibra e raça dos brasileiros: “sem fibra, os brasileiros não souberam enfrentar a flama de um adversário corajoso”;² “deixaram-

² *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 1950, 2º Caderno, p. 1.

se levar pelo nervosismo e jogaram abaixo da crítica, inclusive Jair, acovardado com a marcação severa do velho Obdulio Varela”.³

A Copa de 1950 criou o estigma dos negros como atletas fadados ao fracasso. Tal estigma se “fundamentava”, sobretudo, nas atuações de Barbosa, goleiro negro que defendeu a seleção brasileira naquele mundial. A partir de Barbosa, dizia-se que os goleiros negros não eram competentes para defender as metas, ou seja, eles passaram a ser preteridos em relação aos goleiros brancos.

De acordo com Carlos Alberto Figueiredo da Silva (2006), autor do livro “*Racismo no Futebol*”, a responsabilização por fracassos é sempre mais pesada para os atletas negros. Ele compara a falha de Barbosa em 1950 ao pênalti perdido por Zico na copa de 1986 contra a França nas quartas de final, que custou a eliminação da equipe no México. “Na ocasião em que o Zico foi culpado pela derrota do time devido ao pênalti que perdeu houve um ataque não a pessoa do Zico, mas à falta de preparo dele. Quando o jogador é negro, as metáforas são outras, como ‘amarelão’, covarde. Esse tipo de palavra ofende a pessoa e não o atleta”, afirma o pesquisador.

As palavras de Filho (2003, p. 50) traduzem o preconceito que incidia sobre os futebolistas negros na primeira metade do século passado: “apareceu Barbosa, realmente um grande quíper, grande tremedor, porém. Tremeu tanto num jogo contra os argentinos em 45 que teve de mudar o calção quando acabou o primeiro tempo”. Estava consolidado o imaginário social negativo sobre os negros no futebol brasileiro, apesar do sucesso de Leônidas da Silva uma década antes. Mas a redenção dos futebolistas negros

³ *O Diário do Povo*, Rio de Janeiro, 1950, p. 6.

não tardaria, e surgiria antes mesmo que se completassem 10 anos da tragédia de 1950.

Na Copa do Mundo de 1958, disputada na Suécia, o Brasil se sagrou campeão mundial pela primeira vez, contando com a arte de atletas negros e mulatos, como Pelé, Garrincha, Didi e Djalma Santos. A partir desta conquista o Brasil, passou a ser conhecido como o país do futebol arte, que simbolizava a ginga, o drible e a técnica refinada dos nossos jogadores. O futebol arte, produto da miscigenação afro-brasileira, nos fez pentacampeões mundiais. No contexto da cultura brasileira, não podemos imaginar o negro sem o futebol, nem o futebol sem o negro.

Ao analisarmos a evolução do futebol brasileiro e dos seus craques, a raça negra apresenta uma participação marcante em toda a história, pois em cada época pelo menos um atleta negro se tornou referência futebolística nacional. Uma destas referências consagrou-se o rei do futebol: Pelé, atleta negro, que foi o maior de todos, em todos os tempos e em todos os lugares. Pelé passou a ser um símbolo e referência para crianças e jovens do Brasil e de todo o mundo.

Atualmente, temos a figura do jogador Neymar, que assim como Pelé, começou sua trajetória no Santos Futebol Clube. Com um futebol irreverente e “moleque” ganhou quase todos os campeonatos que disputou pelo Santos e chegou à seleção olímpica e principal, não obtendo êxito em suas conquistas, porém ganhou os holofotes de todo o mundo da bola, chegando a ser indicado como o melhor jogador do mundo em 2014, mas não levou o título, ficando este para o argentino Lionel Messi.

Em 2013, Neymar conseguir transferir-se para o Barcelona, o que foi considerado uma das maiores transações do futebol brasileiro e mundial. Sem dúvida, o futebol pode ser considerado um fenômeno das massas nos séculos XX e XXI, e se constituiu em um importante instrumento internacional para a união das nações, povos e etnias, através dos inúmeros campeonatos promovidos pela FIFA, UEFA, CBF e tantas outras organizações espalhadas pelos continentes.

Na última década do século XXI, o cenário esportivo conviveu com manifestações que materializavam representações sobre a “raça negra” nos estádios de futebol da Europa e do Brasil. Lá e aqui, jogadores que eram considerados negros ou mestiços vinham sendo provocados através de gritos, cânticos, símbolos e ruídos referentes especificamente aos “macacos”. Em função disso, tais ofensas ganharam bastante visibilidade junto à mídia internacional e nacional, sendo recebidas com repúdio, não apenas porque se valem das antigas hierarquizações entre países, povos e etnias, construídas ao longo do século XIX, mas, sobretudo, por comprometer a consolidação dos valores de igualdade no ocidente.

Muitas ações de conscientização sobre o racismo no esporte foram tomadas, como, por exemplo, na Copa do Mundo da Alemanha de 2006, em que a Federação Internacional de Futebol – FIFA aproveitou a grande audiência do evento para chamar atenção para a causa, assim como na da África do Sul em 2010, marcada por campanhas de combate ao racismo. Outra ação que ficou muito popular foi a campanha através de pulseiras, que continham dizeres condenando a prática racista. Nela, jogadores

famosos como Ronaldinho Gaúcho, Thierry Henry e Zidane pediam o fim da discriminação.

Essas manifestações de repúdio e punição aos atos de racismo dentro dos estádios de futebol se intensificaram em função de sanções aos clubes, mas não desapareceram do vocabulário dos torcedores, tanto que, entre 2009 e 2014, ocorreram muitos casos de racismo no futebol na Europa e, também, no Brasil. Citaremos alguns casos ocorridos nos campos europeus e brasileiros⁴ para demonstrarmos como estas atitudes vindas das arquibancadas se tornaram algo preocupante, pois reacenderam o debate sobre o preconceito e o racismo, e, principalmente, mostraram como os órgãos ligados ao futebol têm agido para punir não só o time, mas também o agressor.

Entre os anos de 2004 e 2009, o atacante de Camarões, Samuel Eto'ò, foi vítima de racismo em diversos campos nos países em que jogou. Quando defendeu o Barcelona, Eto'ò ouviu cantos racistas das torcidas do Zaragoza, Getafe e Racing Santander em partidas do Campeonato Espanhol. O atacante pediu punições duras em casos de racismo, mas os clubes foram apenas multados em valores inferiores a € 9 mil. Em 2001, ao defender o Anzhi, o atacante foi vítima da própria torcida, que imitava sons de macaco quando ele pegava na bola. Neste caso, o clube não foi punido.

Outro jogador vítima dos ataques de racismo foi o volante da seleção da Costa do Marfim Yaya Touré. Em 2013, em jogo do Manchester City contra o CSKA Moscou, quando o volante

⁴Todas estas informações sobre histórias de racismo contra jogadores na Europa e no Brasil foram retiradas dos sites: <www.globoonline> e <www.esporte.uol.com.br>, acessados em 23 de agosto de 2015.

marfinense tocava na bola, parte da torcida russa, localizada atrás de um dos gols, fazia sons de macaco. Indignado, o jogador pediu uma atitude da UEFA. “Foi bastante decepcionante. Foi inacreditável. Muito, muito triste. Algumas das músicas no jogo de hoje, no meio da torcida, foram realmente estúpidas. Acho que a Uefa precisa fazer alguma coisa para parar com isso”⁵, alertou. Ele continuou: “Eu quero ver a Uefa fazer muita coisa. A Uefa poderia fechar o estádio, talvez proibir esse estádio por alguns anos. Como um jogador africano, é sempre triste ouvir algo assim”⁶. Na ocasião, a UEFA apenas multou o clube, e os agressores não sofreram nenhum tipo de punição sob alegação quanto às dificuldades de identificá-los.

O ex-lateral esquerdo da seleção brasileira Roberto Carlos, quando foi defender o Anzhi da Rússia, em 2011, foi duas vezes vítima de racismo. A primeira vez aconteceu em março, quando a sua equipe enfrentou o Zenit. Na ocasião, a torcida atirou bananas em sua direção. O Zenit foi punido com multa de US\$ 10 mil. Em junho do mesmo ano, o jogador deixou o campo mais cedo na vitória de 3 a 0 do Anzhi sobre o Krylya Sovetov depois que torcedores atiraram bananas nele. Irritado, Roberto Carlos disse estar “indignado com o comportamento deste torcedor, que não ofende só a mim, mas a todos os jogadores”⁷ e cobrou uma punição severa aos responsáveis. Mais uma vez apenas o clube foi multado e os torcedores nada sofreram.

⁵Informações disponíveis em: <www.esporte.uol.com.br>. Acesso: 23 ago. 2015.

⁶Informações disponíveis em: <www.esporte.uol.com.br>. Acesso: 23 ago. 2015

⁷Informações disponíveis em: <www.globoonline>. Acesso em: 23 ago. 2015.

Outro episódio de racismo ocorreu em jogo amistoso do Milan contra o Pro Patria da terceira divisão italiana. A torcida rival começou a entoar cantos racistas contra o meia do Milan, o atleta Kevin Prince-Boateng. Revoltado, o jogador alemão, de origem ganesa, chutou a bola em direção aos torcedores, tirou a camisa e voltou para o vestiário, recusando-se a continuar jogando. Os demais jogadores do Milan foram solidários ao colega e também abandonaram a partida, que foi paralisada. Indignado, Boateng desabafou no Twitter: “É uma vergonha que essas coisas ainda aconteçam. O racismo tem que acabar, para sempre”⁸. Não houve punição nem ao clube, nem aos torcedores, provavelmente por seu um jogo amistoso.

Em jogo do Santos contra o Mogi Mirim pelo Campeonato Paulista de 2014, o volante Arouca sofreu com atos de racismo vindos da torcida do Mogi Mirim. Torcedores do time rival o chamaram de macaco, inclusive, um deles lhe disse que ele deveria procurar uma seleção africana para jogar. Arouca, no dia seguinte, clamou por punição exemplar. “A impunidade e a conivência das autoridades com as pessoas que fazem esse tipo de coisa são tão graves quanto os próprios atos em si. Somente discursos e promessas não resolvem a falta de educação e de humanidade de alguns”⁹, escreveu. Neste episódio, a Federação Paulista apenas puniu o clube com perda de mando de campo e abriu investigação contra os torcedores.

⁸ Idem.

⁹ Informações disponíveis em: <www.esporte.uol.com.br>. Acesso em: 23 ago. 2015.

Pela Copa do Brasil de 2014, a vítima foi o goleiro Aranha, do Santos Futebol Clube, em jogo contra o time do Grêmio em Porto Alegre. No final da partida, em que o Santos venceu por 2 a 0, o goleiro passou a ouvir xingamentos vindos da arquibancada do time rival. Na ocasião, as câmeras do canal ESPN Brasil flagraram uma torcedora claramente chamando Aranha de macaco e o resto do grupo fazendo sons que lembravam o animal. O jogador optou por não prestar queixa à polícia após a partida.

O episódio ganhou grande repercussão midiática no Brasil e na Europa, levando a Confederação Brasileira de Futebol (CBF) e o Superior Tribunal de Justiça Desportiva (STJD) a tomar algumas medidas, entre elas excluir o Grêmio da Copa do Brasil e identificar a torcedora que ofendeu o goleiro. Após a identificação, a torcedora Patrícia Moreira pediu desculpas públicas ao goleiro, ocupou a mídia e se disse arrependida. O caso foi parar na justiça e a mesma foi indiciada pela prática de injúria racial, tendo como punição a obrigação de trabalhar na ONG Cufa (Central Única de Favelas).

Os casos citados demonstram de forma clara como ainda hoje o estigma do preconceito está presente nas sociedades, seja dentro ou fora de um campo de futebol. Apesar das campanhas de conscientização e combate ao racismo nos estádios de futebol, ainda nos deparamos com inúmeros episódios como estes que citamos e tantos outros que não aparecem na mídia, muitas vezes, pela dificuldade de identificar os agressores, pois nem todos os estádios oferecem condições de segurança e filmagens, ou aquele que foi agredido não realiza uma denúncia junto à justiça. E

neste contexto, quando não existe a denúncia aumentam os casos de impunidade, contribuindo para que outros tantos surjam no futebol. As autoridades recomendam que o jogador ofendido denuncie o ocorrido para que o Ministério Público e os demais órgãos ligados ao futebol possam tomar alguma providência.

Percebemos que no universo do futebol, o racismo pode se manifestar de diversas maneiras: dentro de campo, a partir de ofensas verbais ou gestuais de jogadores, treinadores ou mesmo de árbitros contra colegas de profissão, cuja origem étnica é diferente (sobretudo, em relação aos negros e estrangeiros); fora das quatro linhas, ocorre do mesmo modo, porém vindo dos torcedores, agrupados ou não, especialmente contra jogadores do clube oponente. Em alguns casos mais explícitos, além de gritos e faixas, são atiradas bananas nos gramados, um ato que para além do racismo extrapola a falta de respeito ao ser humano, comparado ao macaco.

Não devemos esquecer que embora o futebol possa ser considerado como “quase universal”, na linguagem estetizada do gosto e do estilo particular, este esporte passou a ser uma dimensão importante da construção identitária de um clube e dos torcedores, que representam o mesmo, que vão aos estádios para torcer e, em alguns casos e hostilizar jogadores do time adversário com atos e palavras racistas. Para Lovisolo (2001), futebol, alegria, festa, carnaval, música são temperos recorrentes dessa construção. A “alegria do futebol”, cuja essência foi posta na ginga de Garrincha, passou a ser uma poderosa metonímia da representação da identidade brasileira: o povo que enfrenta as adversidades com

alegria. De fato, o futebol foi visto como teatro da vida onde os artistas são os jogadores e a platéia os torcedores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se para alguns, o futebol pode ser pensado como algo que causou vício no povo; para outros, é um código de integração social, no qual o povo historicamente excluído pode não apenas partilhar com a pequena elite os símbolos do estado-nação (a bandeira, o hino, as cores nacionais), como também sentir-se vitorioso. Segundo Roberto da Matta (1994), o futebol é revelador da sociedade brasileira, e como tal, dramatiza suas características. É como se, pudéssemos ter uma radiografia da sociedade a partir do modo como ela absorve e vivencia este esporte, tão importante a ponto de ser imprescindível para pensar a si mesma, levando muitos a transgredir a ordem, a moral e o respeito ao próximo.

O jogo de futebol apresenta igualdades numéricas e raciais, pois, a partir do apito inicial do árbitro, as oportunidades são iguais para todos os jogadores e para as duas equipes. Esse exercício de igualdade não privilegia idiomas, classes sociais, etnias ou credos; e eventuais destaques individuais surgem em função do nível técnico de algum praticante. O torcedor comum, quando vai aos estádios, admira o exercício de igualdade que não faz parte do seu cotidiano, uma vez que nossa sociedade infelizmente se caracteriza por desigualdades sociais e econômicas profundas.

As desigualdades e injustiças não estão, portanto, dentro de campo, mas fora das quatro linhas e, talvez, este fator seja um dos ingredientes do racismo, no qual diante de tantas desigualdades e

problemas sociais, sejam coletivos ou individuais, muitos torcedores aproveitam os estádios de futebol para extravasar, intercalando entre momentos de alegria e de ódio, o que contribui, às vezes, para as práticas racistas. Fato este, que não justifica inúmeros gestos preconceituosos contra seu semelhante, mesmo que seja do time adversário.

A cultura brasileira não pode ser dissociada do negro e do futebol. Tanto o futebol quanto a raça negra não tiveram origem em terras brasileiras, mas o único entre estes dois elementos fez do futebol brasileiro o melhor do mundo por vários anos. Mesmo que o momento atual não seja um dos melhores para o Brasil em termos de seleção, o país ainda produz bons jogadores e temos o respeito de muitas seleções. Além do destaque internacional, o futebol se constitui o esporte mais praticado no Brasil, e também mais consumido enquanto esporte-espetáculo.

Os fenômenos culturais que associam o negro ao Brasil extrapolam os limites de um campo de futebol, e se estendem aos golpes dos capoeiristas e ao samba que a mulata traz no país, reforçando os estereótipos de que o Brasil é o país do futebol, mas, também da feijoada, da caipirinha e da mulata gostosa. Não devemos esquecer que o negro contribuiu não apenas para a magia do futebol brasileiro, mas também para a dança, a religião, a música e tantas outras manifestações culturais.

Nesse sentido, a inclusão social do negro no Brasil, passa pela recuperação da cultura de uma raça, social e historicamente construída. E o futebol faz parte desta cultura que deve ser preservada e seus agentes sociais que dela participam – os jogadores – devem

ser respeitados não só como profissionais da bola, como também e, principalmente, como seres humanos. Dessa forma, acreditamos que o sistema educacional, aliado aos projetos sociais, a mídia e a outras instituições que comandam o futebol têm, em suas mãos, inúmeras histórias que unem o futebol aos negros desde o início do século XX. Daí a importância do respeito às dezenas de negros que passaram pelos gramados do Brasil. Mesmo o negro brasileiro não estando totalmente incluído no “mundo” do futebol, restamos agora a luta para que esta inclusão e respeito não ocorram somente dentro dos estádios, mas também fora deles, no cotidiano da sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

BRUHNS, Heloisa Turini. *Futebol, carnaval e capoeira: entre as gingas do corpo brasileiro*. Campinas: Papirus, 2000.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. 3. ed. São Paulo: Ática, 1978.

_____. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

FILHO, Mario. *O negro no futebol brasileiro*. Rio de Janeiro: Maud, 2003.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A dança dos deuses – futebol, sociedade, cultura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O negro no mundo dos brancos*. 2. ed. São Paulo: Global, 2007.

GALEANO, Eduardo. *Futebol ao sol e à sombra*. Trad. de Eric Nepomuceno e Maria do Carmo Brito. 3. ed. Porto Alegre: L&PM, 2009.

GUTTERMAN, Marcos. *O futebol explica o Brasil: uma história da maior expressão popular do país*. São Paulo: Contexto, 2009.

LOVISOLO, Hugo. Introdução. In: HELAL, Ronaldo. *A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001a. p. 9-12.

_____. Saudoso futebol, futebol querido: a ideologia da denúncia. In: HELAL, Ronaldo. *A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria*. Rio de Janeiro: Mauad, 2001b. p. 77-100.

MATTA, Roberto da. Antropologia do óbvio. *Revista USP*. São Paulo: Ed. USP, n. 22, jun./jul./ago., 1994.

NASCIMENTO, Álvaro do. Uma pedrinha na chuteira. *Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, 1974.

O DIÁRIO DO POVO. 1950. p. 6. Disponível em: <www.geocities.com/CollegePark/Lab/9844/racismo.htm>. Acesso em: 22 ago. 2015.

ROSENFELD, Anatol. *Negro, Macumba e Futebol*. Editora Perspectiva, 1993. (Debates, v. 258)

SILVA, Carlos Alberto; VOTRE, Sebastião. *Racismo no futebol*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2006.

POR UMA EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: ENTRE DESAFIOS E POSSIBILIDADES

Eleonora Félix da Silva

INTRODUÇÃO

Nos últimos anos, a discussão em torno do combate aos preconceitos e discriminações contra os povos indígenas e afrodescendentes vem se fortalecendo. O Estado brasileiro, em função das pressões dos movimentos sociais, vem tomando medidas no sentido de estimular uma educação para as relações raciais de forma positiva para indígenas e negros, através da legislação que rege o sistema educacional brasileiro, como as leis nº 9.394/96, nº 10.639/03 e nº 11.645/08.

A problemática central desse trabalho é uma reflexão sobre desafios e possibilidades para uma educação pautada nas relações étnico-raciais. Nossa reflexão teve como objetivos reforçar a importância das leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08 e a construção de possibilidades pedagógicas com as temáticas propostas nas referidas leis. A metodologia utilizada foi uma pesquisa nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (2005), analisando suas propostas para renovar a prática educativa em sala de aula, direcionada para o combate ao preconceito em relação aos indígenas e negros. Nesse intuito, acrescentamos uma análise de livros do Plano Nacional Biblioteca

na Escola como possibilidade para um trabalho em sala de aula que valorize nossa diversidade étnico-racial.

ENFRENTANDO DESAFIOS: A IMPORTÂNCIA DA LEGISLAÇÃO

Todas as vezes que somos provocados a refletir sobre a temática proposta para este livro – refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais – pensamos que o primeiro aspecto a ser levado em conta é a legislação que rege nosso ofício de professor. Então, consideramos fundamental cumprir o que nos é determinado por lei e, portanto, obrigatório. Se alguém pensa que cumprir lei é algo desagradável, desculpe-nos, mas cumprir com nossas obrigações, em qualquer aspecto da nossa vida, é algo muito sério. Assim, vamos retomar aqui o que acreditamos ser nosso primeiro desafio para uma educação das relações étnico-raciais: tomar conhecimento da legislação educacional sobre a temática proposta e se dispor a efetivá-la. Para tanto, vamos lembrar as leis em questão e apresentar algumas reflexões desenvolvidas sobre elas.

A principal lei que rege o sistema educacional brasileiro é a nº 9.394, sancionada em 1996 e denominada Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN. No Capítulo I - Art. 21 da referida lei, se estabelece que o Ensino Fundamental e Médio é parte integrante da Educação Básica do sistema escolar brasileiro. Já no Art. 22 está expresso qual o intuito desta fase da educação para o ensino no Brasil, segundo o qual:

A educação básica tem por finalidades desenvolver o educando, assegurar-lhe a formação comum indispensável para o exercício da cida-

danía e fornecer-lhe meios para progredir no trabalho e em estudos posteriores.¹

De acordo com o referido documento, os educandos devem receber uma formação que lhes assegure o exercício da cidadania; logo, devem ser reconhecidos como cidadãos e, enquanto tais, precisam ser respeitados quanto às suas características particulares no sentido de que pertencem a grupos étnicos diferentes. Destacamos este artigo para fazer um paralelo com outra lei federal, a de nº 8.069/1990, denominada Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), em cujo Art. 5º determina que nenhuma criança ou adolescente será objeto de qualquer forma de discriminação.² Logo, é importante educar nossos jovens estudantes para o fato de não termos posturas discriminatórias, pois vivemos numa sociedade marcada por uma diversidade que merece ser respeitada. Além da formação para a cidadania, a LDBEN considera a questão étnico-racial, pois no Art. 26 estabelece que o “ensino de História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia” (BRASIL, LDBEN, 2006).

Além da LDBEN, outros documentos aprovados pelo governo brasileiro regulam o Ensino Fundamental, a exemplo dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN’s). Neles estão estabelecidos outros objetivos para a referida fase da educação

¹ BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996.

² BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Lei nº 8069, de 13 de julho de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm>. Acesso em: 22 ago. 2015.

nacional, segundo os quais, além da preparação para o exercício da cidadania, no Ensino Fundamental, os alunos sejam capazes de:

Conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características sociais.³

O documento propõe uma formação educacional em que se valorize a pluralidade sociocultural da sociedade brasileira e combata a discriminação étnica. Diante desses documentos nos chama a atenção a necessidade de discutirmos a questão étnica no ambiente das escolas de Ensino Fundamental, assim como no Ensino Médio. Apesar da legislação vigente, ainda continuam existindo práticas pedagógicas que silenciam alguns grupos étnicos e supervalorizam outros.

Sendo assim, recordemos que a LDBEN sofreu algumas alterações em função do fortalecimento das discussões em torno do combate aos preconceitos e discriminações com relação aos povos indígenas e afrodescendentes. O Estado brasileiro, em função das pressões dos movimentos sociais, a fim de estimular uma educação para as relações raciais de forma positiva para indígenas e negros, sancionou a Lei nº 10.639, em 9 de janeiro do ano de 2003, que tornou obrigatório o ensino sobre história e cultura afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio. A Lei nº 11.645 sancionada em 10 de março de 2008, determinou no

³ BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Ministério da Educação. Brasília: MEC/SEF, 1997.

currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da inclusão da temática referente à história e à cultura indígena. Essa legislação fortalece a necessidade de incluirmos na nossa prática pedagógica possibilidades de estudos sobre as sociedades indígenas como importantes grupos étnicos existentes, desde a formação da sociedade brasileira até os dias atuais, com vivências sociais, políticas e culturais. Eis o nosso desafio, efetivar nossa legislação.

Estas leis são os maiores exemplos da intervenção positiva do Estado brasileiro para a valorização das diferentes etnias que formaram a nação. Vale lembrar que nenhuma medida desta legislação foi conseguida sem a luta histórica dos militantes dos movimentos sociais, que agiram fortemente contra os preconceitos a que indígenas e negros têm sido vítimas neste país. A nossa sociedade multicultural e pluriétnica é, infelizmente, marcada por preconceitos e discriminações sofridas por negros, indígenas, pobres, nordestinos, etc...

Essa legislação é importante para rompermos com um currículo etnocêntrico com ênfase na História do europeu e da cultura dos brancos, marcado por estereótipos e imagens negativas sobre os indígenas e os negros. Essas leis são importantes porque, muitas vezes, a história e a cultura nativa foram silenciadas nos currículos escolares, em função de um enfoque eurocêntrico nas práticas pedagógicas. Não obstante, a necessidade da implementação e efetivação desta legislação ainda é gritante.

Em função da Lei nº 10.639/03, consideramos necessário que os educadores da Educação Básica desenvolvam com seus alunos a valorização da história e da cultura africana e dos

afrodescendentes, contribuindo para a elevação da autoestima dos alunos afrodescendentes, além de criar alternativas para que eles percebam e convivam com os diversos grupos sociais, pois uma característica marcante da sociedade brasileira é a diversidade cultural e étnica, resultante do processo histórico de formação do Brasil. No entanto, verificamos que essa diversidade étnica e cultural nem sempre é valorizada.

Sabemos que as formas de preconceito não nasceram na escola, todavia, perpassaram por ela. Enquanto espaço de transformação, de aprendizagem e de desenvolvimento do ser humano, a escola também pode assumir o papel de eliminar os preconceitos e de se posicionar contra todas as formas de discriminação. Para isto, é importante enfrentar os desafios de cumprir as determinações legais e pensar possibilidades de ações para uma prática pedagógica voltada para as relações étnico-raciais.

No interior das instituições escolares são comuns situações de preconceitos vivenciados por alunos e professores. Diante desta constatação, a problemática que se apresenta refere-se às possibilidades de se desconstruir os preconceitos existentes na escola com relação ao negro, a cultura negra, bem como aos indígenas. A escola deve proporcionar um ambiente que valorize a negritude, isto é, uma educação voltada para as relações étnico-raciais que se direcione para a valorização do negro, afinal todos precisam aprender valores que desmistifiquem as referências ao povo negro como o lugar do feio ou do inferior. O espaço escolar é um espaço de inclusão, reconhecimento e combate às relações preconceituosas e discriminatórias. Os sujeitos do processo

educacional, sobretudo os educandos, estão inseridos no espaço escolar com pessoas de todas as etnias. Logo, um grupo étnico não pode ser considerado de menor valor.

Sabemos que nossa sociedade brasileira – dita democrática – ainda situa os indivíduos segundo uma hierarquização das etnias e culturas, deixando para os afrodescendentes e indígenas a marca da inferioridade, negando e estigmatizando o negro e o indígena. Essas diferenças sociais e étnicas também se fazem presentes no ambiente escolar. Por um lado, com a ênfase sobre alguns grupos sociais e, por outro, com a negação ou desvalorização de outros grupos. Essa nossa percepção vai de encontro a reflexões de outros estudiosos da temática.

Em artigo intitulado “Ensino de história e diversidade cultural: desafios e possibilidades”, José Ricardo Oriá Fernandes (2005) aborda o ensino de história e a problemática étnica, considerando que “uma análise mais acurada da história das instituições educacionais em nosso país, por meio dos currículos, programas de ensino e livros mostra uma predominância da cultura dita superior e civilizada de matriz europeia”.⁴ O autor nos chama a atenção para a forte influência da cultura de matriz europeia na história do Brasil, embora ela não tenha conseguido apagar as culturas indígenas e africanas. Entretanto, na prática pedagógica não é o que se verifica, sendo apenas enfatizada a cultura dos grupos étnicos considerados brancos.

⁴ FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de História e diversidade cultural: desafios e possibilidades. *Cad. Cedes*. Campinas, v. 25, n. 67, p. 378-388, set./dez., 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v25n67/a09v2567.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2015.

Tomaz Tadeu da Silva (1999) demonstrou que o texto curricular (livro didático, paradidáticos, orientações curriculares oficiais, rituais escolares, festividades, etc.) está carregado de narrativas étnicas, porém a questão que devemos observar diz respeito à maneira como se tem abordado os grupos étnicos nesse texto. Perante a constatação de que alguns grupos étnicos são dominantes e outros excluídos – tratados como exóticos ou folclóricos –, cresceram os debates em torno da questão da desconstrução de um currículo que perpetue a exclusão e desvalorização de alguns grupos étnicos.⁵

No tocante à Lei federal nº 11.645/08, que reforçou a obrigatoriedade de estudos sobre História e Cultura indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio do Brasil, consideramos que um trabalho com a temática sobre cultura e diversidade indígena com os educandos deve ser problematizado no sentido de reconhecer a importância das nossas heranças indígenas e pela defesa de melhores condições de vida para as comunidades indígenas remanescentes. De acordo com Edson Silva (2012, p. 6), “a efetivação da citada lei, além de mudar antigas práticas pedagógicas, favorecerá novos olhares para a História e a sociedade”.

A Lei citada reforçou a necessidade de valorizar a história dos povos indígenas no contexto da atualidade, deixando-a de ser tematizada apenas na chegada dos povos europeus às terras que hoje é o Brasil. De tal maneira, não se pode limitar a vivência

⁵ SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 99-104.

indígena em meio à floresta há mais de quinhentos anos atrás, pois são agentes históricos também na contemporaneidade.

REFLEXÕES SOBRE POSSIBILIDADES

Tomar conhecimento acerca da legislação que interfere ou nos encaminha nas veredas de uma educação para as relações étnico-raciais é só nosso primeiro desafio, há muito mais para se trilhar... Outro desafio é buscar subsídios para criar possibilidades que renovem a prática pedagógica na Educação Básica, construindo uma educação para as relações étnico-raciais, e esta é uma tarefa docente. Não existem fórmulas prontas e acabadas, assim como – infelizmente – ainda são poucos os que enfrentam os desafios referentes à problemática em análise.

O Estado tem fomentado subsídios para a renovação das práticas pedagógicas. Entre eles, estão as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2005), cuja relevância consiste em orientar a formulação de práticas educacionais empenhadas na valorização das relações étnico-raciais de forma positiva, ou seja, combatendo racismos e discriminações. No referido documento, encontram-se preciosas orientações para a valorização étnica, pois “institui um conjunto de medidas e ações com o objetivo de corrigir injustiças, eliminar discriminações e promover a inclusão social e a cidadania para todos” (BRASIL, 2005, p. 5).

Ao explorar este documento, é possível pensar em várias possibilidades para uma educação das relações étnico-raciais.

Entre elas, destacamos:

- Incluir no contexto dos estudos e atividades, proporcionados diariamente, as contribuições histórico-culturais dos povos indígenas e dos descendentes de asiáticos, além das de raízes africana e europeia;
- Romper imagens negativas sobre negros e indígenas forjadas pela mídia;
- Criticar as representações dos negros e indígenas nos materiais escolares;
- Valorizar o patrimônio cultural afro-indígena, etc.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (2005, p. 26) não oferecem uma fórmula pronta e engessada para os professores trabalharem em sala de aula, “todavia, objetivam oferecer referências e critérios para que se ampliem ações, as avaliem e reformulem no que e quando for necessário”. Assim, as “Diretrizes” destacam a importância da atuação do professor em assumir a tarefa de lutar pela superação das discriminações presentes na escola e na sociedade. Professores sensíveis às relações étnico-raciais podem renovar suas práticas pedagógicas em sala de aula, a fim de combater preconceitos e racismos.

Nas orientações presentes nas “Diretrizes”, destacamos a necessidade de se criar pedagogias de combate ao racismo e discriminações, assim como, a valorização de experiências pedagógicas empreendidas em âmbitos escolares. As Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08 são importantes, mas este documento

é mais, pois nele estão contidas orientações, sugestões, análise de conceitos e o contexto que levou à aprovação da lei.

As historiadoras Hebe Mattos e Martha Abreu (2008) analisaram as propostas das “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” e emitiram algumas considerações importantes com as quais tendemos a concordar. Para as historiadoras citadas, as “Diretrizes” mostram que não é mais possível pensar o Brasil sem discutir a questão étnico-racial e desconstruir a concepção de cultura uniforme. Além do mais, é uma possibilidade de romper com o silêncio sobre a discriminação racial e combater o preconceito camuflado pelo mito da democracia racial existente no Brasil.

Conforme as Diretrizes Curriculares (2005), é fundamental um repensar da *práxis* no Ensino Básico e, também, propor possibilidades para uma educação das relações étnico-raciais que combata os preconceitos, racismos e, sobretudo, que possibilite um enfoque sobre a população negra e indígena de maneira que esses grupos étnicos não sejam depreciados. O desafio que se coloca no Ensino Básico é a possibilidade de visibilizar a diversidade étnica e cultural resultante do processo histórico e social de formação do Brasil.

Continuando a defender a ideia de que o governo tem tomado medidas para a implementação das Leis já analisadas, vamos pensar um pouco sobre o livro didático de História. Ele é um importante instrumento de leitura disponível para os alunos e importante recurso pedagógico para o professor. Entretanto,

o livro didático sempre requer um olhar crítico acerca das informações que apresenta, sobretudo, quanto às abordagens sobre a história e a cultura africana, afrodescendente e indígena. Em geral, apresenta limitações, mas é cobrado pelo governo no tocante a implementação das Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08. É o que podemos constatar, ao analisarmos o Guia de livros didáticos do PNLD 2015, documento produzido pelo Ministério da Educação (MEC), integrante do Plano Nacional do Livro Didático – PNLD – que se constitui em um programa de políticas educacionais do governo.⁶ O que queremos destacar é que um dos critérios de avaliação dos livros didáticos que podem chegar às escolas é a questão do cumprimento da legislação referente à diversidade étnica e o enfoque sobre o negro e o indígena. Embora ainda haja uma predominância de conteúdos eurocentrados, sendo isto um desafio que ainda está por ser superado, é importante que o livro didático usado em sala de aula seja analisado acerca da temática étnico-racial.

Se o PNLD tem suas limitações, vejamos outro importante programa do governo no sentido de subsidiar a produção de possibilidades pedagógicas de uma educação para as relações étnico-raciais. Referimo-nos ao Programa Nacional Biblioteca na Escola (PNBE), através do qual várias publicações são destinadas às escolas públicas para fomentar a prática da leitura. Há uma diversidade de obras que chegam para as escolas e que precisam ser acessadas pelos professores e usadas como alternativas ao livro didático. O uso do acervo pode ser uma alternativa para

⁶ BRASIL. *Guia de livros didáticos do PNLD 2015: História*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Básica, 2014.

os professores renovarem suas práticas pedagógicas e realizarem com seus alunos trabalhos que propiciem uma ampliação dos conhecimentos acerca da diversidade étnica e cultural do nosso país.

Os livros do PNBE podem ser trabalhados como uma possibilidade para se abordar a história e cultura indígena e/ou afrodescendente nas aulas de História, podendo ser usados como estratégia pedagógica que leve nossos educandos a terem uma formação cidadã, que combata preconceitos étnicos e que valorize as heranças culturais indígenas/afrodescendentes no nosso cotidiano. Uma possibilidade que queremos destacar aqui é o trabalho sobre a temática indígena através de leituras de livros paradidáticos para dinamizar o processo de ensino/aprendizagem e formar uma consciência de valorização dos nativos de nossa terra. Além disso, é uma forma de romper o isolamento em que é colocada essa temática nos livros didáticos.

Como possibilidade, pensamos – com base na nossa experiência – no uso do acervo de obras referentes à temática indígena presentes no PNBE. Exemplificando, com turmas de 6º anos, pode ser proposto o estudo sobre *História e Diversidade Cultural e Étnica dos Indígenas* através da leitura do livro de Reginaldo Prandi, intitulado “*Contos e lendas da Amazônia*” (2012), como incentivo ao desenvolvimento da prática da leitura. Esta obra é interessante por destacar a diversidade de etnias e culturas indígenas na Amazônia; nela se pode ler lendas como a da Mandioca, da Vitória-Régia, do Açaí, etc. Isto pode ser uma maneira de romper com a ideia de homogeneidade dos povos

indígenas. A partir da leitura, o professor pode desenvolver atividades de escrita, como a produção de fichas de leitura, além de poder estimular outras expressões, como a confecção de cartazes com ilustrações sobre o livro lido. O professor pode promover uma exposição na escola dos trabalhos produzidos pelos alunos, dando visibilidade ao material desenvolvido com a temática indígena e sociabilizando as atividades realizadas pelos estudantes.

Outros livros interessantes que chegam às escolas, através do Programa Nacional Biblioteca na Escola, são: “*Festa da Taquara*” (2011); “*Txopai e Itôhã*” (2012) e “*Karu Taru*” (2013). A leitura desses livros nos permite ampliar os conhecimentos sobre diversidade étnica indígena, ao invés de tematizar o indígena de forma genérica, como se todos fossem iguais. O trabalho com esses paradidáticos possibilita a formação de leitores e pode estimular a escrita sobre o que foi lido. O uso desses recursos é importante para o conhecimento sobre os povos indígenas na atualidade e sobre a cultura de diferentes etnias, tais como Munduruku, Kalapalo e Pataxó, rompendo com a imagem homogeneizada que se construiu sobre os nativos no Brasil. Com a leitura, o professor pode propor uma produção escrita sobre os livros propostos e até confeccionar um painel sobre o que se aprendeu com a leitura deles.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Já se passaram muitos anos desde a aprovação das leis que regem o sistema educacional brasileiro, com o objetivo de reforçar a obrigatoriedade de ensino sobre história e cultura africana, afrodescendente e indígena. Temos conhecimento de experiências positivas nesse sentido, porém ainda precisamos de mais. Ainda

temos práticas pedagógicas que desconsideram a legislação, sem contar que muita gente pensa que educação para as relações étnico-raciais é exclusividade do campo da História. Os docentes de História, por sua vez, têm o desafio de construir possibilidades pedagógicas que proporcionem a valorização da diversidade africana, afrodescendente e indígena, inclusive, lançando um olhar crítico sobre o livro didático e seguindo as diretrizes nacionais referentes à temática e à inclusão, a partir do acervo do PNBE, por exemplo, para inovar sua prática pedagógica e desconstruir preconceitos quanto ao povo negro e/ou indígena.

REFERÊNCIAS

BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História, sociedade e cidadania*. São Paulo: FTD, 2012.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: MEC, 2005.

BRASIL. *Estatuto da Criança e do Adolescente*. Lei nº 8069 de 13 de julho de 1990. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8069.htm> Acesso em: 22 ago. 2015.

BRASIL. *Guia de livros didáticos do PNL D 2015: História*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria da Educação Básica, 2014.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. Lei nº. 9.394 de 20 de dezembro de 1996.

BRASIL. Lei nº. 11.645 de 10, de março de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em: 30 mar. 2014.

BRASIL. *Parâmetros Curriculares Nacionais*. Brasília: MEC/SEF, 1997.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de História e diversidade cultural: desafios e possibilidades. *Cad. Cedes*, Campinas, v. 25, n. 67, p. 378-388, set./dez., 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ccedes/v25n67/a09v2567.pdf>>. Acesso em: 22 ago. 2015.

LOPES, Fabiana Ferreira. *Festa da Taquara*. São Paulo: UDP, 2011.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Em torno das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”: uma conversa com historiadores. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 41, p. 5-20, jan./jun. 2008. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1291/712>>. Acesso em: 14 set. 2015.

MUNDURUKU, Daniel. *Karu Taru: o pequeno pajé*. Porto Alegre, RS: EDELBRA, 2013.

PRANDI, Reginaldo. *Contos e lendas da Amazônia*. 1. ed. Curitiba, PR: A Página, 2012. p. 59-84.

PATAXÓ, Kanátyo. *Txopai e Itôhã*. São Paulo: Saraiva, 2011.

SILVA, Edson. Povos indígenas: História, Culturas e o Ensino a partir da nº 11.645. *Revista Historien*. v. 7. Petrolina: UPE, p. 39-48. Disponível em: <<http://indiosno-nordeste.com.br/wp-content/uploads/2014/06/Revista-Historien-n.7.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2015.

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. p. 99-104.

UM OLHAR SOBRE A LITERATURA AFRICANA A PARTIR DO ROMANCE “O MUNDO SE DESPEDAÇA”, DE CHINUA ACHEBE

*Moisés Alves da Silva
Ariosvalber de Souza Oliveira*

Nunca o nosso mundo teve ao seu dispor tanta comunicação. E nunca foi tão dramática a nossa solidão. Nunca houve tanta estrada. E nunca nos visitamos tão pouco.

Mia Couto¹

INTRODUÇÃO

É comum que nas escolas as ações e eventos pedagógicos ligados à cultura afro-brasileira e africana sejam capitaneados pela disciplina e professores de História. É também corriqueiro que a temática apareça, muitas vezes, apenas em eventos “festivos”, como o Treze de Maio – Dia da Lei Áurea/Abolição da escravidão – e o 20 de novembro – Dia da Consciência Negra. Porém, os dispositivos legais trazidos pela Lei 10.639/03² estabelecem que a temática deve ser desenvolvida no cotidiano escolar, através de

¹ COUTO, Mia. *E Se Obama fosse africano? E outras interinvenções*: Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 10.

² A Lei 10.639/03 foi ampliada em 2008 pela Lei 11.645, na qual acrescentou-se a temática da História e Cultura Indígena. Sobre tais leis e o contexto histórico em que foram elaboradas e promulgadas, recomenda-se a leitura do artigo *A lei 10.639/03 na primeira década: reflexões, avanços e perspectivas*, da historiadora Solange Rocha (2013).

um trabalho contínuo durante todo o ano, nos diferentes níveis e modalidades de ensino, por meio das disciplinas que compõem o currículo escolar, em especial, Educação Artística, Literatura e História do Brasil.³

Dessa forma, torna-se muito importante que o espaço escolar como um todo se envolva no processo de uma educação para as relações étnico-raciais, principalmente, incentivando os aspectos efetivos da interdisciplinaridade. É significativo que a temática não continue a ser trabalhada de forma pontual em algumas datas do ano e/ou como algo relacionado ao outro (negro/indígena = outro), mas sim como parte integrante de nós, das nossas vidas, parte constitutiva de nossa formação histórica e cultural, tendo em vista que herdamos esta história e que ela está presente no nosso dia a dia, no que fomos e somos enquanto indivíduos e sociedade.

O ensino da história e cultura africana é eclipsado no processo do ensino para as relações étnico-raciais. Tal perspectiva carece de uma atenção especial dos educadores por inúmeros motivos, desde a falta de cursos de formação específica até a carência de material de pesquisa. Nesse contexto, o presente artigo pretende estabelecer algumas reflexões sobre a literatura africana, a partir da breve leitura do romance "O mundo se despedaça", do escritor nigeriano Chinua Achebe. Para tanto, o texto se divide em dois momentos. O primeiro levanta algumas questões relativas à literatura, sobretudo, as africanas. Já o segundo, como exemplo proposto, apresentará uma análise do romance aludido.

³ BRASIL, 2004, p. 21.

LITERATURA E LITERATURAS AFRICANAS

A literatura não é constituída meramente de fantasias narradas, pois as obras literárias têm efeitos práticos e indeléveis na medida em que influenciam e alteram nossa visão de mundo. O texto narrado pela literatura ganha valor de verossimilhança. A literatura ficcional está além do plano da mera ficção – no plano restrito da estética, ela é, a priori, uma manifestação social e cultural, que possibilita significar indícios de um contexto histórico e de uma sociedade. Deste modo, pode-se utilizar a narrativa ficcional e considerá-la fonte de pesquisa para várias áreas das ciências humanas.

O texto literário serve como fonte de investigação para as questões formuladas pelo pesquisador. Nos termos do escritor peruano Mário Vargas Llosa (2004, p. 69),

Uma obra de ficção fracassa ou triunfa por si mesma – pelo vigor de seus personagens, pela sutileza de seu enredo, pela sabedoria de sua construção, pela riqueza de sua prosa – e não pelo testemunho que oferece do mundo real. No entanto, nenhuma ficção, por mais autossuficiente e impermeável à realidade exterior que nos pareça, não deixa de ter vínculos poderosos e irremediáveis com a outra vida, aquela que não é criada pela magia da fantasia e pela palavra literária, mas pela vida crua, a não inventada, a vivida.

Portanto, a narrativa literária não se abstrai totalmente de seus vínculos extralinguísticos. Apesar disso, é importante ler a narrativa ficcional não como reflexo imediato da “realidade”. É

preciso estabelecer uma relação de proximidade com determinados acontecimentos históricos, sociais e culturais. Podemos indicar que as possibilidades da literatura, tida como fonte para se pesquisar uma determinada sociedade, são amplas e de extrema viabilidade, desde que se levem em conta as especificidades do texto literário. Como sugere Antonio Candido (2006, p. 21), ao se trabalhar um texto literário é preciso ter “consciência da realidade arbitrária e deformante que o trabalho artístico estabelece com a realidade, mesmo quando pretende observá-la e transpô-la rigorosamente, pois a mimese é sempre uma forma de poíeses”.

Estamos de acordo com os argumentos do nosso mais notável crítico literário, pois temos em vista que as narrativas ficcionais tratam-se, antes de tudo, de textos fantasiosos que têm, primeiramente, sua dimensão estética. Não obstante, a narrativa ficcional está entranhada de ressonâncias históricas e imagens que preservam características, como os hábitos, os costumes, as formas de viver, morrer e amar em um dado tempo já vivido, entre outras visualizações possíveis que podem ser acionados pelos pesquisadores a partir dos usos indiretos de tais narrativas. Os escritores narram, ao seu modo, nossa experiência existencial no mundo.⁴ Mas, dos ficcionistas, podemos extrair imagens, fragmentos, cores, sabores, vozes e detalhes de uma época e/ou de uma sociedade, além do prazer estético da poíeses textual que só a narrativa literária nos proporciona.

Releva observar que os registros literários compõem um patrimônio histórico e cultural de uma sociedade e de um povo, uma vez que os escritores desenvolvem suas narrativas, seus

⁴Cf. Ginzburg, 2007.

temas, assuntos, motivos, valores, normas ou revoltas, formadas ou aludidas pela sociedade de seu tempo.⁵

O ensino da história e da cultura africana é um desafio para os profissionais da educação, tendo em vista que tal assunto é marcado pela reprodução de estereótipos. Acreditamos que os usos da literatura africana podem ser um recurso didático para atender melhor o ensino do tema em questão. Portanto, torna-se viável e necessário a curiosidade de se ler os ficcionistas africanos. Destarte, isso enriquece a capacidade de análise e de conhecimento sobre a cultura de tais povos.

Em revistas, livros, estudos e outras publicações que se dedicam à narrativa ficcional encontram-se, muitas vezes, o termo *literatura africana*. Nesse contexto, escritores como Luadino Vieira⁶ e Mia Couto⁷ são tidos como expressões dessa literatura. Todavia, cabe uma reflexão: Não é comum lermos que Shakespeare e Cervantes são expressões da literatura europeia, pois intuitivamente temos a noção de que a Europa se trata de um continente complexo, de tradições sociais e culturais bastante diferentes de região para região, e de país para país.

É comum o uso do termo literatura lusófona para se referir aos textos produzidos pelos escritores africanos de língua portuguesa, oriundos de países que foram colonizados pelos portugueses, e que

⁵ Cf. Sevcenko, 2003.

⁶ Escritor angolano, nascido em 1935 e agraciado com o prêmio Camões de 2006. Destacam-se seus romances “*A vida verdadeira de Domingos Xavier*”, “*Nós, os do Makulusu*” e “*Nosso Musseque*”.

⁷ Escritor moçambicano conhecido mundialmente. Nascido em 1935, foi premiado em 2013 com o prêmio Camões. Principais obras: “*Terra Sonâmbula*”, “*O fio das Missangas*”, “*A confissão da Leoa*”, entre outros.

escrevem nessa língua. No entanto, cremos que mais interessante é colocarmos os escritores africanos a partir de suas experiências específicas, localizando, sobretudo, sua etnia e país de origem, que em si já são complexos, haja vista que as nações africanas são compostas de centenas de etnias com línguas e tradições singulares, e que muitos desses países foram construídos de forma arbitrária a partir dos interesses de alguns países europeus no século XIX.

Sendo assim, é preciso evitar a reprodução acriticamente de expressões como *literatura africana* e/ou *escritor africano*, tidas enquanto uma coisa só. Nesse contexto, o escritor moçambicano Mia Couto (2009) indica que os escritores africanos sofreram por muito tempo um processo de essencialização, pois era exigido destes que sua literatura fosse prova autêntica de sua etnicidade. Todavia, com o passar do tempo isso vem mudando, considerando-se que os jovens autores africanos estão se libertando dessa imposição externa de "africanidade". Segundo ele: "Os escritores africanos desejam ser tão universais como qualquer outro escritor do mundo" (p.13).

A colonização efetiva da maioria dos países africanos ocorreu num período relativamente curto, entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras da segunda metade do século XX. Contudo, a experiência foi severamente traumática, as recém nações africanas independentes surgiram no contexto de tensões sociais que permanecem até hoje. É nessa conjuntura histórica que boa parte das obras literárias das Áfricas serão produzidas.

À vista disso, é possível caracterizar que grande parte da literatura africana contemporânea tem três pontos recorrentes:

“a convivência, raramente, harmoniosa, entre dois mundos, duas mentalidades; a complexa reorganização interna após a colonização”⁸, e a valorização da cultura tradicional. Este último é encontrado, por exemplo, na utilização de aspectos da oralidade na narrativa, como no caso dos provérbios e usos constantes de palavras das línguas locais. Esse aspecto é realçado pelo fato de que a maioria dos escritores de relevo do continente escreve na língua dos colonizadores. Lembrando que o continente passou por três experiências traumáticas na sua história: a Escravidão, o Colonialismo e a Guerra Fria.

Nesse contexto, Mia Couto (2009, p. 13) indica:

Há tantas Áfricas quantos escritores, e todos eles estão reinventando continentes dentro de si mesmos. É verdade que grande parte dos escritores africanos enfrenta desafios para ajustar línguas e culturas diversas. Mas esse problema não é exclusivo nosso, os de África. Não existe escritor no mundo que não tenha de procurar uma identidade própria entre identidades múltiplas e fugidias. Em todos os continentes, cada homem é uma nação feita de diversas nações. Uma dessas nações vive submersa e secundarizada pelo universo da escrita. Essa nação oculta chama-se oralidade.

Dessa forma é preciso enfatizar que o imenso continente possui centenas de escritores e escritoras, que se destacam mundialmente pelo valor estético de suas narrativas. Diante desse contexto, podemos até utilizar o termo no plural: literaturas africanas. Sendo assim, poetas, poetisas, contistas, teatrólogos, romancistas de

⁸ PINTO; TURAZZI, 2012, p. 75.

alto nível existem nas Áfricas e muitas de suas obras, aos poucos, estão sendo publicadas no Brasil.

Dentre eles, podemos destacar alguns: *Wole Soyinka*,⁹ importante escritor nigeriano de origem iorubá que recebeu o prêmio Nobel de literatura no ano de 1986; *Ondjaki*,¹⁰ renomado escritor da literatura angolana contemporânea; *Naguib Mahfouz* (1911-1989), escritor egípcio que descreveu as contradições das transformações do Egito, na primeira metade do século XX, e que também ganhou o Nobel em 1988; *Nadine Gordimer* (1923-2014) e *J. M. Coetzee*, escritora e escritor da África do Sul, ambos premiados com o Nobel, respectivamente em 1991 e 2003. É interessante os educadores explorarem essas riquezas culturais que vão de encontro a certa visão pessimista, deformada e disseminada no nosso dia a dia sobre esse continente, remetendo tão somente aos aspectos negativos e/ou às belezas naturais.

A Lei 10.639/03 determina o ensino da história e da cultura africana. Logo, é preciso demonstrar em sala de aula essa diversidade cultural e histórica que compõe o continente africano. Desse modo, a literatura torna-se um importante subsídio para se pensar essa heterogeneidade. A título de exemplo, podemos citar o romance “O mundo se despedaça”, do romancista nigeriano da

⁹ Autor de vários textos premiados mundialmente, como a famosa peça “*Death and the King’s Horseman*”. Para variar, é, infelizmente, pouco traduzido no Brasil, onde apenas o livro “*O leão e Jóia*” se encontra disponível. Sobre os demais escritores citados, vide: <<http://revista.escola.abril.com.br/consciencianegra/literatura-africana.shtml>>. Acesso em: 28 abr. 2015.

¹⁰ Escritor angolano, nascido em 1955. Reconhecido internacionalmente, recebeu o prêmio José Saramago pelo romance “*Os transparentes*”, em 2013. Nessa passagem do presente trabalho, faltou serem mencionadas as obras desses e de muitos outros importantes autores africanos, mas é algo que está em fase de construção.

etnia *ibo*, Chinua Achebe (1930-2013) – este talvez seja o romance africano mais vendido no mundo com mais de oitos milhões de exemplares.

BREVE LEITURA DO ROMANCE “O MUNDO SE DESPEDAÇA”, DE CHINUA ACHEBE

Chinua Achebe é considerado um dos escritores nigerianos mais importantes e também fundador da literatura moderna do seu país. Nasceu na cidade de Ogidi, antes aldeia, na Nigéria, e foi criado sob o domínio dos britânicos.

A Nigéria é o país mais populoso do continente africano, um território habitado por uma população de várias origens étnicas e culturais, cujos antepassados há muitos séculos se estabeleceram na sua atual área. No país, existem muitas línguas, mais de duzentas e cinquenta, que são frequentemente faladas na República Federal da Nigéria. Como também existem centenas de grupos étnicos, destacando-se os *Jurkun, Urnobo, Itsekiri, Hausas, Fulane, Kanuri, Youruba, Ibo, Ibibio, Tiv, Ijaw, Edo, Efik, Nupe, Ekoi e Borgu*. Os povos de língua *Youruba, Hausas e Ibos* formam os três maiores grupos étnicos do país. Já os povos de língua *Ibo* da zona leste da Nigéria são o terceiro maior grupo étnico da nação e não têm nem as mesmas tradições de descendência real, nem a herança das instituições políticas centralizadas, como a dos *Yourubas* e dos *Hausas*.¹¹

Achebe estudou inglês, história e teologia na Universidade de Ibadan. Reconhecido internacionalmente, teve seus textos traduzidos em várias línguas – tardiamente no Brasil, para variar.

¹¹ ASPECTOS DA CULTURA DA NIGÉRIA, s./d., p. 05.

Escreveu romances e ensaios que se tornaram clássicos da literatura, como: “*O mundo se despedaça*” (1958), “*A paz dura pouco*” (1960), “*A flecha de Deus*” (1964) e “*A educação de uma criança sob o protetorado britânico*” (2009).¹²

No romance “*O mundo se despedaça*”, o escritor narra a trajetória de *Okonkwo*, guerreiro temido na aldeia de Umuófia; sua estória de ascensão e queda. Em um primeiro momento, o leitor é conduzido ao dia a dia de uma comunidade *ibo*, antes da chegada dos ingleses nessa parte da Nigéria. Temos narrados poética e etnograficamente os valores dessa sociedade, as complexidades e as contradições sociais envoltas nela. O escritor é de uma precisão cirúrgica ao analisá-la.

Tudo caminha num ritmo próprio, com suas harmonias, conflitos e desigualdades internas, mas tudo muda drasticamente com a chegada dos ingleses e suas interferências; e é aí que o mundo tradicional *ibo*, da aldeia de Umuófia, pouco a pouco vai se despedaçando. O texto conta o início desse doloroso encontro de culturas diferentes.

Okonkwo é filho de *Unoka*, flautista sem prestígio na aldeia, inclusive conhecido como medroso. Este morre de uma doença que o faz ser largado na floresta maldita. Um fim nada honroso para qualquer membro de Umuófia. Para reverter em vida o destino fracassado do seu pai, *Okonkwo* se torna um homem destemido e valente. Seu medo de repetir o martírio paterno é o leitmotiv do enredo – eis o espectro que tanto tenta iludir –, que acompanhará o personagem por toda a narrativa.

¹² As datas se referem às publicações originais, enquanto que as utilizadas neste estudo encontram-se nas referências bibliográficas.

Respeitado no clã, desposa três mulheres e seu *compound*¹³ sempre está cheio de inhame, fatos que são símbolos de poder e distinção na comunidade. Torna-se membro dos juízes secretos das nove aldeias que compõem Umuófia. Tudo leva a crer que seu *chi* (algo próximo da concepção de anjo da guarda) lhe reserva um futuro de grande destaque na comunidade. Porém, dois acontecimentos trágicos vão mudar tudo, a saber: o primeiro se refere ao fato de que, na semana de paz, ele agrediu uma de suas mulheres; e o segundo é que, tempos depois, no dia do enterro do homem mais velho da aldeia, ele mata um jovem acidentalmente. Logo, é julgado por esse grave crime e condenado a passar sete anos de exílio na aldeia de sua mãe. Crime sombrio, pois para muitos povos africanos, inclusive os *ibos*, o respeito aos mais velhos era uma regra a ser respeitada por todos. Segundo a filosofia da ancestralidade *ibo* dos moradores de Umuófia,

Na realidade, não existia uma distância muito grande entre a terra dos vivos e o domínio dos ancestrais. Havia sempre idas e vindas entre os dois mundos, especialmente durante os festivais e quando um homem idoso morria, porque os velhos estão muito próximos dos ancestrais. A vida de um homem, desde o nascimento até a morte, era uma série de ritos de transição que o aproximavam cada vez mais de seus antepassados.¹⁴

A volta de *Okonkwo* à Umuófia coincide com a chegada dos missionários ingleses e, logo, o guerreiro se depara com um mundo

¹³ Trata-se de um conjunto de habitações onde mora uma família, geralmente cercado ou murado (ACHEBE, 2011, p. 334).

¹⁴ Idem, 2013, p. 141-142.

tradicional sendo desfeito aos poucos, a tal ponto de assassinar um soldado inglês e depois se matar enforcado. Um final aterrorizante para quem lutou com todas as forças para preservar a cultura tradicional de sua comunidade.

Uma das partes mais interessante do romance é quando seu filho *Nwoye* resolve aderir à religião dos homens brancos. Isso não é apenas uma mudança de credo. Para *Okonkwo*, um *ibo* tradicional, tratava-se da *soma de todos os medos*, pois seria o fim da história dos ancestrais da família, uma vez que, para muitos povos africanos, os mundos dos vivos e dos mortos estão interligados no dia a dia pelos rituais que garantem essa harmonia ou amenizam alguns conflitos sob esse mundo. Sobre essa questão, o personagem reflete:

E, se quando ele, Okonkwo, morresse, todos os seus filhos machos resolvessem seguir os passos de Nwoye e abandonassem os ancestrais? Okonkwo sentiu um calafrio diante de tão terrível probabilidade que, para ele, significava uma total aniquilação. Via-se a si próprio e a seu pai, juntos, no santuário dos antepassados, a esperarem inutilmente pelo culto ou pelos sacrifícios de seus descendentes, nada restando ali senão as cinzas do passado, enquanto seus filhos rezavam ao deus do homem branco.¹⁵

Quando o poder de decisão sai das mãos da comunidade de Umuófia, especialmente dos anciões e guerreiros, *Okonkwo* se vê diante de um mundo que começa a desmoronar, sem sentido para aquilo que projetou para a sua vida. Sem aceitar essa transformação, ele se retira tragicamente de cena. Já para os ingleses, os costumes da comunidade eram uma afronta aos “valores civilizatórios”.

¹⁵ Idem, p. 174.

A cena final do romance é emblemática. É uma das mais belas da literatura universal. *Okonkwo* se encontra enforcado numa árvore e seu amigo, *Obierika*, recebe a ordem dos soldados ingleses para trazer e enterrar o corpo do *rebelde*. Isto para um ibo era impossível, pois o suicídio é uma ofensa à terra e ao clã. Desse modo, não pode ser tocado e muito menos enterrado por um membro de Umuófia. E ainda é preciso fazer uma série de sacrifícios para limpar a terra amaldiçoada por tal ato. O comissário inglês, após ouvir esses argumentos de *Obierika*, reflete seriamente:

Durante muitos anos em que arduamente vinha lutando para trazer a civilização a diversas regiões da África [...] No livro que planejava escrever, daria ênfase a esse ponto. Enquanto percorria o caminho de volta ao tribunal, ia pensando em seu livro [...] A história desse homem que matara um guarda e depois se enforcara daria um trecho bem interessante. Talvez rendesse até mesmo um capítulo inteiro. Ou, talvez, não um capítulo inteiro, mas pelo menos, um parágrafo bastante razoável. Havia tantas coisas mais a serem incluídas, que era preciso ter firmeza e eliminar os pormenores. O comissário, depois de muito pensar, já havia escolhido o título do livro: *A pacificação das tribos primitivas do Baixo Níger*.¹⁶

A passagem final do texto destaca-se pelas fortes e impactantes imagens dos desencontros e desrespeitos que os contatos culturais advindos com a colonização impunham, tanto que um recurso utilizado pelo autor é chamar a atenção (em itálico) para o título irônico do livro. Tal parágrafo dá panos para

¹⁶ Idem, p. 230-231, grifo do autor.

várias incursões e utilizações interpretativas, mas fiquemos por aqui. Voltemos...

Assim, o romance pode ser lido como uma fonte literária e histórica rica para se refletir sobre aspectos do encontro de culturas distintas no início do processo de colonização. Entre muitas possibilidades de leituras que o texto possibilita, destacamos algumas: a visualização de aspectos que se aproximam de como era o cotidiano de uma aldeia ibo, antes dos impactos da recém-chegada dos colonizadores; a demonstração dos valores que regiam a cosmogonia desses povos, diferentes de outras regiões das Áfricas que sofreram com as interferências externas. Isto porque os ibos não eram constituídos de reinos ou de um Estado centralizado, organizavam-se em unidades políticas altamente descentralizadas, baseadas numa linhagem de descendência de grupo, onde as decisões se davam pelas mãos de conselhos de anciões e guerreiros, como é magistralmente representado pela organização de Umuófia.

Dessa forma, o romance é uma extraordinária narrativa sobre os impactos do início do colonialismo na Nigéria, notadamente, em relação aos *ibos*.¹⁷ Tal obra pode ser explorada em várias disciplinas do ensino fundamental e médio, de forma interdisciplinar, por exemplo:

- *Geografia*: explorar as diversidades e complexidades geográficas do continente africano, indicando as tensões étnicas resultantes do processo de colonização europeia. Neste caso, toma-se como ponto de partida a Nigéria;

¹⁷ Para uma instigante leitura, vide o prefácio do romance “*O mundo se despedaça*: Este livro de Chinua Achebe”, de Alberto da Costa e Silva (2009) e o ensaio “*O mundo se despedaça como material de ensino*”, de autoria do próprio Achebe.(2012)

- *História*: analisar aspectos históricos dos africanos escravizados – como os povos *ibos* –, uma vez que é importante levar o alunado a refletir que a história dos povos africanos não começa no navio negreiro e, ainda, que essas sociedades de onde eram oriundos tinham histórias complexas que variavam de região para região;
- *Língua Portuguesa*: indicar no tocante à literatura pesquisas sobre biografias e principais obras dos autores e, também, as características centrais das *literaturas africanas* e suas possibilidades de reflexões para se pensar a alteridade;
- *Artes*: adaptar o texto para uma linguagem teatral, realizar uma releitura da obra trabalhada ou mesmo estabelecer uma pesquisa sobre as múltiplas manifestações artísticas africanas;
- *Filosofia*: pesquisar conceitos filosóficos, como o da *ancestralidade/ ubuntu*,¹⁸ existente na obra *O mundo se despedaça*.

Esta é apenas uma obra literária entre tantas que existem e que podem servir para se compreender melhor as histórias e as culturas das Áfricas. A leitura de romances, contos e ensaios produzidos pelos escritores africanos pode ser uma bela chave metodológica para melhor compreendermos a complexidade das Áfricas, que tanto desconhecemos.

REFERÊNCIAS

ACHEBE, Chinua. *O mundo se despedaça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *A flecha de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *A educação de uma criança sob protetorado britânico: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

¹⁸ Para uma leitura mais profunda sobre aspectos da filosofia africana, recomendando à leitura do livro *Crítica da Razão Negra*, de Achille Mbembe. (2013).

_____. *A paz dura pouco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana* (2004)

CANDIDO, Antonio. *Literatura e Sociedade: estudos de Teoria e História Literária*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2006.

COUTO, Mia. *E Se Obama fosse africano? E outras interinvenções: Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros: Verdadeiro, Falso, Fictício*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LLOSA, Mário Vargas. *A verdade das mentiras*. 2. ed. São Paulo: Arx, 2004.

OLIVEIRA, Ariosvalber de Souza. *Cenas da Cidade Negra do Rio de Janeiro oitocentista e outras imagens da escravidão nos contos de Machado de Assis*. 2013. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande - PB.

PIMENTEL, Júlio Pimentel; TURAZZI, Maria Inez. *Ensino de História: diálogos com a literatura e a fotografia*. São Paulo: Moderna, 2012.

ROCHA, Solange Pereira da. A lei 10.639/03 na primeira década: reflexões, avanços e perspectivas. In: AIRES, José Luciano de Queiroz et al. *Diversidades étnico-raciais & Interdisciplinaridade: diálogos com as leis 10.639 e 11.645*. Campina Grande: EDUF-CG, 2013. p. 299-341.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura Como Missão: tensões sociais e produção cultural na primeira República*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

ASPECTOS DA CULTURA DA NIGÉRIA. In: *Departamento de Informação, Divisão de Publicidade Externa*, Ikoyi, Lagos. Impresso por Civiletis Internacional. Nova Iorque, E.U.A, s./d. (Série II de Publicidade Externa)

OS AUTORES

Ariosvalber de Souza Oliveira – ariosvalber@yahoo.com.br – é mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Especialista em História e Culturas Afro-brasileira pela Universidade Estadual da Paraíba. Leciona como professor formador da Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais – UFCG/MEC/SECADI/RENAFOR. Membro do Conselho Municipal de Educação de Campina Grande e do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial - PB. Ministra palestras, oficinas e minicursos (no campo da História e Cultura Afro-brasileira, implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08). É militante do Movimento Negro de Campina Grande-PB.

Eleonora Félix da Silva – eleonora.felix@hotmail.com – é mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Paraíba. Leciona na rede municipal e estadual de ensino do estado da Paraíba, PMLS e SEE. E, também, atua como Professora Formadora da Especialização em Educação para as Relações Étnico-Raciais - UFCG.

Elio Chaves Flores – eliochavesflores@gmail.com – é doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Leciona na Universidade Federal da Paraíba, onde exerce atividades no Departamento, no Programa de Pós-Graduação em História e em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas e, também, no Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiros e Indígenas-NEABI. É líder do *Grupo de Pesquisa e Estudos em História do Século XX – GEPHiS20* e desenvolve o projeto “Do lado de cá e do lado de lá: culturas históricas, intelectuais antirracistas e narrativas do colonialismo no Atlântico negro (1950-1988)”. Atualmente com-

põe a coordenação do Programa de Pós-graduação em História como coordenador (Biênio 2015-2017).

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

José Luciano de Queiroz Aires – Joseluciano9@gmail.com – é doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Leciona como professor Adjunto I da Unidade Acadêmica de História e do PPGH-UFCG. Presidiu a ANPUH-PB (2012-2014).

José Pereira de Sousa Junior – junior_ufcg@yahoo.com.br – é doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Leciona na Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN/CERES.

Luís Tomás Domingos – luis.tomas@unilab.edu.br – é doutor em Anthropologie et Sociologie du Politique (2002) pela Université de Paris VIII, França. Também é formado em Filosofia pelo Seminário Maior de Santo Agostinho (1989), Moçambique. Atualmente é professor da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Ceará/Brasil. Tem experiência na área de Antropologia e Sociologia da Política, com ênfase em Antropologia Social e Cultural.

Maria Aparecida dos Reis – mariap.reis@outlook.com.br – é licenciada em Letras, com habilitação em Língua Portuguesa, pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e especialista em Educação para as Relações Étnico-raciais pela Universidade Federal de

Campina Grande (UFCG). Leciona na rede municipal de ensino no estado da Paraíba e também atua na área de revisão de textos.

Moisés Alves da Silva – alvesmoises@bol.com.br – é graduado em Jornalismo pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e especialista em Educação para as Relações Étnico-raciais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Membro do Conselho Estadual de Promoção da Igualdade Racial - PB, leciona na rede estadual de ensino do estado da Paraíba, coordena o Movimento Negro de Campina Grande - PB e, também, ministra palestras, oficinas e minicursos (no campo da História e Cultura Afro-brasileira, implementação das Leis 10.639/03 e 11.645/08).

Solange Pereira da Rocha – banto20@gmail.com – é doutora em História pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Leciona na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), onde exerce atividades no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em História e, também, no Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro-brasileiros e Indígenas-NEABI. É também uma das líderes do *Grupo de Pesquisa Sociedade e Cultura no Nordeste Oitocentista* na mesma instituição, sendo responsável pela Linha de Pesquisa: *Díspora Africana, População Negra, Parentesco e Cultura no Nordeste Oitocentista*. Atualmente compõe a coordenação do Programa de Pós-Graduação em História como vice-coordenadora (Biênio 2015-2017).