

# Cultura afro-brasileira

Temas fundamentais em  
ensino, pesquisa e extensão

José Carlos Gomes da Silva  
Melvina Araújo  
(organizadores)

**COMFOR**

Comitê Gestor Institucional em Formação e Inovação  
e Conselho de Planejamento da Educação Básica

**UNIFESP**



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO

1102



Coordenação da coleção

*Leituras sobre educação:*

Celia Giglio e Melvina Araújo

CONSELHO EDITORIAL

Ana Paula Torres Megiani

Eunice Ostrensky

Haroldo Ceravolo Sereza

Joana Monteleone

Maria Luiza Ferreira de Oliveira

Ruy Braga

Cultura afro-brasileira:  
temas fundamentais em ensino,  
pesquisa e extensão

Copyright © 2017 José Carlos Gomes da Silva/ Melvina Araújo.

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

Edição: Haroldo Ceravolo Sereza

Editora assistente: Danielly de Jesus Teles

Projeto gráfico, diagramação e capa: Danielly de Jesus Teles

Assistente acadêmica: Bruna Marques

Revisão: Alexandra Colontini

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO-NA-FONTE  
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

---

C974

Cultura afro-brasileira: temas fundamentais em ensino, pesquisa e extensão [recurso eletrônico] / organização José Carlos Gomes da Silva, Melvina Araújo. - 1. ed. - São Paulo : Alameda, 2017.

recurso digital

Formato: ebook

Requisitos do sistema:

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7939-503-1 (recurso eletrônico)

1. Cultura afro-brasileira - Estudo e ensino. 2. Cultura afro-brasileira - História. 3. Negros - Brasil - História. 4. Livros eletrônicos. I. Silva, José Carlos Gomes da. II. Araújo, Melvina.

17-44081

CDD: 305.89

CDU: 316.347(=2/=8)

---

ALAMEDA CASA EDITORIAL

Rua 13 de Maio, 353 – Bela Vista

CEP 01327-000 – São Paulo, SP

Tel. (11) 3012-2403

[www.alamedaeditorial.com.br](http://www.alamedaeditorial.com.br)

# Cultura afro-brasileira: temas fundamentais em ensino, pesquisa e extensão

José Carlos Gomes da Silva  
Melvina Araújo  
(Organizadores)





# Sumário

|                                                                                                                                                                                |     |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Apresentação                                                                                                                                                                   | 9   |
| <i>Flávia Alves de Sousa</i>                                                                                                                                                   |     |
| Introdução                                                                                                                                                                     | 11  |
| <i>Melvina Araújo</i>                                                                                                                                                          |     |
| I. Lutas por reconhecimento, racismo e educação                                                                                                                                | 19  |
| <i>Jair Batista da Silva e Glaydson José da Silva</i>                                                                                                                          |     |
| II. A formação continuada para educação das relações étnico-raciais: um relato de experiência                                                                                  | 61  |
| <i>Deivison Mendes Faustino e Leila Maria de Oliveira</i>                                                                                                                      |     |
| III. O antirracismo do ENEM e o racismo do movimento Escola Sem Partido: intolerância religiosa e racismo nas disputas pelo controle do currículo da Educação Básica no Brasil | 85  |
| <i>Patrício Carneiro Araújo</i>                                                                                                                                                |     |
| IV. Umbanda e Angola: caminhos entrecruzados                                                                                                                                   | 117 |
| <i>Janaína de Figueiredo</i>                                                                                                                                                   |     |

|                                                                                                                                                 |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| V. As culturas musicais dos retornados,<br>ou brasileiros da Costa atlântica africana<br><i>Salomão Jovino da Silva</i>                         | 145 |
| VI. Territorialidades negras na cidade de São Paulo:<br>lugares de memórias, sonoridades, tempos e pessoas<br><i>José Carlos Gomes da Silva</i> | 183 |
| Sobre as autoras e os autores                                                                                                                   | 217 |



# Apresentação

*Flávia Alves de Sousa*<sup>1</sup>

O contexto de implementação das políticas de ações afirmativas constitui uma demanda para a formação continuada de professores da rede de educação básica, principalmente no que diz respeito à Lei 10.639/03 que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio da rede oficial e particular. Nesse sentido, esta coletânea traz

---

<sup>1</sup> Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores - UERJ.

relevantes reflexões para aprofundar o debate em torno da educação para as relações étnico-raciais numa perspectiva antirracista.

A organização do livro surge a partir da experiência do curso de especialização em Políticas de Promoção da Igualdade Racial na Escola - UNIAFRO. Este curso está vinculado à Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão - SECADI, e foi ofertado pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP, na responsabilidade do Comitê Gestor Institucional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica - COMFOR em parceria com a coordenação do curso.

A formação foi oferecida na modalidade semipresencial, entre os anos de 2015 e 2016, durante dezoito meses. Além das atividades realizadas no Ambiente Virtual de Aprendizagem - AVA, os encontros presenciais foram fundamentais para a socialização de saberes entre os participantes e para ampliar a compreensão dos conhecimentos discutidos no AVA.

O curso contemplou um público bastante heterogêneo quanto às suas experiências formativas, pois além dos profissionais da educação básica da rede pública, participaram educadores que atuam em Organizações Não-Governamentais (ONGs), Organizações da Sociedade Civil de Interesse Público (OSCIPs), Movimentos Sociais, dentre outros. Assim, essa proposta possibilitou uma significativa formação continuada destes agentes educacionais, mediada por temas diversos trabalhados nos materiais didáticos - identidade, racismo, cultura, diásporas, arte e religião afro-brasileira, entre outros - e por trocas acadêmicas expressivas entre cursistas, tutores e professores formadores. O objetivo dessa experiência coletiva foi contribuir para o desenvolvimento de ações educativas que possam combater o racismo no espaço escolar e em outros ambientes formativos.

Dessa forma, a própria publicação deste livro visa ampliar a discussão de temas em torno da cultura afro-brasileira e educação das relações étnico-raciais. Pretendemos, de alguma forma, dar continuidade aos debates gerados no curso de especialização, contribuindo para fomentar outras propostas de formação, sejam elas originadas de processos individuais ou coletivos.

# Introdução

*Melvina Araújo<sup>1</sup>*

O presente volume é fruto de reflexões sobre alguns dos temas abordados no curso de especialização Políticas de Promoção da Igualdade Racial na Escola – PPIRE, oferecido pela Universidade Federal de São Paulo – Unifesp e pelo Comitê Gestor Institucional de Formação Inicial e Continuada de Profissionais da Educação Básica – Comfor. Tendo sido elaborado no contexto de implementação da Lei 10.639/03, que

---

<sup>1</sup> Docente da Unifesp - Universidade Federal de São Paulo e pesquisadora associada ao Cebrap – Centro Brasileiro de Análise e Planejamento.

faz parte de um conjunto de políticas de ações afirmativas, este curso teve por objetivo contribuir para a redução das desigualdades raciais e o reconhecimento da diversidade étnico-racial no Brasil.

Vale observar que as políticas de ações afirmativas no interior das quais este curso teve lugar se tornaram possíveis graças às pressões do movimento negro e ao contexto em que ocorreu a Constituinte, no final dos anos 1980, em que se desenhou um novo modelo de nação não mais pautado na ideia de uma nação mestiça, composta pelas “três raças”, mas ancorado na ideia de uma nação multicultural, cuja riqueza cultural estaria na preservação das diferenças culturais das várias etnias que compõem a população nacional. Assim, um dos principais marcos do texto constitucional relaciona-se à garantia de alguns direitos coletivos, além dos direitos individuais.

O reordenamento jurídico e político relativo aos direitos coletivos que marcou a Constituição de 1988 está relacionado a um reordenamento ideológico e político global, que exigiu dos Estados-Nações a criação de dispositivos para compensar e corrigir as desigualdades históricas no acesso aos bens públicos. Nesse sentido, vale observar que esse reordenamento ideológico se relaciona ao desenvolvimento de agendas relativas à igualdade racial, ao feminismo e ao multiculturalismo, marcadas por um largo debate conceptual entre concepções de igualdade como semelhança e de igualdade como diferença. De acordo com Modood (2009), as concepções de igualdade que embasaram o multiculturalismo pressupõem o direito de ser assimilado à cultura dominante com a tolerância da diferença na esfera privada, assim como o direito de ter diferenças reconhecidas e garantidas na esfera pública. Esses debates, em conjunto com as pressões dos movimentos sociais criaram um novo clima político pautado na autodefinição positiva de diferenças grupais.

No que concerne especificamente aos afrodescendentes, Sérgio Costa (2006) assinala que a institucionalização de mecanismos de re-

conhecimento de manifestações culturais afro-brasileiras e de visibilização pública do antirracismo foram fortemente influenciadas pelos debates em torno do centenário da abolição da escravidão, em 1988, do tricentenário da morte de Zumbi dos Palmares, em 1995, e da participação do Brasil na Conferência de Durban, em 2001. Em consequência dessas discussões foi criado, em 2002, o Programa de Ações Afirmativas, que visava aumentar o número de negros, mulheres e portadores de deficiência em cargos da administração federal e, em 2003, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, com o objetivo de formular e coordenar as políticas e diretrizes para a promoção da igualdade racial.

As políticas de reconhecimento, assim como os movimentos sociais que as precederam e lhes são também coetâneos, foram – e continuam sendo – acompanhadas por um intenso debate no campo intelectual. Este debate, orientado pela questão do reconhecimento, é apresentado no capítulo 1, de autoria de Jair Batista da Silva e Glaydson José da Silva. Nesse capítulo, os autores argumentam que o problema racial emergiu em decorrência das iniciativas dos movimentos sociais e políticos que puseram em questão a desigualdade racial na sociedade brasileira, sobretudo na educação, sendo o debate atual em torno do problema do reconhecimento um desdobramento desses movimentos.

Nesse sentido, cabe ressaltar que uma das considerações do movimento negro acerca da inclusão social e, consequentemente reparação dos danos historicamente causados em virtude da escravidão e segregação dos negros em nossa sociedade, é a de que esta passa necessariamente pelo acesso à educação. No entanto, se, conforme Luena Nunes Pereira (2010), num primeiro momento, o movimento negro se empenhava na luta pelo acesso da população negra à educação formal sem fazer uma crítica ao sistema escolar, a partir dos anos 1970, o fracasso escolar das crianças negras passou a ser atribuído a problemas nesse sistema. Em meados dos anos 1980, quando começaram a ser

realizadas pesquisas focadas nesse tema, se começou a apontar a inadequação do currículo escolar, os conteúdos dos livros didáticos – que não condiziam com os valores, conhecimentos e crenças dos alunos negros – e a forma dos professores lidarem com os alunos de origens raciais diferentes como causas de um pior desempenho escolar das crianças negras em relação às brancas.

Assim sendo, ainda de acordo com Luena Pereira (2010), começou-se a considerar a importância da valorização do passado dos alunos negros como um fator de aumento da autoestima desses alunos e, por consequência, de sua permanência no sistema escolar. Diante disso, a história passou a ser vista como um elemento chave para a construção de uma memória positiva. Nesse sentido, a história da África começou a ser considerada como importante para a compreensão da historiografia brasileira, particularmente no período escravista e de tráfico negreiro, e sua inclusão no currículo passou a ser pauta do movimento negro.

As pressões em torno da inclusão da história da África no currículo escolar brasileiro desembocaram, depois de cerca de vinte anos, na promulgação da lei 10.639/03. É em torno de algumas das consequências desta lei que dois dos capítulos deste livro se debruçam: num, os autores Deivison Faustino e Leila de Oliveira, fazem um relato sobre uma experiência de formação de professores da Rede Municipal de Ensino de São Paulo nos temas referentes às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais; noutro, Patrício Araújo analisa as disputas pelo controle do currículo da Educação Básica no Brasil.

No capítulo 2, intitulado *A formação continuada para educação das relações étnico-raciais: um relato de experiência*, Deivison Faustino e Leila de Oliveira demonstram a existência de valores bem parecidos àqueles descritos por Luena Pereira (2010) no que concerne à forma como o racismo se manifesta cotidianamente no ambiente escolar. Segundo eles, apesar da maioria dos professores terem ciência

da existência da lei 10636/03, poucos eram os que conheciam as prerrogativas desta lei, assim como o conteúdo do documento *Orientações Curriculares: expectativas de aprendizagem para a educação étnico-racial na Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio - Educação Étnico-Racial SME/DOT* (2008). Assim sendo, coube aos autores a tarefa de buscar sensibilizar os professores participantes da experiência de formação sobre a questão do racismo na sociedade brasileira e o papel deles em sua manutenção ou supressão.

No capítulo 3, *O Antirracismo do ENEM e o Racismo do Movimento Escola Sem Partido: Intolerância Religiosa e Racismo nas disputas pelo controle do currículo da Educação Básica no Brasil*, Patrício Araújo, ao analisar as disputas em torno da definição do currículo da educação básica aponta para uma das faces do racismo que perpassa a sociedade brasileira, a intolerância religiosa. Nesse sentido, o autor argumenta que a intolerância religiosa perpassa o dia-a-dia das escolas e se constituiu também na propulsora de uma reação antes nunca vista na realização de uma prova do ENEM – Exame Nacional do Ensino Médio: em decorrência do tema da redação do exame de 2016, *Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil*, alguns alunos e aplicadores de prova se recusaram a permanecer nas salas de aula. Assim sendo, continua o autor, no Brasil, a violência do racismo está imbricada a outro tipo de violência, a intolerância religiosa.

Embora disputas envolvendo a definição das práticas religiosas afro-brasileiras como religião existam desde o início do século XX a categoria intolerância religiosa apareceu na literatura antropológica mais recentemente, referindo-se a atitudes de rejeição ao *outro* ou, mais especificamente, às religiões desses *outros*. Nesse sentido, a intolerância religiosa como propulsora de uma série de atos violentos contra espaços religiosos e pessoas adeptas de religiões afro-brasileiras tem sido apontada por autores tais como Vagner Gonçalves da Silva (2007), Ronaldo de Almeida (2007), Christina Vital da Cunha (2016), Victor

Rangel (2016), Lucía Copelotti (2016) e Ana Paula Miranda (2012), entre outros, assim como pela imprensa nos últimos anos. De maneira geral, esses autores apontam o fundamentalismo religioso, sobretudo aquele ligado às denominações neopentecostais, como o motor desses atos. Além disso, a intolerância religiosa é frequentemente associada ao racismo, que é também uma forma de intolerância, que se torna ainda mais forte quando somada à intolerância religiosa.

As discussões relativas às religiões afro-brasileiras, além de constituintes das ciências sociais brasileiras, têm-se mostrado de suma importância tanto no que diz respeito às ações afirmativas quanto no combate à intolerância religiosa. Sendo assim, a inclusão desse tema no curso *Políticas de Promoção da Igualdade Racial na Escola* e nesta coletânea se mostraram imprescindíveis. Nesse sentido, temos o capítulo de autoria de Patrício Araújo, acima citado, e aquele escrito por Janaína de Figueiredo, intitulado *Umbanda e Angola: caminhos entrecruzados*, no qual a autora se propõe a analisar como a figura do Caboclo protagonizou certos diálogos entre a Umbanda e o Candomblé Angola no que diz respeito especificamente ao culto aos ancestrais.

A partir de dados etnográficos recolhidos nos terreiros do município de Santos, Janaína de Figueiredo demonstra como a chamada *umbanda de raiz*, que é um rito relacionado à uma malha cultural negra ligada aos cais do porto santista nos anos de 1950 e 1960, traduzia um momento no qual o culto à ancestralidade se aproximava do Candomblé Angola.

Assim como a religião, a música é um tema que ocupa um lugar de destaque nos estudos afro-brasileiros. Observando as culturas musicais, em função de uma perspectiva fundamentada no reconhecimento da centralidade dos saberes musicais nas sociedades de tradição oral, especialmente entre as sociedades africanas e, por extensão, seus descendentes no “novo mundo”, Salomão Jovino da Silva escreveu o capítulo 5, intitulado *Musicalidades afro-atlânticas. Festa da Burrinha Brasil-Benin*.



Ligado ao tema da memória negra na cidade de São Paulo a temática da música é tratada por José Carlos Gomes da Silva, no capítulo 6, *Territorialidades negras na cidade de São Paulo: lugares de memórias, sonoridades, tempos e pessoas*, que nos leva a percorrer alguns caminhos por esta cidade nos quais a memória negra é mais marcada. Trata-se de um texto escrito ao ritmo das músicas que marcam os espaços percorridos. Assim, quando o autor descreve os espaços da Barra Funda e Bixiga, por exemplo, ele o faz ao ritmo do samba e seu texto ganha a cadência deste ritmo. Já ao descrever os territórios negros da zona sul é o rap que marca a escrita, a construção das palavras e frases. Depois, quando retorna ao centro, mais precisamente à região de Santo Amaro, o samba de novo invade o texto e este perde as batidas duras do rap e retoma o compasso do samba. Enfim, trata-se de um texto que não pode ser apenas lido, mas ouvido e sentido.

*Dito isso, passemos aos textos.*

## Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo. Dez anos do chute na santa: a intolerância com a diferença. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 171 - 190.
- COPELOTTI, Lucía. Controvérsias em torno do uso do meio ambiente em rituais religiosos afro-brasileiros na Região Metropolitana de Porto Alegre/RS. In: ARAÚJO, Melvina e VITAL DA CUNHA, Christina (org.). *Religião e conflito*. Curitiba: Ed. Prismas, 2016. p. 277 – 296.
- COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos. Teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.
- MIRANDA, Ana Paula M. de. A força de uma expressão: intolerância religiosa, conflitos e demandas por reconhecimento de direitos no

- Rio de Janeiro. *Comunicações do ISER*, v. 66, p. 60-73, 2012.
- MODOOD, Tariq. Muslims, religious equality and secularism. In: LEVEY, Geoffrey Brahm E MODOOD, Tariq (org.). *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge University Press, 2009. p. 164 – 185.
- PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. O ensino e a pesquisa sobre África no Brasil e a lei 10.639. *Revista África e Africanidades*, Ano 3, n. 11, 2010, p. 253 – 276.
- RANGEL, Victor. O Direito, o Blá Blá Blá e a Religião: uma análise sobre a administração de conflitos religiosos pelos mediadores em um JECrim. In: ARAÚJO, Melvina e VITAL DA CUNHA, Christina (org.). *Religião e conflito*. Curitiba: Ed. Prismas, 2016. p. 77 – 98.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a Gira de Fé e Jesus de Nazaré: Relações sócio-estruturais entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. p. 191-260.
- VITAL DA CUNHA, Christina. Intolerância religiosa, UPPs e traficantes em foco: processos e práticas performadas pelo Estado em favelas cariocas. In: ARAÚJO, Melvina e VITAL DA CUNHA, Christina (org.). *Religião e conflito*. Curitiba: Ed. Prismas, 2016. p. 99-126.

# I. Lutas por reconhecimento, racismo<sup>1</sup> e educação

Jair Batista da Silva<sup>2</sup>

Gláydson José da Silva<sup>3</sup>

## Introdução

O debate mais recente sobre educação tem sido realizado de modo polarizado; as recentes iniciativas de, supostamente, desideologizar a formação educacional das crianças e jovens vem acompanhada

- 
- 1 As discussões sobre reconhecimento e racismo aqui desenvolvidas retomam argumentos apresentados em texto publicado na revista *Crítica Marxista*, n. 31, 139-153, sendo, no presente trabalho, mais detidamente desenvolvidas.
  - 2 Prof. do Departamento de Sociologia, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e pesquisador do CRH - Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades/Universidade Federal da Bahia.
  - 3 Prof. do Departamento de História, do Programa de Pós-graduação em História e coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas/Universidade Federal de São Paulo.

de uma espécie de cruzada anti partidária que pouco ou nada contribui para um efetivo desvelamento da situação da educação no país em seus diferentes níveis de formação. Como não poderia ser diferente, a educação no Brasil sofre os influxos dos projetos políticos em disputa na sociedade, linhas de forças que representadas por meio de diversos projetos de reforma. As reivindicações da sociedade, que em décadas anteriores priorizavam a ampliação do acesso à educação, tem paulatinamente se modificado, incorporando outras demandas e questões. Ao lado do acesso, exigência que nunca deixou de estar presente, aparecem, igualmente, com força social e política, as reivindicações acerca da permanência, e incorporações de discussões sobre os grupos, camadas e segmentos da sociedade que tem sido historicamente preteridos ou estigmatizados. A partir das lutas e dos movimentos presentes na sociedade aparecem e se fazem ouvir o debate sobre gênero nas escolas, a problemática racial na sociedade e na educação brasileira, o debate sobre uma educação inclusiva e promotora da igualdade capaz de acolher os diversas problemáticas e setores sociais que não se veem reconhecidos ou representados nos programas educacionais vigentes.

O microespaço da escola é, também, o locus no qual é possível perceber todos os embates étnico-raciais, de classe e de gênero, em todos os níveis e em todas as modalidades de ensino. Nesse sentido, a escola é um espaço de conflitos e contradições no qual se vê reproduzir muitas das relações sociais, como práticas preconceituosas, racistas e segregacionistas, pautadas na hierarquização racial e social e no fomento de visões estereotipadas (SILVA & CARULA, 2012, p. 23).

Em nossa concepção, a problemática racial vai aparecer na sociedade e, por extensão nas escolas, por conta das iniciativas dos movimentos sociais e políticos que questionaram a questão da desigualdade racial na sociedade brasileira e, particularmente, na educação. Obviamente que a educação e a escola não são uma mera caixa de ressonância das contradições presentes na sociedade; elas reconfiguram,

por meio de seus agentes, as disputas políticas, sociais e ideológicas experimentadas na totalidade social. Contudo há de se convir, como assevera Kabengele Munanga, que “todos os preconceitos e discriminações que permeiam a sociedade brasileira são encontrados na escola, cujo papel deve ser o de preparar futuros cidadãos para a diversidade, lutando contra todo o tipo de preconceito”. Não obstante, na prática, a escola acaba reforçando o racismo e “na maioria das vezes os professores não estão preparados para lidar com as diferenças e muitos deles se mostram predispostos a não esperar o melhor resultado do estudante negro e pobre” (MUNANGA, 2000, p. 14)

Pretendemos apresentar o debate teórico atual sobre a problemática do reconhecimento, que nada mais é que um desdobramento dos movimentos sociais que tiveram vigência nos anos de 1960 e 1970, tendo a Europa e os Estados Unidos como ponto de partida, mas que informaram as lutas dos movimentos sociais de outras partes do mundo, especialmente a América Latina (GOHN, 1997). Em nosso entendimento, a luta social por reconhecimento, na medida em que reivindicava e reivindica a efetiva igualdade em termos de direitos, estima e reconhecimento, permite denunciar os padrões culturais dominantes que promovem injustiças e opressão contra aqueles que tem seus traços, características e identidades denegados na sociedade. No caso particular, como veremos, o reconhecimento denegado contra pardos, pretos e pardos, ou seja, contra todos aqueles considerados não-brancos, implica o acesso e o usufruto da riqueza social produzida, mas, também, a representação inferiorizada da cultura, da política e valores desses povos e coletividades (SILVA, 2008).

A discussão teórica e política mais recente têm sublinhado que as lutas, os conflitos e os embates orientam-se através de demandas por igualdade efetiva, isso significa considerar reivindicações de natureza material e culturais. Até aqui, a polêmica tem sido travada em torno da questão econômica (redistribuição) e reivindicações de natureza identitária (reconhecimento).

Esquemáticamente, pode-se dizer que, de um lado, encontram-se aqueles preocupados com as desigualdades devido à exploração e à dominação de classe; de outro, estão aqueles atentos com as reivindicações de caráter cultural. Tal polêmica tem estimulado a produção de teorizações sobre a natureza dos embates no mundo atual. Serão essas lutas definidas apenas por reconhecimento ou meramente identitárias?<sup>4</sup> E mais ainda: reconhecimento e redistribuição são termos irredutíveis, logo impossíveis de serem incorporados numa teoria abrangente acerca das lutas sociais? Como preconizam certas teorizações recentes nas quais reconhecimento é concebido como política identitária. É, portanto, a partir desta paisagem teórica e política que a relação entre reconhecimento, racismo<sup>5</sup> e educação deverão ser tratadas.

Para dar conta destas questões, partimos de uma orientação política que tem assumido grande destaque na teoria social contemporânea, diz respeito às lutas por reconhecimento. Essa concepção tem sublinhado que as demandas e os embates dos grupos e coletividades, ao contrário de reivindicações meramente materiais, aspiram, na verdade, ao reconhecimento da sua identidade de grupo, de seus traços, características e heranças culturais. Neste particular, devemos direcionar nossa atenção para aquelas formas de luta que combatem o racismo, tendo como pano de fundo dessa experiência social a luta antirracista na sociedade brasileira atual.

---

4 Existem dois modelos de reconhecimento nessas teorizações: um que preconiza a ideia de reconhecimento a partir da ideia de identidade. O outro que concebe o reconhecimento tomando como ponto de partida a questão do *status*.

5 Para fins de esclarecimento importa definir, de antemão, o que entendemos por racismo. Neste texto tomamos de empréstimo o conceito cunhado por Michel Wieviorka, que entende que “o racismo consiste em caracterizar um conjunto humano pelos atributos naturais, eles próprios associados às características intelectuais e morais que valem para cada indivíduo dependente desse conjunto e, a partir disso, por eventualmente em execução práticas de inferiorização e de exclusão” (Wieviorka, 2007, p.09).

Os teóricos das lutas por reconhecimento têm, por causa disso, questionado as bases normativas da sociabilidade e seu padrão de cidadania à medida que sublinham que os padrões culturais e de justiça podem engendrar formas de opressão, desigualdades e sofrimentos, precisamente por não reconhecerem as particularidades culturais. Por conseguinte, essas lutas ressaltam ou possuem um acentuado caráter moral, precisamente porque colocam em discussão o conceito de justiça. No interior desse debate alguns autores têm assumido a linha de frente, esse é o caso de Charles Taylor(2009; 1993), Nancy Fraser(2007; 2007a; 2003; 2002; 2002a; 2001) e Axel Honneth(2003; 2003a; 2008).

### As lutas sociais por reconhecimento<sup>6</sup>

Nesta direção, os argumentos difundidos por Charles Taylor (1993) são inspiradores para uma inovadora e, igualmente, polêmica abordagem do reconhecimento. Particularmente preocupado com a situação das minorias nas sociedades liberais democráticas – preocupação que decorre da análise singular da posição dos quebequenses na sociedade canadense –, Taylor afirma que o caráter liberal de uma sociedade se define pela forma como trata suas minorias. Por esse motivo, a política do reconhecimento implica em acentuar os nexos entre identidade e reconhecimento, pois, para ele, uma luta baseada nesta última categoria é uma luta pela diferença.<sup>7</sup>

Precisamente, identidade é, para Taylor, a interpretação que uma pessoa faz daquilo que ela é e de seus traços definidores essenciais como

---

6 A exposição sistemática e abrangente da teoria do reconhecimento pode ser encontrada em Silva(2008), especialmente o capítulo I. Parte da exposição feita aqui se encontra em Silva (2010).

7 Como pode ser verificada nesta passagem: “a luta pelo reconhecimento é também uma afirmação da diferença, uma vez que ela pede o reconhecimento da identidade específica de grupos. Assim, concomitante à valorização do princípio da dignidade do indivíduo, vale dizer, num projeto de sociedade em que estava prescrita a dignidade de todos os cidadãos, surge também o reconhecimento do direito à diferença” (MATTOS, 2006, p. 11).

ser humano. A tese defendida aqui é que a identidade se forma, em parte, pelo reconhecimento ou pela falta dele. De fato, através do falso reconhecimento exercido pelos outros, os indivíduos ou coletividades podem sofrer “*verdadeiro dano, autêntica deformação se o povo ou a sociedade que os rodeiam lhe mostram, como reflexo, um quadro limitativo, ou degradante ou depreciável de si mesmo*” (TAYLOR, 1993, p. 43).

Por exemplo, na relação entre brancos e negros, sublinha Taylor, estabeleceu-se uma imagem depreciada da população negra projetada pelos brancos durante vários anos que alguns negros não deixaram de adotar. Desta forma, auto deprecição se constitui em um dos principais, eficazes e poderosos instrumentos de sua própria opressão. Por isso, o falso reconhecimento não apenas evidencia a ausência de respeito merecido, mas pode, igualmente, causar uma ferida dolorosa, que provoca em suas vítimas efetivas uma aversão mutiladora contra si mesmas. Portanto, conclui Taylor, “*o devido reconhecimento não é somente uma cortesia que devemos ao outro: é uma necessidade humana vital*” (TAYLOR, 1993, p. 45).<sup>8</sup> Ora, à medida que os negros não são reconhecidos, pode-se inferir da argumentação de Taylor, esta lhes sendo negada uma dimensão essencial para eles se constituam como seres humanos.

Taylor (1993) sublinha duas mudanças que provocaram a moderna atenção pela identidade e pelo reconhecimento. A primeira transformação decorreu da ruína das hierarquias sociais que comumente sustentavam a honra. O termo honra aqui está, tal como no Antigo Regime, articulado com a desigualdade. Além do mais, “*honra é, intrinsecamente, uma questão de preferência*” (TAYLOR, 1993, p. 45 – Grifo do autor). Contra esse conceito de honra, surge moder-

---

8 De fato, Taylor mantém, especialmente do legado hegeliano, a convicção na importância central do conceito de reconhecimento como ponto de partida essencial para constituição da existência humana em sociedade (MATTOS, 2006).



namente o conceito de dignidade que se usa no sentido abrangente e igualitário quando nos referimos à inerente dignidade dos seres humanos ou à dignidade de todo e qualquer cidadão. A premissa subjacente a tal entendimento é que todos os indivíduos o compartilham. Esse conceito de dignidade é compatível com a sociedade democrática, o que explica sua difusão e, contrariamente, o crescente desuso do conceito de honra (TAYLOR, 1993).

A segunda mudança importante refere-se à nova interpretação da identidade que aparece no final do século XVIII. Neste novo cenário, é possível, então, pensar uma identidade individualizada “*que é particularmente minha, e que eu descubro em mim mesmo. Este conceito surge junto com o ideal de ser fiel a mim mesmo e ao meu particular modo de ser*” (TAYLOR, 1993, p. 47). É possível, então, falar e pensar a partir daí de uma identidade como um ideal de autenticidade.

O conceito de autenticidade se desdobra a partir do deslocamento do relevo moral de acordo com essa ideia. A voz interior, afirma Taylor, era relevante porque dizia aos indivíduos aquilo que era correto fazer.<sup>9</sup> A partir de então, a fonte do que devemos entrar em contato e seguir – ao contrário de estar fora e longe de nós, presente em um mundo transcendente – encontra-se no mais profundo e íntimo de nós mesmos. Esse fato representa uma profunda guinada subjetiva na cultura moderna.<sup>10</sup> Precisamente porque essa nova forma de interioridade

---

9 A ideia subjacente à concepção de voz interior diz respeito ao singular entendimento do indivíduo como ser que se auto-interpreta, cujo objetivo é se afastar e criticar aquelas abordagens que ressaltam a importância da interpretação na definição daquilo que o indivíduo é e da experiência que o constitui (MATOS, 2006).

10 Na concepção de Taylor da identidade moderna, o autor refere-se à apresentação do processo de formação desta identidade articulada à constituição de questões morais: “um dos pontos centrais da abordagem tayloriana diz respeito à impossibilidade de separar a constituição da identidade de uma visão específica de bem, ‘o *self* é inseparável de um espaço de questões morais’” (MATOS, 2006, p. 59).

implica conceber os indivíduos como seres humanos portadores de profundidade interna (TAYLOR, 1993).<sup>11</sup>

Taylor (1993) observa que, antes do final do século XVIII não se concebia as diferenças entre os seres humanos como se tivessem um sentido moral. O indivíduo é estimulado a ser da sua maneira e não a imitar a vida de qualquer outro e isto implicaria para ele um ideal de autenticidade. Ser original ou autêntico, lembra Taylor, é ser fiel a si mesmo.

Aqui se torna possível apontar as duas ideias de autenticidade formuladas pelo filósofo canadense. A primeira refere-se à pessoa individual; a segunda reporta-se aos povos que transmitem sua cultura aos outros povos. Neste último caso, a autenticidade de um povo, tal como para o indivíduo, implica ser fiel a si mesmo, ou seja, ser fiel à sua cultura. Isto permite, ao autor, aprofundar a ideia de identidade anunciada anteriormente.

Para Taylor, uma característica decisiva da vida humana é seu aspecto dialógico. Com efeito, o indivíduo só se transforma em agente humano pleno quando se torna capaz, ressalta ele, de compreender a si mesmo e definir sua identidade através da aquisição de enriquecedoras linguagens humanas para se expressar. Em outros termos, a identidade se constitui a partir da linguagem –<sup>12</sup> que ele toma em sentido bastante amplo e flexível e inclui, além do mais, a “linguagem” da arte, do gesto do amor e semelhantes. A aquisição da linguagem, por sua vez, é feita através da interação com os outros. Disso decorre, portanto, que a identidade é, por definição, dialógica. De fato, se o indivíduo descobre sua própria identidade não implica, então, que isso tenha sido elaborado de

---

11 O autor que, para Taylor, mais contribuiu para pensar essa mudança foi Rousseau, pois este apresenta o problema da moral como a atenção que prestamos a uma voz da natureza que está dentro de nós (TAYLOR, 1993).

12 A teoria da linguagem de Taylor está marcada pelo fecundo diálogo que estabelece com o filósofo alemão Herder. Para este, a linguagem assume um papel meramente descritivo. Para Taylor, ao contrário, a linguagem tem conteúdo emotivo e expressivo (MATTOS, 2006).

modo isolado, mas que tenha negociado através do diálogo, uma parte aberta, uma parte interna, com os outros. Por isso, o desdobramento do ideal de identidade que se constitui internamente, na subjetividade do indivíduo, confere uma nova significação ao reconhecimento, pois a identidade do indivíduo depende, de modo decisivo, das suas relações dialógicas com os outros parceiros de interação. Portanto, é preciso que ele seja reconhecido como ser autêntico e digno (TAYLOR, 1993). Ora, em sociedades nas quais o racismo se expresse aberta ou veladamente (lembre-se aqui das formas sutis, mas igualmente violentas das formas racistas presente na sociedade brasileira), o objeto das práticas e ideologias raciais não são objetos de reconhecimento autênticos e dignos, afetando, portanto, sua identidade, logo um traço vital de seu ser, segundo a teorização formulada por Taylor (idem).

Óbvio que o modelo teórico de formação das identidades desenvolvido por Taylor valoriza em demasia este processo ao nível do indivíduo, mas infelizmente não é apresentada e teorizada a constituição das identidades coletivas. Por isso ele se deteve longamente sobre a importância dos conceitos de autenticidade e dignidade na formação da subjetividade individual moderna. O prejuízo para o modelo teórico é a insuficiência do modelo de reconhecimento para tratar, de modo detido, as formas de reconhecimento denegado, como por exemplo, a identidade de classe, como discutiremos abaixo.

O reconhecimento pode ser feito de duas maneiras distintas, sublinha Taylor. Na esfera íntima, a constituição da identidade pode ser bem ou mal formada no decorrer das relações do indivíduo com outros significantes – pai, mãe, familiares, amigos etc., aqueles que ama ou são importantes para ele. Na esfera social, o indivíduo pode levar em conta a política não interdita de reconhecimento igualitário, pois este “*não só é o modo pertinente a uma sociedade democrática saudável. Sua recusa pode causar danos àqueles a quem se nega* [o reconheci-

mento]” (TAYLOR, 1993, p. 58).<sup>13</sup> Por este último motivo, a política do reconhecimento igualitário, ressalta ele, tem assumido um lugar e peso cada vez mais importante na esfera pública. Aqui o autor está pensando através do modelo de reconhecimento extraído da relação dialética entre senhor e escravo, pois na luta por reconhecimento só se pode encontrar uma saída satisfatória no regime de reconhecimento recíproco entre iguais (TAYLOR, 1993).

Taylor toma essa ideia de empréstimo a Hegel para sustentar o argumento da legitimidade da luta pela sobrevivência cultural das minorias, pois o que está em jogo, afirma ele, não é apenas o reconhecimento do igual valor das diferenças culturais, que não só desejam sobreviver, mas que tenham reconhecido seu valor, isto é, sua diferença cultural (TAYLOR, 1993).

As bases teóricas do reconhecimento, ao menos nas duas abordagens mais influentes (HONNETH, 2003; 2003a 2003b; 2007; 2008; TAYLOR, 1993; 2005; 2009; 2014), estão marcadas pelo fecundo diálogo com os escritos de Hegel.<sup>14</sup> A recuperação da noção hegeliana do reconhecimento – especialmente aquelas passagens entre senhor e escravo na *Fenomenologia do espírito*, no caso de Taylor, e os escritos redigidos em Jena, no caso de Honneth – serve de fio condutor para tecer a crítica da sociabilidade contemporânea, ou seja, para o diagnóstico dos conflitos sociais e para a construção da teoria pertinente a esse novo cenário político.

Honneth (2003), por exemplo, afirma que, na filosofia moderna, a vida social é definida pela luta pela autoconservação. Isso significa que,

---

13 De fato, em Taylor, o reconhecimento positivo é fundamental para a constituição da identidade do indivíduo: “como assinala Taylor, a formação da identidade de uma pessoa está estreitamente relacionada com o reconhecimento social positivo – a aceitação e o respeito – por parte de seus pais, amigos, seres amados e também da sociedade em geral” (ROCKEFELLER, 1993, p. 136).

14 Sobre a influência e as consequências analíticas dos escritos hegelianos sobre a teoria do reconhecimento atual, ver: MATTOS, 2006; NEVES, 2005; SILVA, 2005; NOBRE, 2003; FRASER, 2001.

especialmente nos escritos de Maquiavel, os indivíduos estabelecem uma relação de concorrência incessante para fazer valer seus interesses. Ora, isso informa uma concepção de homem egocêntrico, ou seja, atento e direcionado apenas à consecução de interesses particulares.<sup>15</sup>

Nessa perspectiva, e como decorrência da concepção teórica de homem que a subentende, a sociedade é tomada como um estado permanente de concorrência hostil entre os sujeitos. Por conseguinte, a ação social vista aqui nada mais é do que uma constante luta entre os indivíduos para preservar sua identidade física. Tanto em Hobbes quanto em Maquiavel, afirma Honneth, a ação política levada a efeito pelos indivíduos visa primordialmente a autoconservação.<sup>16</sup>

Para Honneth, o principal teórico que irá superar essas premissas da filosofia política será Hegel, visto que ele se opõe à redução da filosófica que concebe a ação política como simples imposição de poder e mesmo que essa oposição hegeliana ainda parta aqui do modelo hobbessiano da luta entre os sujeitos pela autopreservação – na qual a relação de contrato passa a ser engendrada como mecanismo através do qual os sujeitos põem fim à luta de todos contra todos: “*na teoria de Hobbes, o contrato social só encontra sua justificativa decisiva no fato de unicamente ele ser capaz de dar fim à guerra de todos contra todos, que os sujeitos conduzem pela autoconservação individual*” (HONNETH, 2003, p. 35). É justamente contra essa formulação da filosofia política moderna que Hegel irá direcionar seus esforços.

---

15 Será precisamente contra tal concepção que, por exemplo, se posicionará Rousseau, pois o seu conceito de vontade geral pretende, justamente, evitar que o bem comum seja objeto dos interesses e ambições da vontade particular (ROUSSEAU, 1989).

16 Rousseau, na mesma linha de Hobbes, destaca a finalidade para a esfera política: “qual a finalidade da associação política? É a conservação e a prosperidade de seus membros. E qual o indício mais seguro de que eles se conservam e prosperam? Seu número e população” (ROUSSEAU, 1989, p. 98 – Grifo nosso).

No entanto, a questão que se põe aqui é a seguinte: por que essa teoria do reconhecimento tomará como ponto de partida os textos de Hobbes e Maquiavel e a recuperação e superação dessa herança teórica em Hegel? De acordo com Honneth (2003; 2003a), a teoria social contemporânea, especialmente aquela representada pela teoria crítica (particularmente Adorno, Horkheimer e Habermas) e por Foucault, seria portadora de um déficit sociológico que dificultaria atribuir às “*normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos, papel essencial na reprodução da sociedade*” (HONNETH, 2003a, p. E4). Isto representa, nas palavras de Honneth, desconsiderar que a vida social é instituída através de conflitos e negociações. Daí a necessidade de ancorar a teoria do reconhecimento nas interpretações teóricas que Hegel realizou sobre a filosofia política moderna. Ora, essa sustentação lhe permite conceber a sociedade transpassada por conflitos morais, por esse motivo, a teoria do reconhecimento vai partir daquela tradição filosófica.

Portanto, ainda aqui é possível, e necessário, indagar qual a contribuição de Hegel à teoria do reconhecimento? Hegel, ao conceber a relação de reconhecimento recíproco, afirma que um sujeito que se sabe reconhecido pelo outro das suas capacidades e propriedades, vê-se reconciliado consigo mesmo nele, pois, à medida que esse outro o conhece, pode se contrapor ao outro através das partes inconfundíveis de sua identidade e, ao mesmo tempo, poderá se opor a esse outro como um particular. Aqui, o jogo ou movimento incessante da identidade e da diferença estabelece a trama através da qual a relação de reconhecimento recíproco tece sua estrutura. Essa estrutura permite a Hegel conceber a luta ética entre sujeitos na sociedade não apenas como uma luta pela autopreservação física, mas, sobretudo, como uma luta pelo reconhecimento:

Se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a

*luta que precede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana (HONNETH, 2003, p. 48 – Grifo nosso).*

Parece não ser objeto de dúvida o fato de que Hegel toma como ponto de partida das suas inflexões teóricas as formas elementares de reconhecimento humano: as relações entre pais e filhos (família), as relações de troca regulamentadas, entre proprietários, por contratos (sociedade civil) e as relações entre sujeitos éticos (Estado). As figuras nesse percurso são: indivíduo (carências concretas), pessoa (autonomia formal) e sujeito (particularidade individual). O percurso direciona-se na busca de uma autonomia individual que se confere ao sujeito em cada situação (HONNETH, 2003). Igualmente, parece indubitável que a teoria do reconhecimento de Honneth se arma nesse diálogo fecundo com as premissas éticas do modelo hegeliano de reconhecimento. No entanto, ciente das limitações idealistas do pensamento de Hegel, Honneth busca os fundamentos empíricos de sua teoria nas formulações de George Mead.

Vale ressaltar que os escritos de Hegel que Honneth emprega para construir sua teoria do reconhecimento são, como mostraremos a seguir, aqueles mais próximos de uma formulação moral do que aqueles escritos nos quais as relações de reconhecimento recíproco estejam baseados no trabalho. De fato, a relação de troca regulamentada entre proprietários, através do contrato, como base para o reconhecimento parece desconsiderar o que a economia-política tem a dizer precisamente sobre essa relação. Ora, isto dificulta, ou talvez impeça, a crítica de perceber a relação de exploração que o reconhecimento recíproco baseado no trabalho engendra, a relação entre senhor e escravo na *Fenomenologia do Espírito* é, neste sentido, exemplar; ou ainda, a relação de exploração presente na relação entre proprietários. Como ficará cla-

ro, esperamos, é neste nexos conceitual que as fragilidades da teoria do reconhecimento virão à tona.

Mesmo assim, é no diálogo com os textos do período de Jena que lhe permite apontar os desenvolvimentos do modelo de reconhecimento de Hegel em três momentos para extrair daí uma teoria social de base normativa: 1) para Hegel, apenas quando dois indivíduos se vêem ratificados “*em sua autonomia com seu respectivo*” oponente, eles podem alcançar de modo complementar a compreensão de si como um eu autônomo atuante e individuado; em outras palavras, a constituição do eu está articulada ao pressuposto do reconhecimento entre os dois indivíduos; 2) o modelo teórico de reconhecimento de Hegel preconiza a existência de várias formas de reconhecimento recíproco, formas que se diferenciam uma das outras pelo grau de autonomia que possibilitam ao sujeito (amor, direito e solidariedade); 3) a teoria do reconhecimento hegeliana preconiza que, nas três formas de reconhecimento (amor, direito e solidariedade), realiza-se a lógica de um processo de constituição que é mediado pelas fases de uma luta moral, ou seja, os indivíduos são, de certo modo, impulsionados a “*entrar num conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente*” (HONNETH, 2003, p. 122). Esses desenvolvimentos permitem a Honneth aprofundar sua teoria a partir de três padrões de reconhecimento: amor, direito e solidariedade e suas formas correlatas de injustiça.

Primeiro, o amor. Honneth (2003) diz que não tomará o amor no limitado sentido romântico que recebeu de valorização da intimidade sexual entre parceiros, mas numa significação mais ampla. Assim, ele incluirá nas relações amorosas todas as relações primárias à medida que tais relações fortes preconizam ligações emotivas entre pessoas de um círculo de interação restrito. Isto pode representar as relações eróticas entre parceiros sexuais, passando pela relação de amizade, englobando as relações entre pais e filhos. Para Hegel, por sua vez,



o amor é o primeiro momento do reconhecimento recíproco, estando, portanto, além do relacionamento sexual, visto que na realização da relação amorosa se confirmam reciprocamente através do caráter efetivo de suas carências. Em outros termos, no relacionamento amoroso dois indivíduos se vêem ligados na contingência de serem mutuamente dependentes, devido ao estado de carência “*do respectivo outro*” (HONNETH, 2003, p. 160). Para tornar válido empiricamente esse primeiro padrão de reconhecimento, o autor investigará de modo detido e alongado a relação entre a criança e seus parceiros de interação, notadamente a relação entre a criança e a mãe. Honneth sublinha o caráter genético da relação intersubjetiva do amor,<sup>17</sup> pois

*Essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de auto-relação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica quanto geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (HONNETH, 2003, p. 177 – Grifo nosso).*

Neste momento isso simplesmente quer dizer que o amor é o ponto de partida para que as outras formas de reconhecimento, como direito e solidariedade, possam se constituir. De qualquer forma, as outras formas de reconhecimento recíproco que implicam autonomia aos direitos das pessoas e o reconhecimento da particularidade individual do sujeito tem no amor o fundamento necessário para a formação de atitudes de auto respeito.

---

17 Quanto à primazia do amor, Honneth parece não deixar dúvidas, como se pode depreender dessa passagem: “existe, a meu ver, uma primazia genética da primeira forma de relação de reconhecimento, isto é, da autoconfiança possibilitada pelo amor e pela assistência. Sem a experiência dessa forma de reconhecimento, nenhum sujeito poderia constituir uma identidade estável e uma personalidade intacta” (HONNETH, 2003a, p. E4).

A relação jurídica, que informa o outro padrão ou a segunda forma de reconhecimento, difere do padrão de reconhecimento engendrado no amor, apesar de ambos fazerem parte do mesmo padrão de sociabilidade. Na relação jurídica os indivíduos apenas se veem como portadores de direitos à medida que esses conheçam quais obrigações devem obedecer em face do outro. Ora, é tão somente no interior de um quadro normativo de um “outro generalizado”,<sup>18</sup> situação que já nos permite reconhecer os outros integrantes da comunidade como portadores de direitos, só assim que o indivíduo pode ver a si mesmo como portador de direitos, precisamente porque está seguro e confiante do respeito das bases normativas que possibilita suas pretensões. O auto-reconhecimento do indivíduo como portador de direito significa perceber o outro também como portador de direitos. Esse é o fundamento, depreende-se da teoria de Honneth, da luta antirracista das diversas vertentes do movimento, pois esses indivíduos e movimentos se reconhecem como portadores de direitos iguais a qualquer membro da comunidade (SILVA, 2008).

No direito moderno, afirma Honneth, o reconhecimento do indivíduo como portador de direito deve se aplicar a todos igualmente, processo que, na prática, afasta-se da estima social, que origina duas formas distintas de respeito: o reconhecimento jurídico e a estima social. No primeiro caso, refere-se às propriedades universais que o define enquanto indivíduo. Por isso, um indivíduo é respeitado não

---

18 Honneth toma o conceito de “outro generalizado” emprestado de George Mead. Ele significa o processo de socialização através do qual o indivíduo interioriza as normas de ação, por meio da generalização das expectativas de atitude, comportamento etc. de todos os membros da comunidade (HONNETH, 2003, p. 134-135). Os conceitos de *I* e *Me*, junto com o conceito de “outro generalizado”, oriundos da psicologia social de Mead, servem para Honneth recuperar, segundo ele, de modo empírico, as dimensões do reconhecimento. O *Me* é, na verdade, a representação que o outro faz de mim. O *I*, por sua vez, só se desenvolve “quando sou capaz de colocar o meu julgamento sobre questões práticas na perspectiva do *Me*” (MATOS, 2006, p. 88).

só se obtém reconhecimento jurídico, ou seja, não apenas pela sua capacidade de se orientar pelas normas morais, mas ao mesmo tempo, em que tenha posse efetiva de um nível de vida necessário para tal reconhecimento. No segundo caso, inversamente, reporta-se às propriedades particulares que distinguem o indivíduo dos outros componentes da coletividade. Portanto, estima social nada mais é do que as propriedades, os traços e as características particulares que definem os indivíduos a partir de suas diferenças. Portanto, os processos de estigmatização e ideologias raciais afetam essas duas dimensões do reconhecimento, afetando o gozo e usufruto do direito igualitário para todos e a desvalorização de traços, atributos e competências vistas como características singulares.

O terceiro padrão de reconhecimento, a solidariedade, não depende apenas da experiência afetiva – dada pela relação amorosa – ou do reconhecimento jurídico, mas também de uma estima social que possibilite aos indivíduos representar de modo positivo suas propriedades e capacidades efetivas. A estima social, portanto, é uma forma de reconhecimento que necessita de um contexto social que possibilite aos seus componentes manifestar suas distintas capacidades e propriedades de modo universal, ou seja, a estima social “*requer um médium social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante*” (HONNETH, 2003, p. 199 – Grifo do autor). Por exemplo, se o meio social não permite que os negros expressem suas capacidades e propriedades de modo abrangente e positivo, resta a luta para fazer valer o reconhecimento positivo destas características e o combate ao reconhecimento denegado.

Por conseguinte, isso só se torna possível se os indivíduos na medida em que possam manifestar suas particularidades permaneçam solidários, vinculados entre si e ao meio social. Assim, um indivíduo só pode sentir-se valorizado, com prestígio, ou seja, reconhecido positi-

vamente quando percebe que suas realizações não o põem, em termos de estima social, de modo indistinto em relação aos outros componentes da comunidade (Idem, p. 204). Nesta forma de reconhecimento emerge um conjunto de categorias e conceitos essenciais para que esse *médium* social solidário possa se estruturar.

Os conceitos de dignidade humana, prestígio social, solidariedade tornam patente não apenas as formas diferenciadas que o reconhecimento assume historicamente, mas evidenciam as transformações que a sociedade ocidental experimenta. Por exemplo, a categoria de honra,<sup>19</sup> definida a partir das “*formas de conduta específicas*” referentes aos estamentos, começa a desaparecer sob esta forma e passa a circunscrever-se no universo social da vida privada. Com isso, o lugar social ocupado pela categoria de honra será ocupado pelo conceito de prestígio ou reputação social, através dos quais o indivíduo pode aferir a estima social que goza na comunidade quanto às suas realizações e habilidades individuais (HONNETH, 2003, p. 206).

Por isso, afirma Honneth (2003; 2003a), à medida que os movimentos sociais (negro, feminista, gay e lésbica, indígena, étnico etc.) obtêm a atenção da sociedade para a relevância de suas demandas, ou seja, conseguem sublinhar para o interesse coletivo o significado desprezado das suas características e capacidades “*representados por eles de modo coletivo*”, tanto mais existe para esses movimentos a possibilidade de aumentar na sociedade sua valorização social, isto é, o prestígio social de seus componentes. Neste sentido, a luta dos movimentos antirracistas implica desconstruir a valorização negativa atribuída aos negros, às suas competências, habilidades, valores, etc. Por

---

19 Assim Honneth sublinha a vigência da honra nas sociedades estamentais: “o termo ‘honra’ designa em sociedades articuladas em estamentos a medida relativa de reputação social que uma pessoa é capaz de adquirir quando consegue cumprir habitualmente expectativas coletivas de comportamento atadas ‘eticamente’ ao *status* social” (HONNETH, 2003, p. 201 – grifos do autor).

conta desse raciocínio, Honneth (2003; 2003a) avança o argumento segundo o qual as demandas de estima social estão articuladas de modo indireto aos padrões de distribuição de renda. Por conseguinte, as lutas econômicas pertencem essencialmente às lutas por reconhecimento.<sup>20</sup> Portanto, para o filósofo crítico alemão, as lutas de classes são formas derivativas das lutas por reconhecimento. Faremos, como se verá abaixo, uma crítica a esta premissa.

Portanto, sublinha Honneth (2003; 2003a), nas interações internas aos grupos, em situações de normalidade, a natureza solidária das relações assume essa feição. Desse modo, os membros dessas coletividades podem se perceber estimados pelos outros na mesma medida. De fato, aqui surge dois termos que é necessário esclarecer: solidariedade e simetria. O primeiro refere-se à relação de interação na qual os agentes manifestam interesse recíproco por suas maneiras diferentes de existir, precisamente porque os agentes da interação se estimam entre si de modo simétrico. Simetria, por sua vez, quer dizer apenas que qualquer indivíduo receba a oportunidade de experimentar a si mesmo, através de suas propriedades e capacidades, como alguém estimado socialmente, isto é, como um indivíduo reconhecido positivamente:

A solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e propriedades do respectivo outro aparecer como significativa para a práxis comum (HONNETH, 2003, p. 210).<sup>21</sup>

20 Não tem outro sentido a afirmação a seguir: “em relação à questão central, redistribuição ou reconhecimento, a diferença consiste em que eu vejo somente a possibilidade de justificar as finalidades da redistribuição com as categorias do reconhecimento social”. Como se verá mais adiante, é a partir desse ponto que Fraser (2001) elabora sua crítica à teoria do reconhecimento de Honneth e tenta construir sua própria teoria.

21 A solidariedade “refere-se ao reconhecimento de minhas particularida-

Feita a exposição sumária dos padrões de reconhecimento que conduzem aos sentimentos correlatos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, cabe ainda a tarefa de mostrar, sempre seguindo aqueles padrões, as formas de não reconhecimento ou desrespeito engendradas nas interações sociais. Pois, é possível tornar patente que, na vida cotidiana, as ofensas, queixas, rebaixamentos e humilhações não passam, de fato, de formas de reconhecimentos recusados (HONNETH, 2003). Por isso, os padrões de reconhecimento, quando não efetivados, levam às formas de desrespeito referentes àqueles padrões.

Honneth (2003) começa sublinhando a forma de desrespeito que atenta contra a integridade física do indivíduo: a tortura ou a violação; pois, como afirma com justeza, essa forma de desrespeito não se reduz à dor simplesmente corporal, mas, sobretudo, na sua vinculação sentimental em estar submetido à vontade de um outro. Por isso, o desrespeito representado e praticado pela violação física *“fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na ordenação autônoma do próprio corpo”* (HONNETH, 2003, p. 215). A consequência disso é a perda de confiança em si mesmo e na sociedade. Assim, quando o indivíduo é objeto de tortura ele tem denegado o respeito ou o reconhecimento para dispor do próprio corpo de modo autônomo. Ora, conclui Honneth (2003), a integração entre qualidades corporais e psíquicas é destruída pela violação física, isso provoca, em longo prazo, e de modo paulatino, a diluição da *“forma mais elementar de auto-relação prática, a confiança em si mesmo”* (HONNETH, 2003, p. 215).

---

des não através da universalização dos direitos, mas do reconhecimento que me propicie a consciência de minha particularidade. O que está em jogo aqui é a autoestima que diz respeito ao reconhecimento pelos outros parceiros da interação de que tenho características diferenciais que contribuem para a promoção de certos valores reconhecidos coletivamente” (MATOS, 2006, p. 89).

A privação de direitos manifesta-se pelo desrespeito ou reconhecimento denegado ao indivíduo pelo fato dele permanecer, de modo estrutural, excluído da posse ou usufruto de direitos no interior da sociedade. Direito aqui é tomado na acepção segundo a qual um indivíduo tem carências cuja satisfação social pode reivindicar de modo legítimo. O desrespeito ou reconhecimento denegado pela privação do direito ou exclusão social não se reduz à limitação da autonomia individual, mas está articulado, simultaneamente, ao sentimento de não possuir o mesmo prestígio ou status social de parceiro de interação, ou seja, de não deter o mesmo valor moral que outro indivíduo. Ora, é neste diapasão que o movimento negro expressa sua demanda, ao evidenciar o acesso desigual da população negra à educação, ao trabalho, à moradia, ao saneamento, à saúde, etc., pois ser negro, em particular no Brasil, é experimentar ser reconhecido como portador de valor moral inferior ao da população branca, portanto gozando de um prestígio e status social inferiorizado.

Disso desdobra-se para a terceira forma de desrespeito que afeta diretamente a autoestima do indivíduo. A experiência dos maus tratos, isto é, da violação da integridade física, da privação de direitos e da exclusão caminha junto aos processos que implicam na desvalorização social do indivíduo. No entanto, a consequência na subjetividade é ainda mais profunda, pois ao lado disso ocorre *“uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características”* (HONNETH, 2003, p. 218). O resultado disso é o sofrimento dado pelo desrespeito cujos sintomas podem alertar o indivíduo não reconhecido para seu estado e que, ainda, ao lado de indícios físicos e experiências de emoções negativas, podem engendrar sentimentos de vergonha social. Os efeitos sociais deste quadro social podem levar a formas de autonegação, nas quais as vítimas de reconhecimento denegados internalizam essas desvalorizações e experimentam sentimentos de vexação de suas características, traços, atributos, etc.

Desse quadro analítico, acredita Honneth (2003, 2003a), é possível defender a seguinte tese:

De que essa função [da experiência do desrespeito] pode ser cumprida por reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo; delas se compõem os sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustiçado (HONNETH, 2003, p. 220).

É essa tese que informa, pois, a estrutura argumentativa da teoria do reconhecimento de Honneth, visto que é a partir de emoções negativas experimentadas pelo reconhecimento denegado que os indivíduos podem se lançar numa forma particular de luta que, como sublinha ele, não estava presente em Hegel e nem em Mead. É precisamente na experiência de injustiça entre parceiros de interação que é necessário buscar as bases normativas do desrespeito que afetam a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima do indivíduo. No entanto, se faz necessário ressaltar que o amor como forma de reconhecimento essencial não leva à constituição de lutas sociais,<sup>22</sup> pois “*não contêm experiências morais que possam levar por si só a formação de conflitos sociais*” (HONNETH, 2003, p. 256). Por sua vez, contrariamente, é o que ocorre com as formas de reconhecimento do direito e da estima social visto que “*as experiências pessoais de desrespeito podem ser interpretadas e apresentadas como algo capaz de afetar potencialmente também os outros sujeitos*” (HONNETH, 2003, p. 256).

A obra de Nancy Fraser (2001; 2003) busca acrescentar e apontar diferenças e discordâncias às formulações de Honneth. Fraser

---

22 Para Honneth (2003), a luta apenas deve ser definida como social quando suas intenções superam o limitado quadro dos propósitos individuais para se transformar em ponto de partida de um movimento de grupo: “uma luta só pode ser caracterizada como ‘social’ na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a ponto de se tornar a base de um movimento coletivo” (HONNETH, 2003, p. 256).



compartilha com Honneth o diagnóstico de que reconhecimento se transformou em uma demanda importante dos movimentos sociais, especialmente após a década de 1960, sendo, portanto, um conceito chave para entender os embates políticos do nosso tempo, uma vez que reconhecimento se transformou rapidamente na forma predominante dos conflitos. Ela está de acordo que a relação entre redistribuição e reconhecimento não foi, muito menos é, devidamente teorizada, ou ainda, que as demandas de reconhecimento não devem estar subsumidas às reivindicações econômicas.<sup>23</sup>

Para enfrentar o que denomina como dilemas da era pós-socialista, Fraser (2001) pretende desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, na qual é possível identificar e defender uma política da diferença que se articule com uma política da igualdade. Ocorre que a emergência das lutas por reconhecimento passa a ter maior visibilidade justamente em um momento em que as lutas ou políticas de redistribuição entram em refluxo, quando o movimento operário e o ideário socialista enfrentam conjunturas políticas e ideológicas extremamente desfavoráveis. Por isso, as políticas de identidade tendem a ter prevalência em detrimento das demandas por igualdade econômica.

Nesse cenário aparecem duas concepções de justiça que informam, em boa medida, as lutas políticas atuais: as injustiças de natureza socioeconômicas baseadas na estrutura político-econômica da sociedade e as injustiças de ordem cultural ou simbólica que estão fundamentadas nos modelos de representação social (FRASER, 2001).

A partir desse diagnóstico – no qual reconhecimento e redistribuição estão articulados, porém são analiticamente distintos – Fraser sugere que às injustiças de ordem econômica seja aplicado o remédio da reestruturação político-econômica. Por sua vez, as injustiças de natureza cultural e simbólica devem ser remediadas através de mudanças

---

23 A resumo da polêmica teórica entre Honneth e Fraser pode ser acompanhada em: SILVA, 2008; NEVES, 2005; MATTOS, 2006 e 2004; ZURN, 2003.

na esfera cultural-valorativa. Para fundamentar sua proposição teórica, Fraser analisa o que ela chama de coletividades bivalentes e ambivalentes.<sup>24</sup> Inicialmente, são expostas as lutas de classe e feminista,<sup>25</sup> exemplos de coletividades bivalentes.

Classe para Fraser é, tão somente, uma forma de diferenciação social baseada na estrutura político-econômica da sociedade. Deste modo, a classe existe aqui como resultado da posição que os agentes ocupam nessa estrutura e como, a partir daí, se relacionam com as outras classes. A exploração experimentada pela classe trabalhadora, por exemplo, é um caso clássico de injustiça de natureza redistributiva, pois os trabalhadores são responsáveis pela produção da riqueza necessária à reprodução social, no entanto, recebem as menores recompensas pelo trabalho realizado.

Para esse tipo de injustiça, que nos termos de Honneth seria visto como desrespeito ou reconhecimento denegado, Fraser (2001) afirma que é necessário aplicar remédios redistributivos e não de reconhecimento, pois “*a última coisa de que necessita* [o trabalhador] *é reconhecimento de sua diferença*. Pelo contrário, a única forma de remediar a injustiça é extinguir o proletariado como grupo” (FRASER, 2001, p. 256). Não basta afirmar que a exploração experimentada pela classe trabalhadora é uma forma de injustiça e como tal merece ser tratada por remédio redistributivos. Com efeito, é preciso dar um tratamento teórico ao conceito de exploração, pois é essa relação que estrutura a forma de reconhecimento dessa particular coletividade: “*a relação*

---

24 Ambivalência precisamente porque essas lutas, ao passo que reivindicam o reconhecimento de sua identidade, acentuando, portanto, sua diferença, desejam, ao mesmo tempo, a igualdade que uma redistribuição injusta lhes impede de usufruir. Nesse sentido, tais lutas são, simultaneamente, de reconhecimento e redistribuição.

25 Nos limites deste trabalho não faremos a exposição das chamadas coletividades bivalentes representadas pelas sexualidades desprezadas, para uma exposição sistemática destas coletividades ver Silva (2008).

*entre proprietários e produtores é uma relação de exploração, termo que tem fortíssimas conotações normativas mas que também pode ser usado num sentido técnico para denotar a apropriação da mais-valia e a alocação do produto excedente*” (MILIBAND, 1999, p. 474). O passo seguinte seria enfrentar a questão da dominação.<sup>26</sup> Infelizmente, como será mostrado adiante, Fraser não faz nem uma coisa nem outra. Todavia, essa limitação analítica decisiva não a impede de desenvolver seu modelo teórico.

O passo seguinte de Fraser (2001), na construção de seu modelo teórico, é avaliar o que ela denominou de coletividades ambivalentes. Aqui, os movimentos sociais analisados são: o movimento feminista<sup>27</sup> e o movimento negro – ou movimentos baseados na “raça”.<sup>28</sup> Essas co-

---

26 Se a exploração é ponto de partida da relação de classe o que a viabiliza é a dominação: “a análise de classes está preocupada basicamente com um processo de dominação e de subordinação de classes, o que constitui uma condição essencial do processo de exploração” (MILIBAND, 1999, p. 475).

27 Não faremos aqui a exposição deste tipo de movimento, a exposição sistemática e abrangente deste tipo de coletividade pode ser encontrada em Silva (2008).

28 Como esse texto está interessado em observar os movimentos sociais antirracistas que, no caso brasileiro, atingem especialmente o negro, parece ser necessário dizer o que se entende por essa categoria: é qualquer indivíduo de origem ou ascendência africana que está sujeito a ser discriminado devido à sua identidade individual – cor da pele, traços fisionômicos, tipo de cabelo etc. - ou identidade coletiva, não corresponder aos padrões estéticos brancos e cuja reiterada veiculação da imagem negativa e inferiorizada significam a denegação do reconhecimento da sua dignidade como ser igual a qualquer outro, e esse não reconhecimento representa, simultaneamente o duplo desprestígio da identidade de grupo e da tradição cultural e histórica (d’ADESKY, 2001). Todavia, o movimento negro definia de modo naturalizador o negro no Brasil: “nós, membros da população negra brasileira, entendemos como negro todo aquele que possui na cor da pele, no rosto ou nos cabelos, sinais característicos dessa raça” (MNU, 1988, p. 18); ou ainda: concebe como negra “todas as pessoas que apresentem características negras, tais como, cor da pele, cabelos, traços fisionômicos, conformações físicas e que tenham na sua ascendência pessoas de raça negra” (MNU, 1988, p. 48).

letividades são ambivalentes precisamente porque combinam aspectos da exploração de classe com traços da sexualidade menosprezada. Por esse motivo, parece óbvio, portanto, que sofram injustiças de caráter cultural e de natureza político-econômica. Por conseguinte, os remédios aplicados para solucionar as injustiças de reconhecimento e redistribuição, de modo isolado, são ineficazes para combater a opressão e subordinação experimentadas por essas coletividades. Por isso mesmo, tais coletividades necessitam de uma ação combinada de reconhecimento e redistribuição para remediar as injustiças que as afetam.<sup>29</sup>

Um tipo de coletividade ambivalente analisado por Fraser encontra-se na luta contra o racismo. “Raça”<sup>30</sup>, assim como classe, é uma categoria essencial da economia política. Nesse sentido, “raça” estrutura a divisão do trabalho na sociedade capitalista. De fato, “raça” legitima a divisão no interior do trabalho assalariado entre profissões mal pagas, sujas, desqualificadas e desprestigiadas, ocupadas quase sempre por pessoas de cor (negros, indígenas etc.) e profissões técnicas, científicas, liberais etc. bem pagas e dotadas de reconhecimento e prestígio social, dominadas primordialmente por brancos.

A divisão do trabalho na atualidade, diz Fraser, como herança histórica do colonialismo e da escravidão, cria e reproduz classificações

---

29 Diagnóstico semelhante realizaram os ativistas do movimento negro brasileiro ao apontarem as limitações da luta feminista à mera esfera cultural: “a sociedade brasileira tem explicado a discriminação que pesa sobre mulheres e homossexuais negros pelo aspecto cultural. É claro que não se pode negar a existência de uma cultura patriarcal nas sociedades ocidentais, além das repercussões negativas devido à forma com que nela se inserem os negros. Porém as explicações culturalistas são insatisfatórias. Não consideram que o suporte material para essas ideologias de dominação se manterem são as formas de produção e as relações de dominação-submissão” (MNU, 1988, p. 27 – Grifo nosso).

30 Fraser, ciente da inexistência de raças, usa o termo raça quase sempre com aspas ao longo do seu trabalho. No entanto, foi possível verificar o emprego do termo sem aspas em algumas passagens, sem que o conteúdo do mesmo fosse alterado na sua argumentação.

raciais para legitimar as formas de exploração e apropriação cruel que se abatem, especialmente, sobre os negros (FRASER, 2001). Na forma atual do capitalismo, a “raça” aparece como um importante marcador que informa a maneira como os indivíduos e coletividades têm acesso ao mercado de trabalho, cujo resultado é a transformação de amplos contingentes da população de cor em “*subproletariados degradados e supérfluos*” (FRASER, 2001, p. 263).

Além do mais, o produto social de tudo isso é a reprodução de uma estrutura político-econômica que cria mecanismos de exploração, marginalização e exclusão sistemáticos que se fundamentam na “raça”. Pelo que se disse é pertinente indagar, então: qual o remédio adequado para enfrentar essa forma de injustiça? O remédio recomendado, sempre seguindo os passos da argumentação de Fraser, é – tal como o remédio que se aplica à classe – a exclusão da “raça”, pois “*se a ‘raça’ nada mais fosse do que uma diferenciação político-econômica, a justiça requereria sua abolição*” (FRASER, 2001, p. 263). Entretanto, tal como gênero, a injustiça baseada na “raça” não se limita à economia política, ela possui, simultaneamente, aspectos cultural-valorativos, o que a conduz para o terreno da luta ou política do reconhecimento. Em outros termos, as formulações teóricas de Fraser parecem sugerir que limitar as causas e efeitos do reconhecimento denegado expresso pelo racismo à dimensão econômica significa fechar os olhos para as consequências culturais que as práticas racistas engendram, ou seja, representa não desvelar formas de opressão igualmente nocivas.

Pelo que se disse antes, “raça” tem, portanto, afinidades que se relacionam com sexualidade e gênero. Uma característica fundamental do racismo refere-se ao eurocentrismo: que se articula ao prestígio e ao privilégio dos valores culturais europeus em detrimento das características, heranças e tradições africanas e indígenas, e à valorização dos aspectos relacionados “*com fato de ser branco*”. Concomitantemente a isso, ocorre o racismo cultural que, na realidade, significa o desprestí-

gio e a desvalorização de traços, práticas e representações vistas como negras, marrons, amarelas etc. O dano sofrido por essas coletividades inclui humilhações, estigmas, representações estereotipadas, violência física ou simbólica, agressão etc.

Como, no caso de gênero, o dano sofrido pelas coletividades de cor são injustiças de reconhecimento, o remédio adequado, então, para enfrentar esses males decorre de uma política de “*reconhecimento positivo* à especificidade desvalorizada de *um grupo*” (FRASER, 2001, p. 264). Disso depreende-se que, na luta contra o racismo, é necessário considerar remédios redistributivos e de reconhecimento, pois enquanto o primeiro pretende excluir a diferença, o segundo, busca valorizar a particularidade de grupo. Por isso, tanto gênero quanto “raça” estão enredados, ao mesmo tempo, na política de redistribuição e na luta por reconhecimento, ou seja, estão envolvidos quer seja do ponto de vista da economia política, quer seja da cultura (FRASER, 2001).

Para Fraser (2001), o melhor caminho para fugir ao dilema reconhecimento/redistribuição é combinar um socialismo na economia e o desconstrutivismo na cultura. Para fundamentar sua proposição, Fraser enumera três ordens de motivos. Primeiro, os argumentos expostos para o movimento feminista ou antirracista valem para qualquer movimento baseado em coletividade ambivalente. Segundo, o dilema reconhecimento/redistribuição não emerge apenas internamente à coletividade ambivalente, tal dilema também se manifesta exogenamente em coletividades cruzadas - por exemplo, ser gay e trabalhador, mulher e negra.<sup>31</sup>

---

31 Ou ainda combinar essas diversas dimensões: ser negro, gay e da classe trabalhadora, coletividade cruzada que implica uma identidade particular que não passou despercebida pelo movimento negro brasileiro: “Reconhecemos que a luta das mulheres e dos homossexuais negros por seu direitos é uma aliada poderosa do conjunto dos oprimidos em sua luta para desmantelar o sistema capitalista na medida em que impulsionar o movimento reivindicativo da raça negra e *ao mesmo tempo* conscientizar politicamente os seus setores mais combativos” (MNU, 1988, p. 31 – grifo do autor).

Terceiro, a combinação de socialismo na economia e desconstrutivismo cultural facilita a construção de alianças políticas, pois “*o projeto de transformar as estruturas profundas da economia políticas e da cultura parece ser orientação programática ampla capaz de fazer justiça a todas as atuais lutas contra injustiça*” (FRASER, 2001, p. 282).

## Reconhecimento e racismo

A luta contra o reconhecimento denegado dado pelo racismo, preconceito e discriminação no interior dos partidos, sindicatos e movimentos sociais seguiu, de um modo geral, o caminho da luta por direitos; especialmente, porque procurou privilegiar a associação desta problemática com a cidadania e a luta por direitos em detrimento do problema das classes sociais e da construção de um projeto político alternativo à ordem social existente. Neste sentido, partidos, sindicatos e movimentos circunscreveram – e circunscrevem ainda hoje – a luta contra o reconhecimento denegado expresso pelo racismo à lógica da cidadania.

A ideologia racial – ao mesmo tempo em que transforma a marca ou traço fenotípico em estigma e, simultaneamente, cria o objeto de seu racismo – serve também como símbolo, emblema e traço identitário para que os indivíduos racistas racionalizem, legitimem e naturalizem suas práticas: “*o racismo pode ser um elemento básico, frequentemente essencial, da ‘identidade’ com a qual se apresenta o indivíduo, grupo, coletividade ou povo*” (IANNI, 1996, p. 19 – Grifo do autor).

Ianni (1996) aborda a problemática do racismo a partir da categoria do estigma. De fato, estigma é, de acordo com Goffman, o processo social que consiste em transformar um indivíduo ou coletividade comum e total como ser estragado ou diminuído. Nesse sentido, será considerado estigma quando o efeito de descrédito é muito amplo – podendo ainda ser considerado um defeito, uma fraqueza ou uma

desvantagem – o que leva à diferença entre a identidade virtual e a identidade real (GOFFMAN, 1975).<sup>32</sup>

Deste modo, estigma é, na realidade, um atributo que nas interações cotidianas é tomado de modo depreciativo. Goffman sublinha que estigma é, no fundo, uma particular relação entre atributo e estereótipo. Relação que não deve esconder que existem atributos significativos que, na sociedade, conduzem ao descrédito. Esta relação pode se manifestar de varias formas. Primeiro, através das deformidades físicas, ou seja, a partir das abominações do corpo. Em seguida, as culpas de natureza individual, representadas como sinais de vontade fraca: paixões tirânicas ou não naturais, crenças falsas e rígidas, desonestidade, distúrbio mental, vício, alcoolismo, homossexualismo, desemprego, práticas e tentativas de suicídio, e comportamento político considerado radical. Terceiro, os estigmas denominados tribais de “*raça, nação e religião, que podem ser transmitidos através de linhagem e contaminar por igual os membros de uma família*” (GOFFMAN, 1975, p. 14). Parece ser este último tipo adequado à leitura que Ianni realiza do racismo ao tomar a categoria de estigma.

Portanto, o racismo pode ser não apenas a denegação de reconhecimento ao outro, mas pode ser, simultaneamente, o mecanismo que favorece a formação de identidades coletivas. Ademais, sublinha Ianni (1996), é no confronto com as ideologias raciais que transformam traços e características fenotípicas em estigmas que os indivíduos ou grupos estigmatizados podem traçar ações políticas capazes de desfazer as relações sociais que reproduzem o preconceito, a in-

---

32 Goffman define essas duas formas de identidade social: “as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas ‘efetivamente’, e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita por retrospecto em potencial – uma caracterização ‘efetiva’, uma identidade social virtual. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua identidade social real”(GOFFMAN, 1975, p. 12).



tolerância e o racismo, o que implica criar uma contra-ideologia da estigmatização (IANNI, 2004).

O preconceito racial, por sua vez, manifesta-se aqui como a configuração particular de certos aspectos ideológicos das relações sociais entre coletividades que, conseqüentemente, são levadas a definir-se e inventar-se como integrantes de raças diferentes. Ademais, o preconceito é uma forma de organização do contato entre indivíduos e grupos que se concebem e reconhecem como distintos.

Além disso, o preconceito racial, fundado na ideológica e na inexistente noção biológica de raça,<sup>33</sup> é constituído e se expressa como resultado de uma luta por reconhecimento, por um lado, e o usufruto e o monopólio de privilégios, por outro; precisamente porque emerge nas *“situações em que as pessoas ou os grupos se defrontam na competição por privilégios sociais (especialmente status em instituições econômicas ou políticas), ainda que se exprima em abstrações ligadas à raça ou à cultura”* (IANNI, 2004a, p. 334 – Grifo do autor). Portanto, a vigência e expressão de práticas de preconceito impedem que se ampliem,

---

33 Sem fundamentação biológica, o conceito de raça orienta práticas sociais, com implicações diretas na vida das pessoas, frequentemente hostilizadas em virtude de sua cor de pele, cabelo e outros traços físicos. A discriminação que pauta essa hostilização se assenta numa hierarquização racial, dada por marcadores físicos que naturalizam/estabelecem o lugar social, dos negros neste caso, na sociedade. A propósito de uma discussão sobre cotas raciais, a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha assinala que a noção de ‘raça’ já existe no Brasil. “Existe porque, pragmaticamente, ela está em funcionamento, em certos momentos, ela até desaparece do censo, mas isso não a tira do universo social. O que eu quero dizer é que ‘raça’ é uma noção que opera e, portanto, existe no Brasil, mesmo que se conteste seu fundamento. Não adianta dizer que raça não é um conceito adequado; ele existe no senso comum e na sociedade, e produz efeitos sociais e psicológicos que todos conhecemos” (Cunha, 2007). “O mesmo conceito de raça, por outro lado, é e foi utilizado com o intuito de se fazer reconhecer o legado da África e dos africanos na diáspora; a despeito da importância assumida por esses objetivos e da validade histórica que teve do ponto de vista da luta política, não cremos hoje pertinente sua utilização, mesmo para esse fim” (Silva & Carula, 2012, p. 26).

efetivamente, as normas de uma sociedade democrática. Precisamente, porque esta ao tentar garantir o reconhecimento igualitário para identidades individuais e coletivas, possibilita enfrentar e corrigir as relações sociais assimétricas (IANNI, 2004a).

Por isso, parece-nos adequado pensar o racismo como uma prática social sob a qual o agente racista não reconhece a dignidade e estima social do objeto de sua ação, cuja finalidade é atingir a autoconfiança, o auto-respeito e a auto-estima dos indivíduos e coletividades não reconhecidas. Além disso, o racismo pode ser uma forma de reconhecimento positivo entre coletividades: grupos racistas constroem sua identidade pela denegação do reconhecimento. A luta por reconhecimento engendrada pelos ativistas sociais anti-racistas visa combater as práticas e as representações que afetam o auto-respeito e a auto-estima de indivíduos e coletividades que têm o reconhecimento denegado. Por isso, o racismo carrega consigo a desigualdade entre identidades, em outros termos, é a *“negação da identidade igualitária”*, cujos desdobramentos *“relegam os indivíduos racialmente inferiorizados a um status de cidadão de segunda classe, apesar da igualdade de direitos e de atribuição formalmente reconhecidas pelo Estado”* (d’ADESKY, 2001, p. 32). Isto implica, em um só movimento, reconhecer a dignidade identitária individual e coletiva daqueles que são alvos de práticas cotidianas de injustiça social (SILVA, 2008).

Nesse sentido, preconceito racial é o reconhecimento de condutas morais, atributos intelectuais, estéticos, físicos e psíquicos como propriedades de “raça”, independente da experiência social que se tenha com os supostos integrantes de tal ou qual grupo e independente da inexistência da noção de “raça” como realidade biológica. É uma atribuição por antecipação, e como tal pode assumir diversas formas: estética, escrita, oral, privada e pública. Discriminação racial, por seu turno, refere-se ao comportamento e ações efetivas, reconhecidas como legítimas, a partir da ideologia racial (SILVA, 2008).

Em uma formação social como a brasileira, tão marcada pelas desigualdades sociais expressas em termos de classe decorrente da singularidade do desenvolvimento capitalista que exprime uma parte significativa da tragédia social entre nós, mas não revela tudo, outra marca dessa profunda desigualdade refere-se ao racismo que se abate cotidianamente sobre a população negra em geral e, especialmente, sobre a classe trabalhadora negra. Essas duas dimensões se articulam de modo contraditório e complexo produzindo desafios intransponíveis às análises simplificadoras e unilaterais, por um lado, mas igualmente provoca impasses a qualquer projeto político emancipador que pretenda enfrentar nossas contradições, por outro, pois “*existem duas polaridades, que não se contrapõem mas se interpenetram como elementos explosivos – a raça e a classe*” (FERNANDES, 1989, p. 62). Assim, ele conclui em seguida:

Classe e raça se fortalecem reciprocamente e combinam forças centrífugas à ordem existente, que só podem se recompor em uma sociedade nova [...] Se além da classe existem elementos diferenciais revolucionários, que são essenciais para a negação e a transformação da ordem vigente, há distintas radicalidades que precisam ser compreendidas (e utilizadas na prática revolucionária) como unidade, uma síntese no diverso (FERNANDES, 1989, p. 62).

Pois, como nos lembra Fernandes (1989), é necessário que se leve em conta as diversas clivagens no interior da classe, especialmente, sua complexa articulação com o racismo, o preconceito e a discriminação, particularmente quando se observa uma realidade tão complexa e diversa como o Brasil, visto que:

De um lado, é imperativo que a classe defina a sua órbita, tendo em vista a composição multirracial das populações em que são recrutados os trabalhadores. Todos os trabalhadores possuem as mesmas exigências diante do capital. Todavia, há um acréscimo: existem trabalhadores que possuem exigências especiais diferenciais, e é imperativo que encontrem espaço

dentro das reivindicações de classe e da luta de classes (FERNANDES, 1989, p. 61-62 – Grifo nosso).

## Gênero e raça

O termo ‘gênero’ “parece ter feito sua aparição inicial entre as feministas americanas, que queriam enfatizar o caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo” (SOCTT, 1995, p. 72).

A palavra indicava uma rejeição do determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. O termo gênero enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminilidade. Aquelas que estavam preocupadas pelo fato de que a produção de estudos sobre mulheres de maneira demasiado estreita e separada utilizaram o termo “gênero” para introduzir uma noção relacional em nosso vocabulário analítico. Segundo esta visão, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e não se poderia compreender qualquer um dos sexos por meio de um estudo inteiramente separado (SCOTT, 1995: 72).

Ao reivindicar para si a interdependência dos sexos como uma necessidade cognitiva, os estudos de gênero irão apontar para a morte das definições essencialistas e para os componentes sociais e culturais que constituem indivíduos e práticas.<sup>34</sup> Para Linda Nicholson, “o “gênero” foi desenvolvido e é utilizado em oposição a “sexo”, para descrever o que é socialmente construído, em oposição ao que é biologicamente dado” (2000: 9), visto que a tendência a pensar em identidade sexual como algo dado, básico e comum entre as culturas é muito poderosa (p. 15).

A expressão relações de gênero, tão amplamente utilizada nos estudos atuais designa, segundo Maria Lygia Quartim de Moraes, a

---

<sup>34</sup> Uma versão ampliada dessas reflexões sobre gênero pode ser encontrada em (SILVA, 2004, p. 350-358)

incorporação de uma perspectiva primordialmente culturalista. Para ela “(...) as categorias diferenciais de sexo não implicam no reconhecimento de uma essência masculina ou feminina, (...) mas, diferentemente apontam para a ordem cultural como modeladora de mulheres e homens” (MORAES, 1998, p. 100). Sob uma ótica antropológica, Jamake Highwater adota uma postura crítica em relação àqueles que vêem nos genitais o selo do destino das sociedades, estabelecendo padrões comportamentais a todos os grupos sociais. Para Highwater, “Temos que reconhecer que o sexo é objeto de intensa sociabilização e que toda cultura define várias práticas como próprias e impróprias, morais e imorais, sadias e patológicas” (1992, p.16). Crê esse autor que há uma história da sexualidade que não foi reconhecida pela ideologia ocidental pelo fato desta ver a atividade sexual como instintiva, inata e natural, enfim, imutável, não concebendo o fato de ser a sexualidade um fenômeno culturalmente determinado. No que se refere à sexualidade o Ocidente a caracteriza “(...) em termos de opostos binários: homem e mulher, heterossexual e homossexual, sexo marital e sexo pré-marital ou extraconjugal.” Para Highwater, é esta dicotomia excludente (homem ou mulher, bem ou mal, luz ou escuridão, heterossexual ou homossexual) que nos dificulta a compreensão da sexualidade de outros povos e outras eras (p. 24). Para Jane Flax, as diferenças biológicas são norteadoras de nossa concepção binária de sexualidade.

Assim, parece haver um complexo de relações que tem associado, dado significados: pênis ou clitóris, vagina e seios (leia-se distintivamente corpos masculinos ou femininos), sexualidade (leia-se reprodução – nascimento de bebês), percepção do eu como um gênero característico, diferenciado – ou (e somente) uma pessoa masculina ou feminina (leia-se relações de gênero como uma categoria “natural” e excludente). Isto é, acreditamos que só há dois tipos de seres humanos, e cada um de nós só pode ser um deles (FLAX, 1991, p.227).

A compreensão das relações de gênero passa, então, pela rejeição do caráter fixo e permanente das oposições binárias e pela historicização e desconstrução dos termos da diferença sexual (SCOTT, 2000, p.84). Esta constatação é de significativa relevância na medida em que rompe não só com o determinismo biológico como, também, com a própria ordem cultural modeladora do “ser homem” ou “ser mulher” nas sociedades, ao reconhecer nesta condição um estatuto histórico e culturalmente construído. É justamente neste ponto, ao postular a desnaturalização das identidades sexuais que se encontra um dos maiores méritos dos estudos de gênero – a constatação de que as categorias de identidade foram social e culturalmente construídas. Neste sentido pode-se dizer que, para além da (re) inserção de um velho/novo objeto nos estudos históricos, as análises de gênero contribuíram e contribuem para um aprimoramento teórico-metodológico da História enquanto disciplina. À perspectiva culturalista dita por Moraes, que rompe com o determinismo dos gêneros, pode-se associar, então, a própria negação da escrita de uma simples “História das Mulheres” que não veja estas últimas de um ponto de vista relacional. O próprio termo gênero, anteriormente utilizado como sinônimo de História das Mulheres, hoje assume uma conotação bem mais ampla.

Segundo esta visão, as mulheres e os homens eram definidos em termos recíprocos e não se poderia compreender qualquer um dos sexos por meio de um estudo inteiramente separado (SCOTT, 1995, p. 72).

O modo de inclusão das experiências das mulheres e de sua consecução consideraria as possibilidades nas quais o gênero pode ser levado em conta como uma categoria de análise. “Aqui as analogias com a classe e com a raça eram explícitas; O interesse pelas categorias de classe, de raça e de gênero assinalava, em primeiro lugar, o envolvimento do/a pesquisador/a com uma história que incluía as narrativas dos/as oprimidos/as e uma análise do sentido e da natureza de sua opressão

e, em segundo lugar, uma compreensão de que as desigualdades de poder estão organizadas ao longo de, no mínimo, três eixos” (SCOTT, 1995, p. 73). Para Joan Scott,

A litania “classe, raça e gênero” sugere uma paridade entre os três termos mas, na verdade, eles não tem um estatuto equivalente. Enquanto a categoria “classe” tem seu fundamento na elaborada teoria de Marx (e seus desenvolvimento ulteriores) sobre a determinação econômica e a mudança histórica, “raça” e “gênero” não carregam associações semelhantes. É verdade que não existe nenhuma unanimidade entre aqueles/as que utilizam o conceito de classe (...). Entretanto, quando invocamos a classe, trabalhamos com ou contra uma série de definições que, no caso do marxismo, implicam uma ideia de causalidade econômica e uma visão do caminho ao longo do qual a história avançou dialeticamente. Não existe nenhuma clareza ou coerência desse tipo para a categoria de raça ou para a de gênero (1995, p. 73).

Scott postulava esse pressuposto no final de década de 1980. Desde então, um grande número de estudos buscaram realizar essas articulações, potencializando, significativamente, o entendimento conjunto de aspectos sociais e políticos dessa articulação – raça e gênero; raça e classe; raça, classe e gênero; e raça, classe e gênero. Para Heleith Saffioti, “o nó formado por estas três contradições, apresenta uma qualidade distinta das determinações que o integram. Não se trata de somar racismo + gênero + classe social, mas de perceber a realidade compósita e nova que resulta desta fusão” (2009, p. 19). Se, por um lado, essa relação se torna mais complexa, por outro, mais elaborado o entendimento que dela pode resultar. A compreensão em separado de formas/instâncias de opressão e dominação pouco agrega à luta política das minorias. Entender gênero somente como questão relacionada às mulheres ou LGBTTs e racismo como questão de negros desconsidera a similaridade das relações de poder e opressão nessas diferentes esferas da alteridade. Espaços de expressão

cotidiana dos conflitos de gênero, raça e classe, as escolas ainda pouco se detiveram no fato de que o sucesso ou o fracasso escolar guardam estreita relação com o enfrentamento dos mesmos. Entendida como espaço plural e democrático, “a escola deve também ser o campo de valorização das diferenças” (SILVA, 2012, p. 23), campo de combate a todos os tipos de preconceitos, partindo-se da compreensão de que os sujeitos envolvidos no processo educacional – professores, professoras, alunos, alunas, pais e mães – constroem diferentes identidades ao longo da sua história de vida e profissional (GOMES, 1996, p. 68). Como observa Nilma Lino Gomes,

A escola é um dos espaços que interfere e muito no complexo processo de construção das identidades”. O tempo de escola ocupa um lugar privilegiado na vida de uma grande parcela da sociedade brasileira. Esse tempo registra lembranças, produz experiências e deixa marcas profundas naqueles que conseguem ter acesso à educação escolar. Tais fatores interferem nas relações estabelecidas entre os sujeitos e na maneira como esses vêem a si mesmos e ao outro no cotidiano da escola (GOMES, 1996, p. 68).

O reconhecimento e o enfrentamento da interseccionalidade de raça, gênero e classe como marcadores sociais da diferença constitui um domínio ainda a ser mais severamente enfrentado no combate aos diferentes tipos de exclusão social. Outras intersecções, formando novos binômios ou recombinação vários (considerando justiça, violência e.g.), claro, ampliam o horizonte de compreensão, evidenciando como operam os mecanismos de exclusão social.<sup>35</sup>

## Referências bibliográficas

ALEXANDER, Jeffrey C. Ação coletiva, cultura e sociedade civil - secularização, atualização, inversão, revisão e deslocamento do

---

35 Para uma visão mais ampliada a respeito ver (MOUTINHO, 2014)



- modelo clássico dos movimentos sociais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13, n. 37, jun./1998. p. 1-20.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho? Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez/Editora da Unicamp, 1995.
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismo e antirracismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.
- FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro*. São Paulo: Cortez/Autores Associados, 1989.
- FLAX, Jane. Pós-moderno e relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLANDA, Heloísa (org.). *Pós-modernidade e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991. p. 217-250.
- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília (DF): Editora Universidade de Brasília, 2001, p. 245-282.
- \_\_\_\_\_, Nancy. Mapeando a imaginação feminista: da redistribuição ao reconhecimento e à representação. *Estudos Feministas*, 15(2), p. 291-308, maio-agosto/2007.
- \_\_\_\_\_, Nancy. Reconhecimento sem ética. *Lua Nova*, 70, p. 101-138, 2007a.
- \_\_\_\_\_, Nancy. A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, p. 7-20, outubro/2002.
- \_\_\_\_\_, Nancy. Redistribuição ou reconhecimento? Classe e status na sociedade contemporânea. *Interseções*, UERJ, ano 4, n.1, p. 7-32, jan./jun. 2002a.
- GOHN, Maria da Glória. *Teoria dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- \_\_\_\_\_, Maria da Glória. *Novas Teorias dos movimentos sociais*. São Paulo, Edições Loyola, 2008.
- GOMES, Nilma Lino. Educação, raça e gênero: relações imersas na

- alteridade. *Cadernos Pagu*, 6-7, 1996, p.67-82.
- HONNETH, Axel. Trabalho e reconhecimento. *CIVITAS*, v. 8, n. 1, p. 46-67, jan./abr. 2008.
- \_\_\_\_\_, Axel. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.
- \_\_\_\_\_, Axel; FRASER, Nancy. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York, Verso, 2003b.
- \_\_\_\_\_, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_, Axel. Entrevista. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Honneth esquadrinha déficit sociológico. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 11 out. 2003a, p. E4.
- \_\_\_\_\_, Axel. Democracia como cooperação reflexiva. John Dewey e a teoria democrática hoje. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília (DF): Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 63-91.
- GALVÃO, Andréia. Marxismo e movimentos sociais. *Crítica Marxista*, São Paulo, Editora da UNESP, n. 32, 2011, p. 107- 126282.
- HIGHWATER, Jamake. *Mito e sexualidade*. Tradução de João Alves dos Santos. São Paulo: Saraiva, 1992.
- MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- \_\_\_\_\_, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- MATTOS, Patrícia. *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablume, 2006.
- \_\_\_\_\_, Patrícia. Reconhecimento, entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*, São Paulo, n. 63, 2004, p. 143-161.
- MELUCCI, Alberto. Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova*, São Paulo, n. 17, junho/1989, p.49-66.

- MORAES, Maria Lygia Quartim de. Usos e limites da categoria gênero. *Cadernos Pagu*, 11, p. 99-105, 1998.
- MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. *Cadernos Pagu*, 42, 2014, p. 201-248.
- MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO (MNU). 1978-1988: *10 anos de luta contra o racismo*. São Paulo: Confraria do Livro, 1988.
- NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Estudos Feministas*, v. 8, n. 2, p. 9-41, 2000.
- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- SAFFIOTI, H. I. B. Ontogênese e Filogênese do Gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres. *Série Estudos/Ciências Sociais*, FLASCO-Brasil, p. 1-44, 2009. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278115895\\_ARQUIVO\\_raquel\\_da\\_silva\\_silveira\\_modelo\\_fazendo\\_genero.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278115895_ARQUIVO_raquel_da_silva_silveira_modelo_fazendo_genero.pdf). Acessado em 22/1/2017.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 02, p. 71-99, 1995.
- SILVA, Jair Batista. Marxismo e reconhecimento. *Crítica Marxista*, n. 31, 2010, p.139-153.
- SILVA, Jair Batista da. *Racismo e sindicalismo – reconhecimento, redistribuição e ação política das centrais sindicais acerca do racismo no Brasil (1983-2002)*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, UNICAMP (SP).
- SILVA, Glaydson José da, CARULA, Karoline. A representação dos negros nos livros didáticos de História da Educação de jovens e adultos – EJA (PNLD 2011). In: FEITOSA, L.C., FUNARI, P.P., ZANLOCHI, T.S. *As veias negras do Brasil. Conexões brasileiras com a África*. Bauru: Edusc, 2012.
- SILVA, Glaydson José da. Gênero em questão apontamentos para uma discussão teórica, v. 05, n. 10, abr./jun. de 2004

- PEREIRA DA SILVA, Josué. *Teoria crítica na modernidade tardia*. Caxambu: ANPOCS, 2005.
- PEREIRA DA SILVA, Josué. *Trabalho, cidadania e reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008.
- TAYLOR, Charles. *Hegel e a sociedade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y “la política Del reconocimiento: ensayo de Charles Taylor*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria: um planetário de erros – uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- TOURAINÉ, Alain. Na Fronteira dos movimentos sociais. *Sociedade e Estado*. Brasília, v. 21, n. 1, jan./abr. 2006, p. 17-28.

## II. A formação continuada para educação das relações étnico-raciais: um relato de experiência

*Deivison Mendes Faustino<sup>1</sup>*

*Leila Maria de Oliveira<sup>2</sup>*

### Resumo

Este artigo relata uma experiência de formação de professores da Rede Municipal de Ensino de São Paulo nos temas referentes às *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-*

---

1 Docente do Departamento de Saúde, Educação e Sociedade - UNIFESP- Baixada Santista.

2 Doutoranda em Educação: Currículo – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

*Raciais*. O trabalho de formação foi desenvolvido entre setembro de 2011 e agosto de 2012 através da equipe interdisciplinar da *Divisão de Orientação Técnica da Educação – Educação Étnico-Racial* da Secretaria de Educação do Município. Após a exposição dos caminhos percorridos pelo formador nos diferentes estágios do processo de formação, serão apresentados os desafios e apontamentos construídos no diálogo com os participantes.

**Palavras-chave:** Formação continuada de Professores; Educação das Relações Étnico-raciais; racismo no cotidiano escolar

## Localizando a experiência

Este texto tem por objetivo relatar a experiência de um formador de professores na Rede Municipal de Ensino de São Paulo nos temas referentes às *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais*. O trabalho, coordenado pela professora Elisabeth Fernandes de Sousa, e supervisionado pelos Professores Valter Silvério e Antônio Carlos Malachias foi desenvolvido através da *Divisão de Orientação Técnica da Educação -Educação Étnico-racial* da Secretaria de Educação do Município entre setembro de 2011 e agosto de 2012 junto a uma equipe multidisciplinar de formadores.<sup>3</sup>

As atividades de formação eram elaboradas em equipe e englobaram várias modalidades de intervenção que serão expostas a seguir em 3 fases, a saber: 1. Visitas de sensibilização do corpo docente; 2. Seminários temáticos relacionados ao Ano Internacional dos Afrodescendentes e 3. Cursos de Formação de Professores em unidades escolares e Diretorias Regionais Ensino.

---

3 Embora as metodologias empregadas tenham sido produzidas e discutidas nesse ambiente coletivo que a DOT/Étnico-Racial proporcionou, os relatos aqui apresentados referem-se à memória pessoal e anotações de campo do formador Deivison Mendes Faustino.

Inicialmente, ainda nos primeiros meses de trabalho, as tarefas estabelecidas para a equipe foram as de aprendizado sobre a dinâmica interna da Secretaria Municipal de Educação, planejamento das atividades e sensibilização da rede municipal para a temática *Educação para as Relações Étnico-Raciais* – ERER. Ainda nesta fase, foram realizadas diversas visitas as unidades escolares e Diretorias Regionais de Ensino – DREs com o objetivo de sensibilizar educadores para a existência e necessidade de implementação das *Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana* - DCN-ERER (BRASIL, 2004).

Num segundo momento passamos a realizar encontros em algumas escolas durante a Jornada Especial Integral de Formação - JEIF e oferecer seminários temáticos nas diversas DREs do Município. Os seminários, geralmente realizados nos Centros Educacionais Unificados - CEU, reuniram aproximadamente duzentos professores de cada DRE.

Passadas essas duas etapas, uma vez que parte importante da “Rede” já havia tomado conhecimento das discussões e apontado a necessidade de aprofundamento, iniciou-se a oferta de cursos de Formação. Após a publicação da disponibilidade de oficinas no Diário Oficial, diversas Diretorias Regionais de Ensino aderiram às formações e mobilizaram suas redes formando turmas multidisciplinares. A formação contou com seis encontros, com o limite máximo (40) de participantes, no entanto a adesão superou as expectativas e as turmas funcionaram acima do limite.

Cada turma dispunha de uma dupla específica de formadores e os projetos pedagógicos de formação foram desenhados de acordo com a competência do formador e a característica da turma. O objetivo estabelecido para esta fase foi o de oferecer subsídios teóricos e metodológicos para a abordagem das Orientações Curriculares (SME-SP) e Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, contribuindo para a construção partilhada de instrumentos pedagógicos

que dialogassem com o conceito de “diversidade étnico-racial” e seus desdobramentos nos diferentes níveis de ensino e de aprendizagem.

Os objetivos específicos da formação foram:

Apresentar e discutir conceitos como racismo, diversidade, estereótipos, identidade, corporeidade, civilidade, ancestralidade;

Oferecer ferramentas teórico-pedagógicas no campo da Educação para as Relações Étnico-raciais, para o desenvolvimento de atividades junto aos educandos;

Fomentar a elaboração de práticas pedagógicas que dialogassem com o conceito de diversidade étnico-racial;

Tecer inter-relações entre questões étnico-raciais e linguagens artístico-pedagógicas plurais como estratégia possível à construção de novas práticas pedagógicas;

Analisar o material didático disponível nas escolas: Selecionar e criar materiais adequados para a efetivação de um trabalho em sala de aula que vise o desenvolvimento de ações voltadas à questão étnico-racial;

Integrar toda a comunidade escolar em prol da valorização da diversidade cultural que permeia o espaço escolar, seja na perspectiva do espaço físico, seja no currículo;

Proporcionar uma reflexão sobre as diferenças raciais e a importância de cada um no processo de construção do nosso país, Estado, comunidade, escola;

Oferecer textos, imagens e livros de literaturas africanas e afro-brasileira para organizar sequências didáticas que valorizem a diversidade e possibilitem novas perspectivas para o currículo.

A metodologia adotada variou em cada turma, mas, no geral, lançou-se mão de preleção dialogada e dinâmica de grupo, auxiliado pela apresentação de slides e vídeos educativos. Outra estratégia utilizada com todos os grupos foi a solicitação, no penúltimo encontro, de produção autoral dos professores em sua unidade escolar, planejando ou relatando uma intervenção, a partir dos elementos discutidos na formação.



## O caminho percorrido

O caminho percorrido enfatiza a importância de estabelecer um diálogo com os professores a partir dos saberes adquiridos em sua prática diária (CANDAU, 1996 e COSTA, 2004). Esta perspectiva implicou, em primeiro lugar, a tentativa de superação das posturas clássicas de formação de professores que os resumem a meros aplicadores e tradutores de conhecimentos e saberes formulados na academia (CANDAU, 1997), como se bastasse iluminá-los em um curso ou palestra sobre as DCN-ERER para que em seguida o racismo desaparecesse do cotidiano escolar.

Assim, coube reconhecer o trabalho dos professores como trabalho intelectual crítico (CONTRERAS, 2002), considerando a sua autonomia na apreensão ou rejeição de conteúdos, valores e procedimentos que lhe são estranhos. Isto não significou desconsiderar a natureza socialmente construída do ensino e os modos pelos quais a escola se relaciona com a ordem social posta, mas, sobretudo “a tomada de consciência dos valores e significados ideológicos implícitos nas atuações docentes e nas instituições” (FARAGO e UTSUMI, 2005) rumo a um diálogo com os professores sobre a construção de estratégias transformadoras capazes de confrontar as injustiças presentes na instituição escolar.

A abordagem do tema *Educação para as Relações Étnico-Raciais-ERER* junto a professores da rede municipal de ensino ainda enfrenta desafios, em alguns casos relacionados à maneira que o racismo se manifesta no cotidiano escolar e, em outros, às contradições inerentes à estrutura de ensino no Brasil. Entretanto, em ambas as situações foram possíveis perceber alguns avanços e possibilidades de intervenção que merecem ser destacados.

Os encontros contaram com significativa adesão por parte dos educadores, já que todas as oficinas oferecidas tiveram as vagas estouradas. Em

uma das DRE's, a turma chegou a ter 76 inscritos, mantendo o número de participantes até o final da formação, mas a média geral de participantes nas demais turmas foi de 45 pessoas. Esta ampla adesão pode ser explicada pelo avanço do tema na sociedade como um todo, mas principalmente pelo sucesso das incursões anteriores, apresentadas no Item 1 e 2.

O cronograma dos encontros foi adequado às necessidades de cada turma, bem como à área de conhecimento de cada formador. Mas, no geral, os 6 encontros eram divididos em 3 fases: 1. Introdução ao curso e apresentação de conceitos norteadores; 2. Percepção e problematização sobre o racismo no cotidiano escolar; 3. Educação para as Relações Étnico-Raciais.

### Encontros iniciais: conhecendo a turma e introduzindo o tema

Na primeira fase, apresentávamos as DCN-ERER e os conceitos norteadores deste trabalho: *ancestralidade, identidade, civilidade e corporeidade*; em seguida discutíamos quais seriam os desafios para implementação das DCN-ERER.

Quando perguntávamos quem conhecia ou já havia escutado falar sobre Leis 10.639/03 e/ou 11.645/08, constatávamos que a maioria dos Educadores respondia afirmativamente. Porém, o número diminuía drasticamente quando as perguntas buscavam identificar quantos conheciam as prerrogativas destas leis. Frequentemente, as referências se limitavam à sua obrigatoriedade e à necessidade de abordagem de história da África no Currículo. Poucos se referiam às alterações que a lei provocou no conjunto do currículo escolar, além de que, pouquíssimos professores referiram ter se debruçado sobre estes documentos a fim de construir uma proposta pedagógica.

De igual maneira, é a referência ao documento: *Orientações Curriculares: expectativas de aprendizagem para a educação étnico-racial*

na *Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio – Educação Étnico-Racial SME/DOT* (2008). A maioria dos educadores relataram já ter visto o material na escola, mas raramente se encontrava alguém que conheça o seu conteúdo ou, pelo menos, o tenha folheado buscando identificar sugestões de trabalhos referentes à sua área de atuação.

Durante os encontros, alguns professores referiram já desenvolver ações relacionadas ao tema. Nestes casos, o desafio posto foi: além de conquistar/sensibilizar novos parceiros, saber como este trabalho vem sendo desenvolvido; quais os limites e possibilidades; e como essas possibilidades poderiam ser potencializadas. Alguns educadores sugeriram, neste sentido, que a SME criasse espaços de divulgação de boas práticas para que as ações realizadas possam ter visibilidade e, sobretudo, que se possa ofertar possibilidades aos professores que desejam dar um pontapé inicial nos trabalhos.

## O racismo na sociedade brasileira e no cotidiano escolar

No segundo encontro, discutíamos a presença do racismo na sociedade brasileira e como ele se manifesta no cotidiano escolar. Em todos os momentos, o ponto de partida para o debate era o imaginário dos professores. Para tal, eram utilizadas imagens de pessoas negras e brancas em situações diversas como elementos disparadores que possibilitasse captar e problematizar a percepção dos educadores sobre o racismo na sociedade brasileira.

O debate costumava ser rico e, no geral, foi possível discutir com mais profundidade os conceitos de raça e racismo, com vistas a uma melhor compreensão da sociedade brasileira. No entanto, percebeu-se uma resistência (às vezes, dissimulada) por parte de muitos professores, expressa em comentários do tipo: “o preconceito existe mesmo, mas não está relacionado à cor da pele, e sim à vestimenta, classe social, aparên-

cia física etc”; ou “se o negro vivência os piores indicadores, não seria porque ele próprio se exclui?”. Outro comentário muito comum foi o professor, frente à exposição de conceitos e indicadores raciais de desigualdade, afirmar: “Eu não consigo ver este preconceito todo que você está relatando, não consigo diferenciar os seres humanos em raças”.

Esses comentários, muitas vezes baseados no já denunciado mito da democracia racial, revelam uma dificuldade desses profissionais em reconhecer privilégios históricos adquiridos pela população branca do país e ocultam uma postura ideológica não favorável à obtenção de direitos e promoção da igualdade racial.

Ficou nítido que um único encontro não é suficiente para problematizar e superar concepções sistematicamente difundidas em diversos espaços de reprodução e difusão ideológicas, mas foi possível, durante a conversa, refletir sobre estes argumentos relacionando os depoimentos, indicadores e conceitos.

Importante ressaltar que encontramos em muitas turmas educadores brancos e negros sensíveis ao debate, ou pelo menos abertos a uma reflexão que propiciasse novos olhares sobre o cotidiano vivido. Esses educadores foram fundamentais para o desenvolvimento da discussão. Uma professora que se identificava como branca chegou a afirmar: “eu achava que tudo isto era exagero, até eu adotar uma criança negra”, e outra declarou: “eu não ligava para essas discussões até passar por uma formação há alguns anos, hoje eu percebo estes problemas em quase todos os lugares em que me encontro”. Em outra turma, uma professora negra relatou: “o racismo está em todos os lugares, nós só não percebemos se não quisermos ou se não for conveniente”.

Realizada a discussão sobre o racismo na sociedade brasileira, direcionávamos as discussões para o racismo no cotidiano escolar. Após uma breve reflexão sobre como a escola pode ser um espaço de manifestação e reprodução das desigualdades e contradições presentes na sociedade, os educadores eram levados a refletir sobre como o racismo

pode se manifestar no cotidiano escolar. Para alcançar este objetivo, as turmas eram separadas em 5 subgrupos e cada um respondia a uma das seguintes questões: “Como o racismo pode aparecer na relação: 1. Aluno-aluno /2. Família-aluno /3. Escola-família /4. Escola-professor /5. Professor-aluno.”

Os debates realizados nos subgrupos oferecem um material muito rico para a reflexão sobre a percepção dos professores em relação ao racismo na escola. Em uma compilação básica das respostas apresentadas, em diferentes turmas, anotadas no diário de formação para fins de relatoria, tem-se o seguinte quadro:

### **Como o Racismo se manifesta na relação entre:**

#### **1. Aluno-aluno**

“O racismo está no próprio negro”: uma criança negra ofendendo uma mais pigmentada.

Banalização do racismo: “Eu sofri como branco num grupo de negro”; “exclusão pela condição social”; outras discriminações (gordo, pobre, mal vestido etc.);

Discriminação racial: violência verbal a partir de apelidos pejorativos e piadas preconceituosas; não ser escolhido pelos colegas para alguma dinâmica por ser negro;

Interiorização do racismo: dificuldades com a autoimagem; e auto-exclusão;

#### **2. Família-aluno**

Reprodução de valores racistas: comentários e brincadeiras que internalizam atitudes racistas na criança. A família cria as crianças dentro de suas crenças, muitas vezes preconceituosas. Na escola vivenciam novas relações e visões que tanto podem acentuar como minimizar tais visões preconceituosas;

Desigualdade racial: barreiras ligadas às possíveis desigualdades econômicas, ocasionadas pelo racismo;

Interiorização do racismo: os professores percebem em algu-

mas famílias a aspiração pelo embranquecimento e um certo incentivo para “melhorar a raça”;

### 3. Escola-família

Percepção restrita ou transferência do problema: não percebem o racismo como um problema na relação entre a escola e a família, visualizando apenas a existência de preconceitos quanto aos fatores econômicos;

Discriminação racial: associação das crianças negras a estruturas familiares desestruturadas. A escola não se abre para a comunidade; associação da família/comunidade à criminalidade. Construção e reforço de estereótipos; rótulos físicos. A escola tem a legitimidade para definir qual imaginário de família deve ser o correto e estigmatiza: “olha de quem que este aluno é filho”.

Baixa expectativa de sucesso: coitadinho; expectativa em relação à criança baseada no estereótipo dos pais: “este aluno é burro! É genético”.

### 4. Escola-professor

Percepção restrita ou transferência do problema: “Acreditamos que não existe racismo contra o professor, mas alguns colegas negros dizem que existe”; “professor é uma categoria preconceituosa, não é só contra o negro”.

Racismo velado: “Não ocorre de forma explícita, mas acontece”; relação estética; “O racismo é maior (ou mais evidente) quando o professor trabalha em escola privada”.

Falas preconceituosas: comentários preconceituosos em relação a determinados colegas negros.

### 5. Professor-aluno

Racismo dissimulado: “o professor só não usa apelido contra o aluno por conta da lei CAÓ”: “eu não posso dizer ‘macaquinha’ porque eu perco o meu emprego, mas eu penso ‘macaquinha’ e muitas vezes a trato como ‘macaquinha’”.

Discriminação racial: quando o professor elege uma criança de

padrão europeu para ser seu ajudante, elogia suas lições, destaca as crianças desse padrão; não contemplar alunos negros em situação de destaque.

Baixa expectativa de sucesso: quando o professor diz ao aluno: “você nunca vai conseguir aprender”.

Reforço de estereótipos: o negro só aparece associado ao samba, vinculação da indisciplina à cor da pele; estereótipo da família influencia no tratamento ao aluno; sempre se espera um comportamento inadequado das crianças negras, preconceito à linguagem corporal e gestual do aluno.

O preconceito do aluno para com o Professor: “O aluno também discrimina o professor negro”.

Essa estratégia ajudou a driblar algumas resistências, já que os relatos de percepção de discriminação vinham de outros colegas, muitas vezes brancos. Durante o debate alguns professores chegaram a afirmar que nunca haviam parado para pensar no assunto antes desta atividade. Por outro lado, ainda é visível a dificuldade de muitos professores em se perceber como sujeito de reprodução da discriminação. E aqui pesa muito uma visão restrita e reducionista do que seria o racismo na escola. O professor percebe o preconceito quando um aluno (eles sempre enfatizam que esse aluno, geralmente, é negro) chama o outro de *macaco*, ou quando um aluno negro tem problemas de autoestima. Mas tem dificuldades em visualizar o racismo na ausência das ERER no currículo escolar, ou mesmo em sua postura enquanto profissional.

Alguns professores mostravam-se incomodados quando apresentávamos o conceito de *racismo institucional* e explicávamos a importância de ampliar a percepção do que é o racismo. Para nossa surpresa, quando apresentávamos exemplos de discriminação exercidos por educadores relatados no livro *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*, da pesquisadora Elia-

ne Cavalleiro (2003), geralmente os professores confirmavam o relato e traziam outros exemplos ocorridos no seu local de trabalho.

## Como abordar a EREER na prática escolar?

Os últimos dois encontros eram reservados à discussão sobre a aplicação do conhecimento adquirido durante a formação. Iniciávamos esta fase retomando as DCN-ERER e o documento *Orientações Curriculares: expectativas de aprendizagem para a educação étnico-racial na Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio - Educação Étnico-Racial SME/DOT* (2008) para, em seguida, iniciar um debate sobre a importância da escola na promoção de relações pautadas no respeito e compreensão crítica das diferenças existentes. Buscávamos enfatizar também a responsabilidade e importância do professor em qualquer processo de transformação social.

Após a apresentação do vídeo “*O perigo de uma história única*”,<sup>4</sup> de Chimamanda Adichie, os professores eram estimulados a pensar na escola que atuam e a responder em subgrupos, geralmente organizados por áreas de conhecimento e atuação: como posso contribuir para que outras histórias sejam contadas. Os professores, geralmente separados em subgrupos por área de conhecimento, apontaram os seguintes tópicos:

### Educação infantil

Os professores foram unânimes em afirmar que não visualizam preconceito entre as crianças da educação infantil, mas reconhecem a importância de inserir a EREER nesta fase. Enfatizaram, ainda, certa dificuldade de acesso a materiais relativos à EREER para esta fase de ensino. Como propostas, apontam os seguintes elementos: *Priorizar a abordagem das EREER a partir de vivências lúdicas, expressão corporal e relações que visibilizem a diversidade como um valor; trabalhar contos*

---

4 Vídeio disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EC-bh1YARsc>. Acesso em 20 de agosto de 2017.



*indígenas e africanos*. Foi enfatizado o risco da invisibilidade do racismo no cotidiano escolar e sugerido que muitas vezes a não visualização do preconceito representa a sua naturalização e não a sua inexistência em determinados ambientes.

## **Ensino Fundamental I e II**

Alguns professores relataram que não há referências sobre a questão étnico-racial no *Caderno de Apoio do Professor*, disponível na rede municipal de ensino, mas concordaram que isso não é um empecilho para que ações sejam desenvolvidas. Para tal recomendam: *colher informações na internet e fazer sequência didática para cada material; trabalhar durante todo o ano letivo; criar espaços de reflexão com toda a comunidade escolar; compra de brinquedos que expressem a diversidade racial da população, desenvolver plano de ação pautado na realidade da escola*.

Para tal, os educadores reconhecem as seguintes condições: mudança no paradigma sobre o significado e função da escola; não iniciar a história do negro pela escravidão; questionar o formato engessado do currículo; reconhecer que o aluno pode ter conhecimentos que o professor não dispõe; desmistificar falas prontas dos colegas; aproveitar a crítica à história única para repensar o Brasil como um todo.

Sugerem, ainda, que os projetos utilizem como estratégias e instrumentos pedagógicos: Filmes, histórias em quadrinhos, livros africanos e afro brasileiros e contação de histórias que abordem a diversidade de forma positiva; Utilizar letras de rap ou samba-enredo que valorizem a cultura negra/africana; utilizar-se de temas pontuais veiculados pela mídia para provocar reflexões críticas sobre o tema; cruzar este ERER tema com outros acontecimentos ou temas presentes nos projetos da escola; visita com toda a escola à feira dos bolivianos.

## **Língua portuguesa e línguas estrangeiras**

Para esta área de conhecimento foi sugerido: Inserir a literatura africana e afro-brasileira no currículo; estabelecer parcerias com pro-

fessores de geografia para discutir quais línguas são faladas nos diversos países africanos; participação em trabalhos interdisciplinares.

Durante o debate enfatizou-se a importância de ofertar a norma culta, sem tratar pejorativamente os alunos que não a dominem, considerando que os códigos linguísticos são dinâmicos e permeáveis a diversas influências culturais; foi sugerido também que as vertentes contemporâneas da música negra, como o hip hop, reggae e afrobeat, sejam inseridas no repertório das aulas de línguas estrangeiras.

Falamos da importância de se reconhecer a existência e valor de uma literatura afro-brasileira e periférica, muitas vezes vizinhas à escola, expressas nas letras de rap e saraus da periferia da cidade.

### **Matemática /Ciências**

Não houve espaço na programação de formação para explorar detalhadamente os conteúdos pertinentes a essas áreas. No entanto, buscávamos oferecer exemplos abrangentes o suficiente para que professores de diferentes disciplinas pudessem se ver.

Os professores responsáveis por essas disciplinas apontaram as seguintes questões: superar a ideia de que para abordar esses temas terei que parar a minha matéria; considerar outras formas de produção de conhecimento; trazer outras matrizes culturais para o processo de aprendizado.

Durante as discussões, atentamos para o fato de que a abordagem das ERER transcende a revisão de conteúdos e aponta para as relações existentes no cotidiano escolar, independentemente da disciplina abordada. Outro ponto destacado foi a necessidade de revisão da história das ciências, de forma a considerar, por um lado, a contribuição dos africanos ao desenvolvimento humano universal, e por outro, diferentes possibilidades de produção e transmissão de conhecimentos não reconhecidos pela ciência ocidental.

## História/Geografia

Os professores desta disciplina apontaram as seguintes questões: Aprofundar o conhecimento sobre os conteúdos referentes nas DCN-ERER; recontar a história do negro focando a África e não a escravidão; trazer a África para exemplos cotidianos; problematizar hierarquias entre cultura escrita e tradição oral; focar questões da organização social, política e religiosa das civilizações africanas; mostrar o lado positivo de cada cultura; repensar criticamente a noção de linha do tempo.

Enfatizamos durante a discussão que os conteúdos previstos na DCN-ERER exigem não apenas uma revisão da história da África ou do Negro no Brasil, mas, sim, revisão da história da humanidade, da civilização ocidental ou do Brasil, fato que nos obriga a abordar a ERER mesmo quando o conteúdo específico não estiver em pauta.

## Artes

Os professores e educadores destas disciplinas mostraram uma familiaridade com algumas matrizes artísticas afro-brasileiras. Neste sentido sugerem: *trabalhar as questões estéticas através de filmes e músicas; questionar a noção ocidental de belo; discutir a influencia de alguns elementos da cultura africana nas “vanguardas europeias”; oferecer atividade com música e dança afro.*

Foi discutida a importância desta disciplina para a ERER, na medida em que o lúdico na cultura africana não aparece contraposto à produção e difusão de conhecimento. Enfatizamos a importância de se dialogar com o universo cultural afro-brasileiro presente no município. O Funk, o Hip Hop, os Saraus, a literatura periférica, a capoeira, as escolas de samba, o Samba-Rock e tantos outros representam elementos de valorização da identidade negra e oferecem importantes canais de diálogos com os alunos.

## Educação Física

Os professores desta disciplina reclamaram que a Educação Física é discriminada na escola, vista apenas como recreação e não em seu potencial educativo, na medida em que trabalha o corpo. Esse depoimento possibilitou um debate muito rico sobre as diferenças atribuídas ao corpo entre a sociedade ocidental e africana. Discutimos os conceitos relativos à cultura corporal do movimento e os seus potenciais para a abordagem da ERER na escola.

Os professores desta disciplina apresentaram as seguintes possibilidades de abordagem à ERER: Jogos recreativos, rodas e cirandas; análise crítica dos estereótipos referentes ao negro no esporte; danças afro-brasileiras; construção positiva do negro através do esporte; trabalhar a partir da interdisciplinaridade; trabalhar com filmes, questionar o racismo no Brasil a partir do futebol.

Enfatizamos a importância dessa disciplina para a abordagem das ERER, bem como a sua relação com o conceito de corporeidade. Alertamos para as sutilezas presentes no debate que associa as características raciais às habilidades de alguns atletas, e o risco implícito de reforço de estereótipos seculares em relação ao corpo negro.

\*

Em todas as turmas foi necessário questionar a ideia de que não existe material disponível na rede para abordagem da ERER, já que muitos professores até aquele momento, já haviam demonstrado que não conheciam ou não haviam folheado nem mesmo o material que já está disponível nas escolas (com exceção aos mais famosos, como é o caso do filme *Kiriku e a Feiticeira* e o livro *Menina Bonita do Laço de Fita*). Foi necessário enfatizar a importância de os professores assumirem uma postura ativa na pesquisa, identificação de materiais, experimentos didáticos e sistematização de conhecimento sobre as ERER.

Por fim, foi solicitado aos professores que voltassem às suas escolas e discutissem com os colegas (de preferência durante a JEIF) e respondessem à seguinte questão: Como posso tornar o ambiente escolar mais propício à diversidade étnico-racial? Os professores foram orientados a responderem em forma de dissertação, projeto pedagógico, sequência didática ou relato de experiência.

Os trabalhos apresentados foram o ponto de partida para a discussão no último encontro, que buscou enfatizar a importância de institucionalização do debate, a partir da inserção estrutural da EREER no conjunto do Currículo Escolar.<sup>5</sup>

## Desafios e aprendizado

As atividades de formação possibilitaram identificar avanços e desafios importantes a serem considerados na implementação das DCN-ERER. Pode-se dizer que o tema entrou pela porta da frente da Rede, na medida em que a discussão encontrou grande aceitação. Por outro lado, quase dez anos depois da promulgação da Lei 10.639/03 que alterou estruturalmente a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB-96, ainda é possível encontrar professores que nunca ouviram falar destas Diretrizes e de suas prerrogativas. Tendo como ponto de partida a experiência vivida neste ano de trabalho, embasada na literatura existente sobre o assunto, elencamos os seguintes desafios a serem enfrentados:

Formação (des)continuada: Muitos professores referiram desconforto em relação ao caráter restrito das formações a eles oferecidas. Os espaços de discussão e formação sobre o tema são geralmente pontuais e descontínuos, reduzindo-se a uma palestra de sensibilização. Em decorrência, aqueles professores *sensibilizados* sentem-se solitários e, por vezes, abandonados ao estabelecer o diálogo com os seus pares.

---

5 Alguns desses trabalhos podem ser acessados no portal virtual da SME através do site: <http://portalsme.prefeitura.sp.gov.br/projetos/etnico/ano-nimo/banco/banco.aspx>

Transversalidade da ERER: o caráter transversal da ERER é um elemento de que não se deve abrir mão quando se mira o Currículo Escolar, na medida em que possibilita a abordagem cotidiana da ERER independentemente do tema que esteja sendo abordado. Por outro lado, a cultura escolar dificulta uma real transversalização e a abordagem das ERER, restrita à vigência do projeto pedagógico em questão, tem dificuldade de superar o seu caráter pontual.

A estrutura do ensino no Brasil: Os professores relataram muitas dificuldades relativas à estruturação do ensino, tais como a rotatividade de professores nas escolas; o tempo restrito em sala de aula (no caso do Fundamental II); a arquitetura positivista do prédio escolar; a presente ideia de que o *Projeto Pedagógico* não é *Político* e o pouco tempo reservado às pesquisas.

Racismo institucional: A não observação dos elementos previstos nas DCN-ERER levam à reprodução, mesmo que desavisada, de elementos que dificultam ou desestimulam o sucesso dos alunos negros na vida escolar. Na maioria dos casos, mesmo entre as escolas que desenvolvem ações pontuais com vistas às Diretrizes, encontra-se: ausência do racismo enquanto preocupação no currículo; desconhecimento histórico sobre a contribuição dos africanos ao desenvolvimento humano universal; desconhecimento das contribuições dos africanos para a formação do Brasil; escola fechada à comunidade, ou leiga em relação ao seu patrimônio cultural.

Intolerância religiosa: Ainda associado ao racismo institucional, destaca-se a presença naturalizada da intolerância religiosa no espaço escolar. Quando se apresentam elementos da cultura negra nas formações, percebe-se uma resistência por parte de alguns professores e ainda é frequente, em muitas escolas, o proselitismo religioso em que os alunos são orientados a orar no início das aulas ou antes das refeições. Ao serem questionados, alguns educadores respondem com indignação que a “oração do *Pai Nosso* é uma li-

turgia universal e que, até isto vocês (o sistema de ensino) querem tirar de nós”.

Quando explicitamos que o proselitismo religioso alimenta e legitima (mesmo que à revelia do professor) a violência simbólica vivida pelos adeptos das religiões de matrizes africanas, muitos professores reagem com afirmações recheadas de estereótipos referentes a essas religiões. Vale lembrar que nem todo professor evangélico é intolerante, mas reconhecer que a realização desse debate em algumas escolas se constitui um grande desafio para o sucesso na implementação das DCN-ERER.

Mito da democracia/banalização do racismo: As ideologias racistas, marcantes na organização da sociedade brasileira, se fazem presentes na escola e se reproduzem muitas vezes invisíveis (ou invisibilizadas) no processo ensino/aprendizagem. No entanto, existe uma crença por parte de alguns professores de que a escola seria um espaço isento destas contradições.

Associada a esta visão, é frequente a existência de concepções que reduzam os seus aspectos fenomênicos, invisibilizando os seus aspectos institucionais, sociais e culturais. O professor consegue perceber o racismo quando um aluno (eles insistem em que, geralmente, este aluno é negro) xinga a outro aluno de macaco ou outros termos pejorativos, mas tem dificuldade de perceber ou assumir o quanto a ausência das ERER no Currículo Escolar é tão ou mais grave quanto o exemplo citado. Se o racismo é reduzido à sua dimensão fenomênica, é tratado como um problema menor. O aluno vítima do preconceito nem sempre encontra proteção e apoio no professor.

Esta banalização do racismo revela a dificuldade do professor/escola se reconhecer como agente reprodutor do racismo, deixando o problema para a vítima e impedindo a construção de possibilidades de superação: “ao se achar igualitária, livre do preconceito e da discriminação, muitas escolas têm perpetuado desigualdades de tratamento

e minado efetivas oportunidades igualitárias a todas as crianças” (CAVALLEIRO, 2001:147).

A identidade racial do professor: outro desafio frequentemente encontrado é a percepção do professor sobre si próprio. O debate sobre o racismo na sociedade brasileira e no cotidiano escolar, bem como a reflexão sobre os privilégios vivenciados por brancos e as dificuldades relacionadas à autoimagem por parte dos negros numa sociedade racista ou racializada trazem à tona alguns sentimentos e emoções que nem sempre os professores estão dispostos a lidar.

Existe certa tranquilidade e aceitação quando abordamos conteúdos sobre a história antiga da África e a diversidade cultural brasileira, mas quando o debate se encaminha para o racismo, a resistência é visível, manifesta de formas diversas que revelam um desejo de fugir do assunto. Foi possível perceber esse fenômeno em professores brancos e negros, mas aparentemente os motivos se diferenciam. Esse fenômeno merece ser analisado com mais cautela, mas se configura um desafio real a ser considerado em processos de formação e discussão sobre relações raciais em públicos mistos.

Diversidade/diferença: por fim, encontramos as mesmas limitações que Abramowicz e Col. (2011:93) quando fala da confusão entre os conceitos de diversidade e diferença. Existe uma crença que o preconceito racial (visto em suas dimensões fenomênicas) se resolva no debate sobre diversidade. Assim, as ações e preocupações referentes às EREER se dissolvem nos debates sobre homofobia, acessibilidade, sexualidade etc.

Em outros casos, a ideia da valorização da diversidade é esvaziada de seu conteúdo político, ocultando as desigualdades sociais implícitas e dificultando a elaboração de práxis transformadoras.

As políticas sociais e educacionais no Brasil exaltam a nossa “diversidade criadora”, ao mesmo tempo em que há um silenciamento das diferenças no campo da educação (...). A narrativa da nação



diversa, de um povo diverso, gera materiais didáticos no campo da educação e não sabemos mais se falamos de raça ou de cultura ou de desigualdade social, ou de diferença. Assim ficamos em um campo nebuloso onde se obscurecem as diferenças, e também as desigualdades. De maneira que esta espécie de outro onde foram colocados e excluídos os diferentes, os racializados, incivilizados, bárbaros, estranhos são de alguma maneira recapturados por uma rede denominada diversidade, e incorporados, ou melhor, incluídos, de forma que a diferença que anunciam não faça diferença nenhuma (ABRAMOWICZ e Col. 2011:93)

Nas palavras de Rocha, ainda existem alguns equívocos que precisam ser superados para que se avance no caminho da efetiva implementação das DCN\_ERER:

Questão racial não é só história dos escravizados; falar de racismo na escola não é incitar ódio racial; as africanidades brasileiras não dizem respeito apenas aos negros brasileiros; as situações de desigualdades raciais não são assuntos apenas para o grupo social discriminado; não se pode delegar os estudos sobre a questão racial para apenas uma disciplina; não se deve tratar com superficialidade, folclorizar ou banalizar a cultura negra; não é correto trabalhar a questão racial na escola apenas como uma unidade didática, descontextualizada dos outros conteúdos e em um tempo específico. (ROCHA, 2011:36)

Como bem explica o autor, contextualizar a temática racial é ir além do trabalho com material didático, porém é preciso continuar desenvolvendo um currículo escolar, onde seja possível que a maioria desprivilegiada se reconheça, se identifique, onde as teorias e práticas que ocorrem no interior da escolar considerem as culturas as histórias pessoal e da comunidade.

A construção da identidade e auto – estima, está diretamente relacionada com a valorização do que nosso entorno considera importante e bonito, dessa forma, o currículo escolar tem que ser pensado a

partir do sujeito, valorizando o convívio democrático, as experiências e o conhecimento.

## Referências bibliográficas

- ABRAMOWICZ Anete e col. A diferença e a diversidade na educação. In: *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 2, n. 1. 2011.
- BRASIL. Ministério da Educação. *Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Etnicorraciais e para O Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Ministério da Educação. Brasília, 2011.
- BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB* Lei no 9394/96
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros curriculares nacionais: história, geografia/ Secretaria de Educação Fundamental*. Brasília: MEC/SEF, 1997a.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: primeiro e segundo ciclos do Ensino Fundamental*. Brasília: MEC/SEF, 1997c.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual*. Brasília: MEC/SEF, 1997b.
- \_\_\_\_\_. *Lei 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. D.O.U. de 10/01/2003.
- \_\_\_\_\_. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais para o Ensino da História Afro-Brasileira e Africana*. Brasília: SECAD/ME, 2004.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação/Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. *Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais*. Brasília: SECAD, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Plano Nacional das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História*

- e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Brasília: SECAD; SEPPPIR, jun. 2009.
- CANDAU, Vera Maria. A formação continuada de professores: tendências atuais. In: REALI, Aline de Medeiros Rodrigues; MIZUKAMI, Maria da Gracas (Orgs). *Formação de professores: tendências atuais*. São Carlos: EDUFSCar, p. 139-152, 1996.
- CAVALLEIRO, Eliane. Educação anti-racista: compromisso indispensável para um mundo melhor. In: Cavalleiro, Eliane (org.). *Racismo e anti-racismo na educação: repensando nossa escola*. São Paulo: Selo Negro, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar: racismo, preconceito e discriminação na educação infantil*. 2. ed. São Paulo: Contexto, p 110, 2003.
- \_\_\_\_\_. (org) *Magistério: construção cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- CONTRERAS, José. *A autonomia de professores*. São Paulo: Cortez, 2002.
- COSTA, Nadja. Maria. A formação contínua de professores – novas tendências e novos caminhos. *Holos*, Ano 20, dez 2004.
- FARAGO, Alessandra. Correa. e UTSUMI, Miriam Cardoso. Formação continuada de professores: proletarização ou intelectual transformador? *Revista Hispeci & Lema*. Bebedouro: v. 8, p. 116-118, 2005.
- OLIVEIRA, Eliana. *Educação Étnico-Racial para a Educação Infantil: formação inicial de professores, gestores e coordenadores pedagógicos da Rede Municipal de Educação de São Paulo*, p. 82, 1994.
- SME-DOT. *Orientações Curriculares: expectativas de aprendizagem para a educação étnico-racial na Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio - Educação Étnico-Racial*. Secretaria Municipal de Educação da Prefeitura de São Paulo, 2008.



### III. O antirracismo do ENEM e o racismo do movimento Escola Sem Partido: intolerância religiosa e racismo nas disputas pelo controle do currículo da Educação Básica no Brasil

*Patrício Carneiro Araújo<sup>1</sup>*

A ambiguidade que caracteriza as relações raciais no Brasil (TELLES, 2003; DA MATTA, 1979, 1981, 1984, entre outros) e que faz do Brasil uma “terra de contrastes” (BASTIDE, 1957) também sempre marcou a natureza das relações inter-religiosas neste país e as diferentes leituras que se tem feito do pluralismo religioso que nos caracteriza. Da mesma forma, as análises do campo religioso brasilei-

---

<sup>1</sup> Professor de Antropologia na Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB).

ro e das relações inter-religiosas estabelecidas aqui, também revelam compreensões ambíguas acerca da convivência entre as múltiplas religiões que compõem este universo. Caso juntemos a este campo de análises as intersecções entre as tensões religiosas e o racismo, teremos um quadro ainda mais ambíguo, tanto no que se refere às relações sociais quanto no que diz respeito às diferentes análises dessas relações. Uma das ambiguidades que se pode constatar nas tentativas de explicação desse campo no Brasil é a confluência entre intolerância religiosa e racismo.

Para nós, não parece mais contestável o fato de que exista uma relação visceral entre intolerância religiosa e racismo. Muitos estudos sobre anti-semitismo, islamofobia e intolerância às religiões afro-americanas e afro-brasileiras já dão conta, de forma muito satisfatória, de que a rejeição às manifestações religiosas desses grupos revela também uma rejeição ao povo, à sua cultura e a seus valores, o que, em última análise, caracteriza uma forma de racismo.

Além disso, volumosas convenções internacionais das quais o Brasil é signatário<sup>2</sup> já consideram a intolerância religiosa como forma de crime, chegando a caracterizá-la, inclusive, na condição de “crime contra a humanidade” (*Tratado de Roma*). Em pesquisa anterior (ARAÚJO, 2015) evoquei parte dessa legislação para chamar a atenção sobre a relação entre intolerância religiosa, racismo e crime contra a humanidade.

No Brasil, de forma particular, podemos perceber e entender, através dos vastos estudos de Hédio Silva Júnior, como no nosso caso é difícil dissociar intolerância religiosa de racismo. O mesmo Hédio

---

2 Como o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, Convenção Americana de Direitos Humanos - Pacto de San José da Costa Rica, Declaração para a Eliminação de todas as Formas de Intolerância e de Discriminação baseada em Religião ou Crença, entre outras.

(2013) também nos orienta que o famoso “Caso Ellwanger”<sup>3</sup> abriu precedente para que o Supremo Tribunal Federal (STF), através do *Habeas Corpus* n. 82424, do Rio Grande do Sul, produzisse jurisprudência acerca do assunto, quando julgando caso de anti-semitismo. É forçoso, então, admitir que intolerância religiosa e racismo são de fato irmãos siameses, para retomar uma imagem que utilizei na pesquisa já citada (ARAÚJO, 2015). Ora, se a intolerância religiosa está tão visceeralmente ligada ao racismo, para que se combata este, é indispensável que também se combata aquela.

Contudo, é de se imaginar que nem os racistas e nem os fundamentalistas religiosos que praticam a intolerância religiosa admitam essa relação. Neste sentido, a relutância dos promotores dessas formas de violência apenas reforça a compreensão de que as ações por eles praticadas provocam crise de consciência, o que caracteriza uma conduta ambígua e recriminável.

Retomando expressões utilizadas por Ordep Serra (*Intolerância religiosa – ameaça à paz*. Direção de Ordep Serra, 2004), que se refere à intolerância religiosa no Brasil como “cavalo de batalha do racismo”; de Hédio Silva Júnior, que se refere ao mesmo fenômeno como “a face mais abjeta do racismo brasileiro” (SILVA JR., 2013), e por mim mesmo, que costumo me referir à intolerância religiosa como “irmã siamesa do racismo”, podemos então admitir que diante da realidade que conhecemos no Brasil, estando esses dois tipos de violência tão intrincadas, qualquer iniciativa que vise combater o racismo carece, necessariamente, incluir também na sua agenda o combate à intolerância religiosa. Contudo a dificuldade em admitir essa situação ainda constitui um grande desafio a qualquer política antirracista. Por trás disso tudo ainda está o pavoroso espectro da, já desmascarada mas persistente, ideologia do mito da democracia racial.

---

3 Para melhor compreender em que consistiu o ‘Caso Ellwanger’, veja ARAÚJO, 2015, p. 182.

Neste artigo, pretendo analisar essa relação entre intolerância religiosa e racismo no Brasil, através das reações de setores da população brasileira à inclusão do tema relacionado à intolerância religiosa no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) 2016, com um recuo à outra ocasião em que o mesmo exame também incluiu nas suas provas temas relacionados às religiões afro-brasileiras, provocando reações de setores conservadores (como os grupos ligados ao Movimento Escola sem Partido – ESP) e fundamentalistas religiosos neopentecostais. Nesta mesma análise, também farei referência ao momento político vivido no Brasil nas últimas décadas do século XX e início do XXI, considerando a ascensão de setores fundamentalistas religiosos que gradativamente foram ocupando cargos políticos a fim de imporem seus valores religiosos e sua visão de mundo pelas vias da política institucional e da educação básica.

No que se refere ao ENEM, analisarei as provas de História de 1998 (quando teve ocasião a primeira edição do Exame), a 2015 e os temas das Redações neste mesmo intervalo de tempo, considerando o elemento *religião*. Já no que se refere às transformações políticas que se relacionam com o tema deste artigo, privilegiarei o momento que vai de 2016 ao ano de 2017, ponto crítico da ascensão dos grupos fundamentalistas na política institucional, cujo ápice pode ser considerado o *impeachment* da presidenta Dilma Vana Rousseff, em 31 de agosto de 2016. Para concluir, farei uma breve relação entre toda essa realidade e o impacto dessas dinâmicas nas políticas antirracistas na educação.

## Sobre o Enem e seus propósitos

Segundo informações do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP):

O Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) foi criado em 1998 com o objetivo de avaliar o desempenho do estudante ao fim da educação básica, *buscando contribuir para a melhoria da*



*qualidade desse nível de escolaridade.* A partir de 2009 passou a ser utilizado também como mecanismo de seleção para o ingresso no ensino superior. Foram implementadas mudanças no Exame que *contribuem* para a democratização das oportunidades de acesso às vagas oferecidas por Instituições Federais de Ensino Superior (IFES), para a mobilidade acadêmica e *para induzir a reestruturação dos currículos do ensino médio.* Respeitando a autonomia das universidades, a utilização dos resultados do Enem para acesso ao ensino superior pode ocorrer como fase única de seleção ou combinado com seus processos seletivos próprios. O Enem também é utilizado para o acesso a programas oferecidos pelo Governo Federal, tais como o Programa Universidade Para Todos (ProUni). (Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, s/d, grifos meus).<sup>4</sup>

Ainda segundo o INEP, a Matriz de Referência do ENEM inclui entre seus Eixos Cognitivos (que são comuns a todas as áreas de conhecimento envolvidas na prova) a capacidade do aluno de “II. Compreender fenômenos (CF): construir e aplicar conceitos das várias áreas do conhecimento para a compreensão de fenômenos naturais, de processos histórico-geográficos, da produção tecnológica e das manifestações artísticas”, visando também sua capacidade de “V. Elaborar propostas (EP): recorrer aos conhecimentos desenvolvidos na escola para elaboração de propostas de intervenção solidária na realidade, respeitando os valores humanos e considerando a diversidade sociocultural.”<sup>5</sup>

Já na Matriz de Referência de Ciências Humanas e suas Tecnologias, entre outras, o ENEM prevê a necessidade de avaliar no aluno a competência de “Compreender os elementos culturais que constituem as identidades (Competência de área 1)” o que também inclui

---

4 Disponível em: < <http://portal.inep.gov.br/web/guest/enem>>, acesso em: 14/01/2017.

5 BRASÍLIA. Ministério da Educação, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. Matriz de Referência ENEM. Disponível em: [http://download.inep.gov.br/educacao\\_basica/enem/downloads/2012/matriz\\_referencia\\_enem.pdf](http://download.inep.gov.br/educacao_basica/enem/downloads/2012/matriz_referencia_enem.pdf)>. Acesso em: 14/01/2017.

a capacidade de “Associar as manifestações culturais do presente aos seus processos históricos (H3)” e “Compreender a produção e o papel histórico das instituições sociais, políticas e econômicas, associando-as aos diferentes grupos, conflitos e movimentos sociais (Competência de área 3)” o que pressupõe também sua capacidade de “Avaliar criticamente conflitos culturais, sociais, políticos, econômicos ou ambientais ao longo da história (H15).”

Como se pode constatar, toda essa Matriz de Referência do ENEM pretende que o aluno de educação básica, entre outras coisas, seja capaz de fazer uma leitura crítica da realidade, o que pressupõe que este estudante demonstre proficiência em perceber o que está acontecendo no seu entorno e analisar criticamente essa realidade, apontando possíveis soluções para os problemas constados, ressaltados os pressupostos da diversidade cultural e do respeito aos direitos humanos. Sendo assim, considerando sua natureza e seus propósitos, seria incompreensível caso o ENEM não incluísse nos conteúdos das suas avaliações as temáticas relacionadas com as culturas afro-brasileiras, as relações étnico-raciais, a diversidade religiosa e a intolerância religiosa no Brasil.

No caso da intolerância religiosa, durante muito tempo esse tema não apareceu nas avaliações do ENEM. Contudo, em 2016 o tema apareceu de forma bem proeminente, já que compôs o tema da Redação – parte que representa a maior e mais importante fração da nota do Exame. É exatamente esse caso que pretendemos analisar aqui. Contudo, antes de analisarmos essa aparição, voltemos um pouco na história do ENEM, a fim de melhor compreendermos o que significou o tema da redação do ENEM 2016. Até porque, como veremos, esse fato não está descolado de dinâmicas mais abrangentes relacionadas com o recrudescimento da intolerância religiosa e do racismo no Brasil.

## A profusão de denúncias de casos de intolerância religiosa no Brasil

Contrariando uma falsa ideia, muito propagada no Brasil, que afirmava existir aqui uma tradição marcadamente pacífica no que se refere às relações entre as diferentes manifestações religiosas, na primeira década do século XXI houve uma profusão de denúncias de casos de intolerância religiosa. Essas denúncias se propagaram através de diferentes meios de difusão, entre eles a imprensa nacional, os órgãos oficiais (como o Disque 100 da Secretaria Nacional de Direitos Humanos), os movimentos sociais, as associações científicas e religiosas, as redes sociais do ciberespaço, etc. Diante desse cenário, a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) – que em 2013 já havia realizado o 1º Simpósio Internacional da ABHR, sob o tema “Diversidades e (In)Tolerâncias Religiosas” – divulgou, em 25 de junho de 2015, uma Carta em Repúdio à Intolerância Religiosa e demais Intolerâncias, na qual, entre outras coisas, afirmava:

Neste 25 de junho de 2015, data em que a Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), entidade acadêmica não-confessional e apartidária, completa 16 anos de atuação que deveriam ser festejados com alegria, nossos sentimentos se encontram na iminência do luto. Este intenso pesar se deve à crescente onda de intolerância, reacionarismo e fundamentalismo que vem assolando o Brasil e aviltando a concepção de sociedade plural, relacionada a múltiplos episódios de violência simbólica e física a pessoas de diferentes expressões religiosas, especialmente a pessoas de religiões de matriz afro-brasileira e do espiritismo kardecista, e também a pessoas sem religião, atéias e agnósticas. (...) Além de manifestações de intolerância religiosa, desdobram-se uma multiplicidade de violações igualmente execráveis aos Direitos Humanos e constitucionais, por conta de marcadores sociais distintos, como sexismo, misoginia, machismo, androcentrismo, capacitismo, racismo, colorismo, etnocentrismo, elitismo, lesbofobia, transfobia, homofobia, bifobia, etarismo, xenofobia, discriminação socioeconômica e de

procedência regional, dentre uma miríade de outras, muitas vezes amalgamadas. A intolerância pode ser interceccional: o fundamentalismo inter-religioso entrecruza com o de gênero, o étnico, o de orientação afetiva, dentre outras equações. Assim, nos solidarizamos com todas e todos que vem sofrendo discriminações devido a suas escolhas religiosas ou a-religiosas, orientações afetivas e/ou sexuais, identidade de gênero, raças, cores, aparências, origens, limitações e necessidades especiais, ou por outros motivos. (Associação Brasileira de História das Religiões, 15 de junho de 2015).

Todas essas denúncias, por sua vez, foram motivadas por um visível e crítico crescimento de casos de violência com motivação religiosa, que iam desde a simples agressão verbal a religiosos até o homicídio e a violação de direitos constitucionais, como a inviolabilidade de liturgias e lugares de culto. Casos absurdos de apedrejamento de crianças de candomblé e incêndio de terreiros de umbanda e candomblé chamaram a atenção de diferentes setores da sociedade, chegando, em alguns casos, a despertar o interesse da imprensa internacional. Na mesma época em que a ABHR publicou esta carta, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também divulgou uma Nota de Repúdio aos recentes atos de violência contra os adeptos das religiões afro-brasileiras, nota esta que veio a público no dia 20 de junho de 2015.

Ora, sabe-se que quando se fala da herança cultural africana no Brasil, as religiões afro-brasileiras constituem parte relevante desta herança. Nesse sentido, a legislação mais recente acerca da valorização desta herança no âmbito da educação básica, Lei 10.639/03 e Parecer CNE/CP n. 3/2004, reconhece a importância de se promover a valorização dessas matrizes religiosas no contexto de um currículo que contemple a educação para as relações étnico-raciais, através do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira. Dessa forma, os acontecimentos da vida social, entre eles a crescente onda de intolerância religiosa contra as populações de terreiro, não poderiam jamais ficar de

fora das provas do ENEM. Contudo esse tema só apareceu, de forma objetiva, na prova aplicada em 2016.

Vejam no quadro a seguir o panorama das provas de História do ENEM, a fim de termos uma ideia da recorrência de temas relacionados com a temática sobre o negro e sobre a África na história deste exame, a fim de entendermos melhor o que significou o tema da redação do ENEM em 2016:

**Quadro 1 - Recorrência de temas relacionados com os conteúdos da Lei Federal 10.639/03 nas provas de História do ENEM desde sua origem:**

| Ano  | Questão | Temas e conteúdos contemplados                                                                                                                                                                                                              |
|------|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1998 | 9       | Abolicionismo, Bloco Afro Ilê Ayê, projeto educativo ERÊ, palavras em iorubá, etc.                                                                                                                                                          |
| 2000 | 3       | Texto de Machado de Assis, no qual se faz referência à Guerra do Paraguai e ao trabalho de um escravo que era encarregado de tocar o sino para anunciar acontecimentos importantes, sem, no entanto, ter consciência sobre o que anunciava. |
| 2002 | 2       | Geografia da África, fronteiras do continente africano, partilha daquele continente entre os países europeus.                                                                                                                               |
| 2002 | 4       | Menção à violência contra uma criança da Costa do Marfim, como resultado de conflitos étnicos.                                                                                                                                              |
| 2003 | 3       | Texto de Montesquieu, no qual ele defende a escravização de africanos.                                                                                                                                                                      |
| 2003 | 7       | Texto e mapas de Samuel Huntington (“O Choque de civilizações”), nos quais se faz referência à “civilização africana”.                                                                                                                      |
| 2004 | 3       | Menção às Olimpíadas de Berlim (1936), quando Hitler se retirou do estádio, ao ver o universitário negro Jesse Owens receber quatro medalhas.                                                                                               |
| 2004 | 4/5     | Texto de Oswald de Andrade (“Brasil”), que fala sobre negro, sobre as três raças que teriam formado a população brasileira e sobre a formação cristã do Brasil.                                                                             |
| 2004 | 7       | Questão específica sobre o Movimento Hip Hop e os negros na cidade.                                                                                                                                                                         |
| 2004 | 13      | Sobre a questão étnica no Brasil (13 de maio, 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, Zumbi, carnaval e harmonia étnica).                                                                                                                 |
| 2005 | 2       | Mapa do continente africano (fronteiras políticas e étnicas).                                                                                                                                                                               |
| 2007 | 3       | Sobre a identidade negra (cita o pesquisador Kabengele Munanga, fala de escravidão, tráfico negreiro, etc.).                                                                                                                                |

|      |    |                                                                                                                                                                                                                                                                     |
|------|----|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2008 | 1  | Imagem de Debret (“Entrudo”, 1834), na qual aparecem imagens de escravizados nas ruas do Rio de Janeiro no século XIX. Menção a senhores e escravos.                                                                                                                |
| 2008 | 2  | Texto de Joaquim Nabuco, retirado da sua obra “Minha Formação”, no qual ele relaciona a abolição da escravidão ao protagonismo dos proprietários que libertavam seus escravos, estadistas e família imperial.                                                       |
| 2008 | 3  | Textos de Heródoto sobre o Egito.                                                                                                                                                                                                                                   |
| 2009 | 1  | Turismo no Egito contemporâneo, relação entre os sentidos atribuídos aos monumentos egípcios no passado e no presente.                                                                                                                                              |
| 2009 | 18 | Colonização e conflitos étnicos (Europa, Ásia, África...).                                                                                                                                                                                                          |
| 2009 | 19 | Relação entre os processos de independência e conflitos raciais (comparação Brasil e Haiti).                                                                                                                                                                        |
| 2010 | 14 | Luiz Gama (o fim da escravidão como “conquista da liberdade pelos afro-brasileiros como resultado de importantes lutas sociais condicionadas historicamente”. Há aqui uma mudança de discurso em relação às menções anteriores sobre o fim da escravidão no Brasil. |
| 2010 | 16 | Fim do comércio de escravos.                                                                                                                                                                                                                                        |
| 2010 | 18 | Repressão à capoeira pelo Código Penal de 1890.                                                                                                                                                                                                                     |
| 2011 | 17 | Foto de Militão de Azevedo (1879), na qual aparece um casal de negros vestido à moda europeia. Escravidão. Uso de sapatos entre os negros libertos.                                                                                                                 |
| 2011 | 20 | Lei 10.639/03.                                                                                                                                                                                                                                                      |
| 2011 | 23 | Negros e movimentos libertários (Haiti e Brasil).                                                                                                                                                                                                                   |
| 2011 | 26 | A Igreja, o islã, o café e a Etiópia.                                                                                                                                                                                                                               |
| 2011 | 31 | Criminalização da capoeira pelo Código Penal de 1890.                                                                                                                                                                                                               |
| 2012 | 4  | Famoso sermão do Padre Antônio Vieira, comparando o trabalho dos escravos à paixão de Cristo.                                                                                                                                                                       |
| 2012 | 9  | Escravidão, africanos no Brasil, identidade cultural brasileira e contribuições africanas.                                                                                                                                                                          |
| 2012 | 10 | Negros, resistência e direitos civis nos EUA (Martin Luther King).                                                                                                                                                                                                  |
| 2012 | 24 | A questão fundiária na África Colonial.                                                                                                                                                                                                                             |
| 2013 | 2  | África, cinema, exotização das culturas africanas e estereótipos.                                                                                                                                                                                                   |
| 2013 | 3  | Texto de Desmond Tutu sobre cidadania na África.                                                                                                                                                                                                                    |
| 2013 | 6  | Texto de Joaquim Nabuco sobre escravidão, retirado do seu livro “O Abolicionismo”. Quilombo.                                                                                                                                                                        |
| 2013 | 20 | Coroação do Rei do Congo em Santo Amaro da Purificação (BA), durante o período colonial.                                                                                                                                                                            |
| 2013 | 21 | Herança cultural africana no Brasil.                                                                                                                                                                                                                                |

|      |    |                                                                                                                                                                                                                  |
|------|----|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2014 | 1  | Parecer CNE/CP n. 3/2004: Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira. Práticas de valorização identitária.   |
| 2014 | 10 | Frente Negra Brasileira.                                                                                                                                                                                         |
| 2014 | 22 | Desertificação no continente africano.                                                                                                                                                                           |
| 2014 | 32 | Escravidão, Guerra do Paraguai, negação da cidadania aos familiares dos cativos. Imagem de um negro escravizado sendo surrado no tronco, enquanto um soldado negro, sobrevivente da guerra, o observa assustado. |
| 2015 | 9  | Poema de Agostinho Neto. Negros e luta por igualdade e independência.                                                                                                                                            |
| 2015 | 10 | Palmares e os bandeirantes.                                                                                                                                                                                      |
| 2015 | 23 | 1888, Abolição.                                                                                                                                                                                                  |
| 2015 | 24 | Participação da África na Segunda Guerra Mundial.                                                                                                                                                                |

Fonte: Elaborado pelo autor, com base nos dados das provas do ENEM disponibilizadas pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP).

Como se percebe, a recorrência de questões relacionadas a conteúdos e temáticas ligadas ao continente africano, às culturas africanas e sua história, à população negra brasileira e suas culturas, é considerável. Com exceção dos anos de 1999, 2001 e 2006, em todas as edições do ENEM a prova de História contemplou os conteúdos previstos e recomendados pela Lei 10.639/03. Caberia aqui uma análise mais detida sobre as circunstâncias nas quais essas temáticas aparecem e as perspectivas historiográficas de quem elabora as questões. Contudo, em função de questões imperiosas não faremos aqui esta análise. Por outro lado, até o ano de 2015 não se tem notícias de grandes reações contrárias ou de desaprovação a essa recorrência de temas, por parte de setores conservadores e religiosos fundamentalistas. Mais adiante veremos como isso vai mudar a partir de 2015, diante do aparecimento da letra do samba *Yôô*, na prova de Literatura do ENEM.

Outro tema a ser considerado nas provas do ENEM, desde o começo da sua aplicação, são os conteúdos ligados às religiões, conflitos

com motivação religiosa, elementos religiosos, processos de doutrinação religiosa, tolerância, intolerância e demais temas relacionados com a diversidade religiosa e as relações inter-religiosas. Vejamos como essas temáticas apareceram no ENEM ao longo dos seus anos de aplicação:

**Quadro 2 - Ocorrência de temas relacionados com religiões, tolerância e intolerância religiosa nas provas de História do ENEM desde sua origem até 2016:**

| Ano  | Questão | Temas e conteúdos                                                                                                                                                                                 |
|------|---------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1998 | 10      | Visita do papa a Cuba.                                                                                                                                                                            |
| 1999 | 1       | Carta encíclica do Papa João Paulo II, Fides Et Ratio (Fé e Razão). São Tomás de Aquino.                                                                                                          |
| 1999 | 7       | Copérnico e a religião, a Igreja e o racionalismo.                                                                                                                                                |
| 2000 | 2       | Relação entre os diferentes calendários e as religiões (cristianismo, judaísmo, islamismo...).                                                                                                    |
| 2001 | 5       | Ciência e religião, Igreja medieval, Roger Bacon.                                                                                                                                                 |
| 2001 | 11      | Trecho do livro “O Mundo de Sofia” (Jostein Gaarder), que fala do nascimento de Jesus, do Cristianismo, de Jesus e do apóstolo Paulo.                                                             |
| 2002 | 6       | Menção às palavras “intolerância”, “racismo” e “sincretismo”.                                                                                                                                     |
| 2002 | 7       | Michel de Montaigne: guerras de religião na França e entre os tupinambá. Texto clássico sobre a ideia de “bárbaros” aplicados pelos europeus aos povos diferentes deles. Afinal “quem é bárbaro?” |
| 2003 | 6       | Jean de Léry, guerras de religião na Europa (católicos contra protestantes).                                                                                                                      |
| 2003 | 8       | Taleban, referência a rezas, fórmulas de bênçãos muito utilizadas nos EUA, Islã, fiéis e infiéis, discurso religioso, política e guerra.                                                          |
| 2003 | 9       | Toni Blair e discurso religioso contra o Islã para justificar a invasão do Iraque.                                                                                                                |
| 2004 | 11      | Declaração Universal dos Direitos do Homem e a tolerância.                                                                                                                                        |
| 2006 | 3       | Sobre as Cruzadas.                                                                                                                                                                                |
| 2008 | 5       | Catequização dos índios e doutrinação religiosa dos povos americanos.                                                                                                                             |
| 2008 | 8       | Menção à Al Qaeda, Osama Bin Laden e fundamentalismo islâmico.                                                                                                                                    |
| 2009 | 17      | Bahia do século XVI, feitiçaria e papel da Igreja.                                                                                                                                                |
| 2010 | 29      | Inquisição no Brasil e “pecado nefando”.                                                                                                                                                          |



|      |    |                                                                                                                                                                      |
|------|----|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2011 | 22 | Gráfico com dados estatísticos sobre as religiões no Brasil. Passado e presente do campo religioso no Brasil, religião majoritária (catolicismo) e passado colonial. |
| 2013 | 25 | Carta de Pero Vaz de Caminha e a catequização dos nativos.                                                                                                           |
| 2014 | 24 | Poema de François Villon onde se faz menção aos templos católicos medievais.                                                                                         |
| 2015 | 5  | Famoso discurso do bispo católico Adalberão sobre a mentalidade medieval que falava da vontade de Deus sobre a sociedade medieval.                                   |
| 2015 | 44 | Ação do Estado Islâmico e a destruição da antiga capital síria Nimrod, atual Iraque, condenação da ONU ao ato do EI.                                                 |

Fonte: Elaborado pelo autor, com base nos dados das provas do ENEM disponibilizadas pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP).

Perceba que temas como pluralismo religioso, catequização, fundamentalismo religioso, conflito entre religião e ciência, fé e razão, etc., sempre foram uma constante nas provas de História do ENEM, sem, no entanto, despertar conflitos na sociedade brasileira em função da presença desses conteúdos no Exame. Vale ressaltar que neste artigo estamos analisando apenas as provas de História. E se optamos por analisar apenas esta disciplina é porque, primeiro trata-se de uma disciplina privilegiada pela Lei 10.639/03 para se trabalhar a História e Cultura africana e afro-brasileira; segundo, porque, de fato, as temáticas convergem muito mais para esta disciplina; terceiro, pelo fato de que seria muito exaustivo analisar as provas de todas as disciplinas, o que demandaria um trabalho de pesquisa mais amplo e profundo.

Os quadros acima, mesmo sendo muito sugestivos, abrangem apenas uma parte da prova objetiva. Cabe verificar também os temas das redações do ENEM, já que, com o passar do tempo, a Redação foi assumindo um papel definidor na configuração da nota geral da prova, passando inclusive a ser adotada por muitas instituições de ensino superior (públicas e privadas) como a principal parte da prova e o mecanismo básico para acessar as vagas disponíveis nos cursos e programas.

## A Redação do ENEM: passaporte de entrada nas universidades e campo de disputa simbólica

De acordo com o Manual de Redação do ENEM, entre as principais Competências que o Exame pretende avaliar nos candidatos são: “Selecionar, relacionar, organizar e interpretar informações, fatos, opiniões e argumentos em defesa de um ponto de vista” (Competência 3) e “Elaborar proposta de intervenção para o problema abordado, respeitando os direitos humanos” (Competência 5). Neste sentido, para que o aluno seja bem avaliado na sua produção, faz-se necessário que ele esteja atualizado quanto às dinâmicas sociais contemporâneas no Brasil (o que na prova de 2016 incluía a situação do aumento de casos de intolerância religiosa) e sua capacidade de propor intervenções capazes de resolver o problema do qual trata a proposta de Redação. O que se percebe no quadro a seguir é que, desde a sua criação, a redação do ENEM tem exigido reflexão sobre diferentes aspectos da vida social, entre eles alguns que envolvem problemas instalados em função da dificuldade de lidar com a diversidade. Vejamos os temas até agora apresentados como proposta de redação:

**Quadro 3 - Temas da Redação do ENEM desde a sua criação até 2016:**

| Ano  | Temas                                                                                                                  |
|------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 1998 | Viver e aprender.                                                                                                      |
| 1999 | Cidadania e participação social.                                                                                       |
| 2000 | Direitos da criança e do adolescente: como enfrentar esse desafio nacional.                                            |
| 2001 | Desenvolvimento e preservação ambiental: como conciliar os interesses em conflito?                                     |
| 2002 | O direito de votar: como fazer dessa conquista um meio para promover as transformações sociais que o Brasil necessita? |
| 2003 | A violência na sociedade brasileira: como mudar as regras desse jogo.                                                  |
| 2004 | Como garantir a liberdade de informação e evitar abusos nos meios de comunicação.                                      |
| 2005 | O trabalho infantil na sociedade brasileira.                                                                           |
| 2006 | O poder de transformação da leitura.                                                                                   |

|      |                                                                                                                                                                                                                |
|------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 2007 | <b>O desafio de se conviver com as diferenças.</b>                                                                                                                                                             |
| 2008 | Como preservar a floresta Amazônica: suspender imediatamente o desmatamento; dar incentivos financeiros a proprietários que deixarem de desmatar; ou aumentar a fiscalização e aplicar multas a quem desmatar. |
| 2009 | O indivíduo frente à ética nacional.                                                                                                                                                                           |
| 2010 | O trabalho na construção da dignidade humana.                                                                                                                                                                  |
| 2011 | Viver em rede no século 21: os limites entre o público e o privado.                                                                                                                                            |
| 2012 | Movimento migratório para o Brasil no século 21.                                                                                                                                                               |
| 2013 | Efeitos da implantação da Lei Seca no Brasil.                                                                                                                                                                  |
| 2014 | Publicidade infantil em questão no Brasil.                                                                                                                                                                     |
| 2015 | <b>A persistência da violência contra a mulher na sociedade brasileira.</b>                                                                                                                                    |
| 2016 | <b>Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil.</b>                                                                                                                                              |

Fonte: Elaborado pelo autor, com base nos dados das provas do ENEM disponibilizadas pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP).

Semelhante ao que se deu com a aparição da letra do samba *Yaô*, na prova de Literatura de 2015, neste mesmo ano o tema da Redação, ao tratar da persistência da violência contra a mulher na sociedade brasileira, despertou acaloradas reações entre setores conservadores que alegaram uma tentativa de desestabilizar a harmonia nas famílias brasileiras, já que, segundo esses grupos, o tema da redação incitava os jovens a pensarem sobre um problema que não existia, empoderando a mulher e colocando o homem, injustamente, na posição de algoz. Houve parlamentares ligados a setores religiosos fundamentalistas (como Jair Bolsonaro e Marco Feliciano) que acusaram o ENEM de ser manipulado por setores da esquerda que estariam instrumentalizando o Exame para disseminar sua doutrinação socialista entre os jovens da educação básica. A prova disso seria a citação de textos da filósofa feminista francesa Simone de Beauvoir, que para esses setores religiosos fundamentalistas não passaria de uma degenerada que durante muito tempo manteve um ‘relacionamento aberto e permissivo’

com seu esposo, Jean Paul Sartre. Isso faria daquela filósofa um perigo-  
so exemplo para as famílias brasileiras.<sup>6</sup>

Contudo, o episódio que despertaria mais revolta nesses grupos seria o tema da Redação do ENEM 2016, já que, ao propor a reflexão de milhões de jovens brasileiros sobre a intolerância religiosa no Brasil, o Exame colocava em evidência os principais agentes de promoção desse tipo de intolerância, ou seja, os setores evangélicos pentecostais fundamentalistas que engrossam as fileiras daqueles mesmos setores conservadores presentes na política institucional e partidária, muitas vezes se confundindo com as chamadas Bancadas Evangélicas.

### Redação do ENEM 2016: ensaio de um antirracismo nas avaliações de âmbito nacional

No que se refere especificamente ao tema da redação do ENEM 2016, conforme já é de praxe, após apresentar o tema (*Caminhos para combater a intolerância religiosa no Brasil*), na proposta de redação seguiu a seguinte orientação: “Com base na leitura dos seguintes textos motivadores e nos conhecimentos construídos ao longo de sua

---

6 Para compreender melhor às reações à citação de Simone de Beauvoir no ENEM 2015, veja: GALINDO, Rogério Waldrigues. *O Ódio a Simone de Beauvoir no ENEM é uma prova de que ela está certa*. Disponível em <http://www.gazetadopovo.com.br/blogs/caixa-zero/o-odio-a-simone-de-beauvoir-no-enem-e-uma-prova-de-que-ela-esta-certa>. Acesso em 14/01/2017), LIMA, Thaís. *ENEM 2015: Questão sobre feminismo é comentada nas redes sociais*. Disponível em: <http://g1.globo.com/educacao/enem/2015/noticia/2015/10/questao-sobre-feminismo-no-enem-2015-e-lembrada-nas-redes-sociais.html>. Acesso em 14/01/2017), BARIFOU-SE, Rafael. *Após ENEM, filósofa francesa ganha acusações de nazista e pedófila na Wikipédia*. Disponível em [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151028\\_simone\\_beaupoir\\_wikipedia\\_enem\\_rb](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151028_simone_beaupoir_wikipedia_enem_rb). Acesso em 14/01/2017. E PRAGMATISMO POLÍTICO. *Questão do ENEM sobre Simone de Beauvoir irrita Feliciano e Bolsonaro*. Disponível em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/10/questao-do-enem-sobre-simone-de-beauvoir-irrita-feliciano-e-bolsonaro.html>. Acesso em 14/01/2017).

formação, redija um texto dissertativo-argumentativo em norma culta escrita da língua portuguesa sobre “Intolerância: como eliminar tal problema da sociedade brasileira? Apresente uma proposta de intervenção que respeite os direitos humanos. Selecione, organize e relacione, de forma coerente e coesa, argumentos e fatos para defender o seu ponto de vista.”

De posse do tema e das orientações, o candidato teve à sua disposição, durante o Exame de 2016, quatro textos que deveriam servir como base para a sua reflexão. O *Texto 1* era composto de uma charge representando a “Semana de um intolerante”, onde se podia ver tarefas previstas para cada dia da semana e que incluía diferentes práticas de violência contra minorias, incluindo a relação entre intolerância e racismo, demonstrada através da atividade reservada para o sábado (“destratar um garçom negro”) pelo personagem da charge.



A Semana de um intolerante. Prova do ENEM, 2016. (©Angeli - Folha de S. Paulo 27.06.2011.

Fonte: Disponível na Internet. Acesso em 14/01/2017

O *Texto 2* fazia referência às estatísticas do *Disque 100*, sobre violência contra homossexuais no Brasil. Já o *Texto 3* tratava de um professor negro que foi confundido com um ladrão em São Paulo e, depois de ser espancado, só foi resgatado pela polícia depois de dar uma aula de História – sobre a Revolução Francesa – para provar que realmente era professor de História e não era criminoso (portanto, um caso clás-

sico de racismo, que aqui também aparece correlacionado com uma forma de intolerância). O *Texto 4* – objeto principal da nossa análise aqui – trazia informações sobre o aumento de casos de intolerância religiosa contra pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras, conforme reproduzido abaixo:

Dados compilados pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR) mostram que mais de 70% de 1.014 casos de ofensas, abusos e atos violentos registrados no Estado entre 2012 e 2015 são contra praticantes de religiões de matrizes africanas. O tema ganhou as páginas dos jornais recentemente, em casos como o da menina Kaylane Campos, atingida por uma pedrada na cabeça em junho do ano passado, aos 11 anos, no bairro da Penha, na Zona Norte do Rio, quando voltava para casa de um culto e trajava vestimentas religiosas candomblecistas. Também em 2015, no mês de novembro, um terreiro de candomblé foi incendiado em Brasília, sem deixar feridos. Na época, a imprensa local já registrara 12 incêndios semelhantes desde o início daquele ano somente no Distrito Federal. (INEP. ENEM 2016 - Redação).

Sem desconsiderar a importância das questões levantadas pelos três primeiros textos, pretendo aqui me deter no Texto 4, a fim de fundamentar melhor o propósito deste artigo.

O texto faz um apanhado da situação atual da intolerância religiosa no Brasil, chamando a atenção do candidato para as estatísticas produzidas pela Comissão de Combate à Intolerância Religiosa do Rio de Janeiro (CCIR-RJ) e evoca o caso da menina apedrejada por evangélicos na saída de um terreiro de candomblé, no Rio de Janeiro em 2015. Ora, falar de agressão a pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras corresponde, na maioria dos casos, a falar de condutas praticadas por religiosos evangélicos fundamentalistas. Nesse sentido, os setores afinados com esses grupos se manifestaram largamente contra o tema da redação chegando inclusive a proporem a anulação do Exame. Uma simples análise dos comentários nas redes sociais no ciberespaço é sufi-

ciente para percebermos o quanto a rejeição ao tema revela o racismo desses setores conservadores da população brasileira.

## O Racismo do ESP e as reações ao tema da Redação do ENEM 2016 por parte dos principais responsáveis pelo crescimento da intolerância religiosa no Brasil

É do conhecimento de muitos que, na primeira década do século XXI, o Brasil passou por importantes acontecimentos políticos que possibilitaram uma significativa ascensão de setores conservadores da sociedade brasileira e de grupos religiosos fundamentalistas que aos poucos foram se apoderando do aparelho político-administrativo, a ponto de tentarem impor a sua visão de mundo através de políticas públicas ratificadas pela máquina administrativa. Já vastamente analisados em pesquisas, esses grupos aos poucos foram se empoderando e, a partir de 2016, após sua maior conquista objetiva – o *impeachment* da presidenta eleita democraticamente – alcançaram o auge do seu empoderamento, passando a controlar grande parte das casas legislativas do país e setores estratégicos do poder executivo nos municípios, nos estados e no Congresso Nacional. Ora, são justamente esses grupos conservadores e fundamentalistas religiosos que começaram a contestar as perspectivas mais emancipadoras da educação pública no país.

As principais ações desses grupos, no que se refere às suas aspirações conservadoras para a educação básica no Brasil, serão condensadas e sistematizadas em um movimento que começa em 2004 e atinge seus maiores avanços entre 2015 e 2016 – período que coincide com o golpe parlamentar-jurídico-midiático que depôs a presidenta da república - através do Movimento Escola sem Partido. Posteriormente, o programa deste movimento foi assumido por parlamentares conservadores que o apresentaram em diferentes casas legislativas do país, a fim

de convertê-lo em lei municipal (no Rio de Janeiro – PL 867/2014), estadual (Rio de Janeiro – PL 2974/2014) e no Congresso Nacional, em forma de Projetos de Lei (PL 7180/2014, PL 193/2016, PL 2974/), visando incluir entre as Diretrizes e Bases da Educação Nacional o Programa Escola Sem Partido. À frente da defesa desse projeto nas casas legislativas estão parlamentares como o já citado deputado federal Jair Messias Bolsonaro (PSC/RJ) – O mesmo que teceu acusações a Simone de Beauvoir por ocasião da prova do ENEM de 2015 e exaltou o infame torturador Coronel Brilhante Ustra, em pleno Congresso Nacional na ocasião da votação do *impeachment* -, seus filhos Flávio e Carlos Bolsonaro, Izalci Lucas Ferreira (PSDB/DF), o senador Magno Malta (PR-ES), entre outros.

O protagonismo destes e de outros políticos ligados a partidos conservadores e igrejas evangélicas, apenas revela que, diferentemente do que prega, esse movimento está muito bem assistido por partidos políticos, como bem demonstrou Rodrigo Ratier (2016), ao analisar o perfil dos principais proponentes de projetos de lei cuja base é o ESP:

Levantamento de Nova Escola revela que a estratégia de levar a questão para câmaras de vereadores, Assembleia Legislativas e para o Congresso tem aproximado o movimento de agremiações de direita e de centro. São desse perfil a maioria dos 19 deputados federais, estaduais ou vereadores (de capitais) que propõe projetos de lei baseados no Escola Sem Partido. O PSC, partido com forte representação na Bancada Evangélica, é o primeiro em proponentes (5), seguido por siglas mais centristas, como PMDB e PSDB (4 cada). De qualquer forma, é preciso sempre tomar cuidado. O sistema de partidos no Brasil não reflete necessariamente a visão de mundo presente na sigla. Por isso, um dado mais relevante é a vinculação religiosa: 11 dos 19 proponentes de projetos inspirados pelo ESP são ligados a alguma igreja. Uma visita por páginas dos parlamentares na internet indica que a defesa da família e dos valores cristãos é a plataforma de atuação mais citada. (RATIER, 2016, 34-35).



Através de movimentos como o Escola Sem Partido, esses setores conservadores passaram a se posicionar diretamente contra projetos e iniciativas institucionais ligadas à educação que promovessem valores de setores sociais tidos por eles como “de esquerda”, “socialistas” ou ainda – de acordo com sua mentalidade – “comunistas”. Entre esses grupos encontram-se a população negra e ligada a terreiro, a população LGBT, grupos sociais reivindicatórios de direitos coletivos (como o MST, MTST, etc.) e populações tradicionais.

Não se deve esquecer também que, assim como a Associação Brasileira de História das Religiões advertiu na sua carta já citada, a intolerância nunca vem sozinha: geralmente está acompanhada de racismo, sexismo, preconceito de classe, machismo, homofobia, etc. E assim é o ESP. E assim são os setores reacionários que pensam em consonância com o ESP e que começaram a se posicionar contra o ENEM a partir de 2015, quando o Exame começou a incluir temas e conteúdos que são reprovados por esses setores reacionários. É por isso que, para os setores ligados a movimentos como o ESP, falar de temas como racismo, diversidade sexual, intolerância religiosa, violência doméstica, identidade de gênero, emancipação feminina, diversidade cultural e aborto, representaria um risco à identidade brasileira e à sacralidade da família. Nesse sentido, a cultura afro-brasileira, e mais precisamente as religiões afro-brasileiras, seriam elementos dissonantes da identidade brasileira que, segundo eles, constituiria uma realidade homogênea, o que não justificaria sua presença no currículo oficial. Daí porque tantas reações aos conteúdos das provas do ENEM nos anos de 2015 e 2016.

É a partir deste contexto sociopolítico e cultural, vivenciado pelo Brasil no início da segunda década do século XXI, que se deve ler as reações que, já em 2015, se esboçam à presença de três temas de questões do ENEM: o feminismo (referência a Simone de Beauvoir e sua obra), a violência doméstica contra a mulher e a elementos das religiões afro-brasileiras na letra do samba *Yôô*.

Conforme os críticos da ideologia de movimentos como o Escola Sem Partido, as reações à presença desses temas revelam o racismo existente na escola e o desejo dos grupos conservadores de controlarem os conteúdos do currículo da educação básica nacional, privilegiando seus valores e excluindo valores ligados às populações tidas como minoritárias, já que:

Na essência das proposições do ESP encontramos abordagens baseadas no fundamentalismo religioso cristão com implicações diretas no aumento da intolerância religiosa em escolas do país. Apesar das afirmações em contrário, esse direcionamento tem como elemento mais visível a negação da abordagem positiva da diversidade de gênero e de raça, presentes na legislação educacional brasileira após luta incessante do movimento negro e de direitos humanos em geral. (SOUZA & GONÇALVES, 2016, p. 142).

No tocante ao material didático, os defensores do ESP são ainda mais intolerantes quando o assunto é religiões afro-brasileiras. Isso fica muito evidente, por exemplo, quando um dos principais defensores desse movimento resolve analisar os livros didáticos aprovados pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD), a fim de encontrar referências a essas religiões, o que para ele poderia comprometer a educação das futuras gerações. Ainda conforme Souza e Gonçalves: “Segundo o ESP: ‘alunos de escolas públicas e privadas, inclusive confessionais, que estudarem com os livros didáticos/2016 do MEC para crianças de 6 a 10 anos, serão doutrinados sistematicamente no candomblé e na umbanda”. (SOUZA & GONÇALVES, 2016, p. 142). Nessa situação quem está falando é o pastor Orley José da Silva, da Assembleia de Deus de Goiânia, que critica ferrenhamente o fato desses livros trazerem palavras como “acarajé” e “candomblé”, numa total atitude de desprezo por toda a herança cultural africana presente na língua portuguesa falada no Brasil. Ignorância histórico-linguística ou má fé? O fato é que para este pastor ligado ao ESP, a presença dessas

palavras nos livros didáticos representaria um risco à integridade religiosa e ao direito de liberdade de crença das “nossas crianças”.

É nesse contexto que, ao utilizar a letra do samba *Yaô* (PIXINGUINHA & GASTÃO VIANA, década de 30) na prova de Língua Portuguesa em 2015, o ENEM despertará a sanha dos conservadores e simpatizantes da ideologia do ESP, que se posicionarão de forma reprovativa aos elementos que fazem referência às religiões afro-brasileiras. Para que se entenda bem os elementos identitários presentes na letra deste samba, a letra é a seguinte:

Yaô

*Akicó no terreiro/Pelú adié/Faz inveja pra gente/Que não tem  
mulher/No jacutá de preto velho/Há uma festa de yaô/Ôi tem  
nêga de Ogum/De Oxalá, de lemanjá/Mucama de Oxossi é ca-  
çador/Ora viva Nanã/Nanã Buruku/Yô yôo/Yô yôoo/No terreiro  
de preto velho iaiá/Vamos saravá (a quem meu pai?)/Xangô!*  
(INEP. ENEM 2015 – Prova de Literatura).

A reação foi imediata. Houve quem acusasse o MEC de estar incluindo macumba no ENEM. Simpatizantes do ESP chegaram a afirmar que a questão era apenas mais uma intenção de doutrinar as pobres criancinhas indefesas, vítimas da escola pública e de professores militantes, petistas bolivarianos que pretendem inculcar nos inocentes valores anticristãos. Porém, não era só a letra do samba que representaria um risco aos valores cristãos e à família brasileira. A questão elaborada a partir da letra do samba também compunha essa demoníaca armadilha de perdição das criancinhas. Para que entendamos bem o teor da questão, a mesma foi elaborada da seguinte forma:

A canção *Yaô* foi composta na década de 1930 por Pixinguinha, em parceria com Gastão Viana, que escreveu a letra. O texto mistura o português com o iorubá, língua usada por africanos escravizados trazidos para o Brasil. Ao fazer uso do iorubá nessa composição, o autor

- A) promove uma crítica bem-humorada às religiões afrobrasileiras, destacando diversos orixás,
- B) ressalta uma mostra da marca da cultura africana, que se mantém viva na produção musical brasileira.
- C) evidencia a superioridade da cultura africana e seu caráter de resistência à dominação do branco.
- D) deixa à mostra a separação racial e cultural que caracteriza a constituição do povo brasileiro.
- E) expressa os rituais africanos com maior autenticidade, respeitando as referências originais.

Resposta: B (INEP. ENEM 2015 – Prova de Literatura).

Mesmo a questão estando em perfeita sintonia com as premissas da Lei Federal 10.639/03, as pesadas críticas ao conteúdo da letra deste samba, que aparece no ENEM como referência às comemorações do centenário do Samba no Brasil, prenunciam as reações ainda mais contundentes aos temas da redação do ENEM de 2016 e escancaram o racismo praticado pelos mesmos setores conservadores da sociedade brasileira que acusam professores e agentes escolares de doutrinar seus filhos nas escolas do Brasil. Alguns dos manuais mais utilizados pelos defensores deste movimento defendem, inclusive, um rigoroso controle dos professores através de denúncia à justiça daqueles suspeitos de “doutrinação”, sob o pretexto de que a tarefa da escola é apenas instruir e não educar, o que também implica na ideia de que “professor não é educador”, conforme advoga um dos inspiradores desse movimento, Armindo Moreira, no seu famoso livro. Segundo essa linha de raciocínio, caberia às famílias educar seus filhos a fim de preservar os valores religiosos, morais e políticos que estejam de acordo com aquela determinada família. Acho que não preciso explicar o quanto esta ideia contraria tudo que se conhece de legislação sobre educação no Brasil e no mundo.

No caso do ENEM 2015, da mesma forma que se criticou a presença de elementos ligados às religiões afro-brasileiras, também se criticou o tema do feminismo, já que para esses setores conservadores da sociedade brasileira o feminismo incitaria a desarmonia entre os sexos e comprometeria a estabilidade da família tradicional brasileira.<sup>7</sup>

No texto já citado de Ana Lúcia Silva Souza e Ednéia Gonçalves (2016), *Reeducação das Relações Étnico-Raciais e ESP*, as mesmas pesquisadoras fazem referência ao Blog do pastor Orley José da Silva, religioso fundamentalista, membro da Assembleia de Deus de Goiânia, simpatizante e protagonista do ESP que – reeditando o *Index Librorum Prohibitorum* - se atribuiu a tarefa de analisar livros didáticos de educação básica, identificando temas e conteúdos que segundo ele comprometem a educação das crianças por “doutriná-las” com valores avessos aos valores cristãos (e ironicamente diríamos: “contra a moral e bons costumes”). Acomodados no site do ESP, o blog deste religioso apresenta parte das suas concepções sobre os livros analisados onde, sob as sensacionalistas manchetes intituladas “Candomblé e umbanda em livros didáticos/2016 do MEC para o ensino fundamental” e “Livro didático: ferramenta para a revolução socialista”, ele afirma:

Nas edições dos últimos anos, valores e símbolos cristãos já vinham perdendo espaço e importância. Mas nos livros para a escola pública do próximo ano [2016], as referências à fé cristã praticamente desaparecem, restando apenas alguns poucos registros das festas do catolicismo popular. Por outro lado, eles ampliam o destaque dado aos aspectos doutrinários e práticos de religiões de matriz africana, bruxaria, exoterismo, além da mitologia, emprestando-lhes status de manifestação cultural e

---

7 Para esses grupos, a Família Tradicional Brasileira se confunde com o modelo de família burguesa, a saber o modelo nuclear e monogâmico composto por uma mulher, um homem e sua prole, conforme define o Estatuto da Família defendido por esses mesmos setores no Congresso Nacional brasileiro.

de maneira alternativa de espiritualidade. (Apud: SOUZA & GONÇALVES, 2016, p. 143).

Como se pode perceber com facilidade, as palavras do religioso além da intolerância, revela um desprezo pelo catolicismo que ele classifica de “popular” e um sentimento profundamente etnocêntrico que nega até mesmo o status de manifestação cultural às religiões de matriz africana. Ao afirmar que os livros “emprestam-lhes tal status”, o religioso, além de revelar sua opinião, segundo a qual os livros deveriam apresentar mais elementos da fé cristã, ainda deixa perceber que estes mesmos livros deveriam dedicar menos espaço às outras manifestações culturais e religiosas. Esse é um caso típico de reação contra a presença de elementos que façam referência à herança cultural africana, e mais especificamente às religiões afro-brasileiras em todo e qualquer material relacionado com a educação básica. Segundo as pesquisadoras aqui citadas, esse tipo de conduta reforça ainda mais as diferentes formas de discriminação e promove o racismo e o discurso de ódio dele derivado.

É interessante perceber também que este tipo de opinião tanto se abate contra os livros didáticos quanto contra as provas do ENEM. Torna-se indisfarçável que o desejo desses grupos é “purificar” e “higienizar” a educação básica no Brasil de tudo aquilo que eles têm como risco aos princípios cristãos defendidos por eles mesmos. Isso ficou muito evidente quando, em 2016, diante do tema da redação (formas de combater a intolerância religiosa no Brasil) alunos e aplicadores de prova se recusaram a permanecer na sala, em função do tema da redação. Ou seja, o tema da redação obrigou o racista e intolerante a refletir sobre sua conduta. Isso foi demais para alguns. Houve reações em todo o país contra o tema da redação na sua primeira aplicação. Na segunda aplicação o INEP “juntou as duas pontas”, propondo como tema da redação O Racismo no Brasil. De fato, o ENEM 2016 foi um verdadeiro cerco ao racismo e à intolerância. Essas dinâmicas serviram ainda mais para que se pudesse confirmar dois movimentos envolven-

do a disputa pelo controle do currículo da educação básica no Brasil nesta segunda década do século XXI: por um lado o esboço de um antirracismo no ENEM. Por outro, o racismo presente no movimento Escola Sem Partido e seus simpatizantes.

## Considerações Finais

Neste artigo procurei fazer uma análise de questões atuais envolvendo a Educação Básica no Brasil, considerando movimentos que caracterizam o momento político vivido por este país e algumas das repercussões mais imediatas dessa realidade sobre a educação. Partida da ideia de que está instalada uma disputa pelo controle do currículo da Educação Básica, sendo que, de um lado existem agentes comprometidos com a construção de um currículo que se auto-define como “descolonizado” e, de outro, há grupos conservadores e fundamentalistas religiosos que pretendem interferir no currículo escolar, a fim de garantir um *status quo* através da educação.

Pudemos perceber também que essa disputa fica muito evidente ao analisarmos as tensões em torno do currículo quando considerados a importância atribuída ao ENEM nos últimos anos e as críticas de setores conservadores da sociedade brasileira em relação aos conteúdos deste Exame. Exemplos disso são as reações às provas de 2015 e 2016, quando apareceram conteúdos conceituais ligados ao feminismo, combate ao racismo e à intolerância religiosa. Conforme analisamos, houve reações contundentes de setores conservadores que acusaram o Exame de estar incitando sentimento de divisão em uma sociedade que, segundo eles, não apresentava esse tipo de problema.

É nesse sentido que acreditamos serem essas reações resultado de condutas racistas e machistas que, de resto, caracterizam esses grupos conservadores, representados de forma emblemática através do Movimento Escola Sem Partido. Sendo assim, a tentativa de um antirracismo no ENEM encontra uma forte oposição no racismo do Escola Sem

Partido. Esse tipo de conduta, alimentada pelos setores conservadores e religiosos fundamentalistas - que nesta década tentam influenciar as políticas de educação no Brasil por meio de movimentos como o Escola Sem Partido e da atuação institucional no Congresso Nacional - encontrará um momento muito propício para a sua crítica na Prova do ENEM de 2016. Isso se deve ao fato desta avaliação ter proposto o tema da intolerância religiosa no Brasil como tema da redação e, posteriormente (na sua segunda aplicação), ter apresentado como tema o combate ao racismo, deixando evidente a profunda relação existente entre intolerância religiosa e racismo. Relação essa que foi tema de uma pesquisa desenvolvida por mim alguns anos antes do ENEM propor estes temas de redação e admitir que intolerância religiosa e racismo realmente constituem irmãos siameses, ou se preferirem, verso e anverso da mesma moeda.

Para concluir, gostaria de retomar algumas conclusões que me parecem de suma importância para compreendermos essas atuais disputas pelo controle do currículo escolar no Brasil atual: (1) foi em um contexto de um governo com perspectivas progressista que o ENEM passou a servir como instrumento de acesso ao ensino superior, por parte das camadas mais pobres da população brasileira; (2) não à toa, o surgimento do Escola Sem Partido (2004) se dá imediatamente posterior à implantação de um governo progressista no Brasil e à promulgação da Lei Federal 10.639/03; (3) por ser de natureza racista, sexista, machista, homofóbico e classista, o Escola Sem Partido tem se oposto de forma contundente a este Exame, muitas vezes o acusando de doutrinação – como aconteceu na prova de 2015, quando este movimento, através da Associação Escola Sem Partido, promoveu uma ação judicial contra o INEP em função do tema da redação do ENEM 2015, sobre violência doméstica contra a mulher, tema julgado pelo movimento como doutrinador e partidário. (MANHAS, 2016, p. 20-21); (4) pode-se perceber que há uma “coincidência” escandalosa entre o pico



de reações do Escola Sem Partido contra o ENEM e a ocorrência de temas antirracistas e antimachistas (2015 e 2016), da mesma forma que (5) o momento de maiores reações desse movimento contra o ENEM coincide com a fase mais crítica da crise política instalada no Brasil.

Não resta, então, outra alternativa senão admitir que o antirracismo esboçado pelo ENEM encontrou nos setores representados pelo Escola Sem Partido um forte opositor e obstáculo. E como esses mesmos setores ganharam ainda mais terreno no cenário político brasileiro após o desfecho da crise em 2016, há de se suspeitar que nas próximas décadas o ENEM se enfraquecerá significativamente – ou, na hipótese mais otimista, recuará nas suas tentativas de combate ao racismo – da mesma forma que esses setores racistas representados pelo Escola Sem Partido se tornarão ainda mais influentes sobre o currículo e, em última análise, sobre a educação básica como um todo. Um triste e desanimador panorama que exigirá, de todos os envolvidos com a educação, um esforço ainda maior para garantir e assegurar a possibilidade de um currículo antirracista, descolonizado e emancipador.

## Referências bibliográficas

- ABHR. *Carta em Repúdio à Intolerância Religiosa*. São Paulo, 2015.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Entre o terreiro e a escola: Lei 10.639/03 e intolerância religiosa sob o olhar antropológico. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (PUC/SP)*. São Paulo, 2015.
- DAEB (Diretoria de Avaliação da Educação Básica)/MEC/INEP. *Redação do ENEM 2016: Cartilha do participante*. Brasília, 2016.
- INEP. *O que é o ENEM*. Brasília, 2016. Disponível em: <http://portal.inep.gov.br/web/guest/enem>. Coletado em 14/01/2017.
- BRASÍLIA. Ministério da Educação, Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP). *Matriz de Referência ENEM*. Disponível em: [http://download.inep.gov.br/educacao\\_basica/enem/downloads/2012/matriz\\_referencia\\_enem.pdf](http://download.inep.gov.br/educacao_basica/enem/downloads/2012/matriz_referencia_enem.pdf)

- BARIFOUSE, Rafael. *Após ENEM, filósofa francesa ganha acusações de nazista e pedófila na Wikipédia*. Disponível em [http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151028\\_simone\\_beaupour\\_wikipedia\\_enem\\_rb](http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151028_simone_beaupour_wikipedia_enem_rb). Coletado em 14/01/2017.
- GALINDO, Rogério Waldrigues. *O Ódio a Simone de Beauvoir no ENEM é uma prova de que ela está certa*. Disponível em <http://www.gazetadopovo.com.br/blogs/caixa-zero/o-odio-a-simone-de-beauvoir-no-enem-e-uma-prova-de-que-ela-esta-certa>. Coletado em 14/01/2017.
- GONÇALVES, Ednéia. & SOUZA, Ana Lúcia Silva. Reeducação nas Relações Raciais e ESP. In: *A Ideologia do Movimento Escola Sem Partido: 20 autores desmontam o discurso*. Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação (Org.). - São Paulo : Ação Educativa, 2016.
- LIMA, Thaís. *ENEM 2015: Questão sobre feminismo é comentada nas redes sociais*. Disponível em: <http://g1.globo.com/educacao/enem/2015/noticia/2015/10/questao-sobre-feminismo-no-enem-2015-e-lembrada-nas-redes-sociais.html>. Coletado em 14/01/2017.
- MANHAS, Cleomar. Nada mais ideológico que “Escola Sem Partido”. In: *A Ideologia do Movimento Escola Sem Partido: 20 autores desmontam o discurso*. Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação (Org.). - São Paulo : Ação Educativa, 2016.
- PRAGMATISMO POLITICO. *Questão do ENEM sobre Simone de Beauvoir irrita Feliciano e Bolsonaro*. Disponível em: <http://www.pragmatismopolitico.com.br/2015/10/questao-do-enem-sobre-simone-de-beauvoir-irrita-feliciano-e-bolsonaro.html>. Coletado em 14/01/2017.
- SILVA Jr. Hédio. *Discriminação racial nas escolas: entre a lei e as práticas sociais*. – Brasília: UNESCO, 2002a.
- \_\_\_\_\_. Notas sobre Sistema Jurídico e Intolerância religiosa no Brasil. In: *Intolerância Religiosa: Impactos do neopentecostalismo no*

*campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. P. 303-323.

\_\_\_\_\_. *Tratamento legal às práticas de crimes com motivação religiosa*. Comunicação pessoal no III Congresso Estadual de Liberdade religiosa da OAB-SP. São Paulo, 15 de agosto de 2013.

RATIER, Rodrigo. *14 Perguntas e respostas sobre o “Escola Sem Partido”*. In: *A Ideologia do Movimento Escola Sem Partido: 20 autores desmontam o discurso*. Ação Educativa Assessoria, Pesquisa e Informação (Org.). São Paulo: Ação Educativa, 2016.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.



## IV. Umbanda e Angola: caminhos entrecruzados

*Janaína de Figueiredo<sup>1</sup>*

O culto ao caboclo está presente em diversas manifestações religiosas afro-brasileiras e assumiu, ao longo da história, conotações diferenciadas na Umbanda, no Candomblé e no chamado Candomblé de Caboclo. Sua origem, segundo Prandi (1998), parece estar ligada aos grupos negros bantos que ao chegarem ao Brasil foram forçados a remodelar e reelaborar as crenças centradas em seus antepassados, elegendo a figura emblemática da nova e distante terra brasileira: o índio.

---

<sup>1</sup> Antropóloga, pesquisadora na área de religiões afro-brasileiras e educação étnico-racial.

Essa figura se amplia ao ser adequada pelos adeptos do Candomblé aos mais variados contextos regionais e culturais, e a referência ao índio – “o dono da terra” – será rearticulada dando lugar a novos emblemas, como os marinheiros, boiadeiros, entre outros. Durante algum tempo, sobretudo na década de 1930, o culto ao caboclo marcou a diferença entre as nações de Candomblé, tornando-se um mecanismo que operava na manutenção da ideia de pureza nagô e, assim, no movimento de hierarquização das nações.

O caboclo se caracterizava, naquele momento (e em certa medida até hoje), como um elemento de pouco prestígio. A figura do caboclo penetrou não apenas no imaginário popular brasileiro, principalmente com o discurso das *três raças*, mas também nos estudos sobre o Candomblé Angola. Se por um lado pode-se dizer que o caboclo constitui uma das chaves explicativas para compreender a nação Angola, por outro, o caboclo tornou-se, no passado, o componente que desarticulou e deslegitimou essa nação.

Assim, neste capítulo abordaremos o culto ao ancestral a partir da figura do caboclo. Buscaremos argumentar como essa entidade protagonizou certos diálogos entre a Umbanda e o Candomblé Angola. Para tanto, partiremos dos dados etnográficos recolhidos nos terreiros dos municípios de Santos, litoral sul paulista. Lá surge a chamada *umbanda de raíz*, rito ligado à uma malha cultural negra atada ao cais do porto santista nos anos de 1950 e 1960. Essa Umbanda traduzia um dado momento histórico em que o culto à ancestralidade – por meio do caboclo – trazia proximidades com a Angola.

Importante frisar que dentro dos estudos afro-brasileiros houve certa tendência em afirmar a centralidade do culto aos ancestrais no universo banto. No entanto, essa afirmativa se articulava com outra, a saber, a inexistência de mitos e de um panteão sistematizado – tal como no culto jeje-nagô.

A ancestralidade, nessa linha, seria o eixo primordial das práticas religiosas sob influência banto e o fator de diferenciação da nação Angola. Contudo, essa particularidade parece carregar certas marcas negativas, já que em muitos casos as análises se guiaram pelo modelo de pureza nagô.

Silveira (2006) chamou a atenção para as armadilhas teóricas que envolveram as análises sobre esse tema. Isso porque as pesquisas sobre a ancestralidade, segundo o autor, parecem minimizar a importância do panteão dos nkisis no Candomblé Angola e reforçam certas premissas enraizadas no campo de estudos afro-brasileiros de que os povos bantos teriam “cooptado” ou “imitado” a estrutura mítica e o panteão do culto jeje-nagô alterando apenas os seus nomes. Conforme o autor:

Ora, os cultos que mais se destacaram entre nós foram as festas comunitárias dos deuses da natureza ou das corporações profissionais, aqui chamados de inkisses, juntamente àqueles que entraram em declínio nas áreas africanas de origem, e cuja existência foi ignorada por muitos africanistas e afro-brasilianistas, uns pela superestimação dos ancestrais congo-angolanos, outros pela superestimação dos orixás. (SILVEIRA, 2006, p. 220).

Assim, não obstante o recorte analítico deste capítulo recair sobre o caboclo, e, com isso, sobre a ancestralidade, não se desconsidera aqui a relevância dos estudos sobre o panteão no Angola. A ancestralidade e suas representações revelaram não somente as reinterpretações de heranças banto, como, também, a teia do segredo que atou, na baixada santista, o Angola à Umbanda, denominada pelos interlocutores deste capítulo *Umbanda de raiz*. As cantigas de caboclo se mostraram o elo e a marca pelos quais os ritos dialogavam e se distanciavam.

## Umbanda e Angola: certas imagens, diversas lacunas

A gênese do Candomblé no Estado de São Paulo propõe a discussão sobre o papel dos povos bantos na sua constituição, sobretudo na

formação da Umbanda. Entretanto, as tentativas analíticas em apontar a relação entre a presença demográfica e cultural banto em São Paulo e o surgimento da Umbanda e do Candomblé Angola parecem ainda se mover em conjecturas.

Os estudos se dividem na questão da procedência da Umbanda assim como do Candomblé paulista. Alguns autores (SILVA, 1994; NEGRÃO, 1996) tentam relacionar a existência dos povos bantos com o surgimento de práticas religiosas que deram origem ao Candomblé Angola e à Umbanda. Outros (CAMARGO, 1961; PRANDI, 1991)<sup>2</sup> defendem que a origem desses ritos não está relacionada aos bantos, grupos cuja maioria demográfica marcou a paisagem de São Paulo entre os séculos XVIII e XIX. Isso porque a Umbanda seria proveniente do Rio de Janeiro e da Bahia e não apresentaria traços banto, e, sim, sudaneses.<sup>3</sup>

Negrão (1996) concorda com Silva (1994) a respeito da influência banto na formação da Umbanda, contudo, seguindo as linhas argumentativas de Liana Trindade (1991) discorda da tese de uma Umbanda paulista aproximando-se dos argumentos em torno da “importação” carioca. Assim, esse emaranhado complexo em que se insere o debate sobre as origens da Umbanda e a contribuição dos povos bantos suscita um conjunto de problemas diferentes e longe de serem aqui resolvidos.

---

2 Prandi (1991) defende que a Umbanda, apesar de ter raízes banto em seu processo formativo, transformou essas referências adaptando-as ao pan-tão nagô.

3 Se, por um lado, as origens da Umbanda paulista estão envoltas por hipóteses e dissensos, por outro, há certa unanimidade com relação ao nascimento desse rito no Brasil. A literatura existente sobre o assunto (BASTIDE, 1971; CONCONE, 2001; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999; PRANDI, 1991) afirma que a Umbanda surgiu em 1920 no Rio de Janeiro e dentro de um contexto específico de transformações sociais, políticas, econômicas e culturais. Entretanto, entre os umbandistas, a narrativa fundacional elegeu o ano de 1908 como marco para as origens do rito. Segundo essa narrativa, durante uma sessão espírita Kardecista, manifestou-se pela primeira vez o *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, cujo objetivo foi anunciar ao médium Zélio Fernandino de Moraes a missão de fundar a Umbanda.



Outro elemento, trata-se da relação entre Umbanda, Cabula e Macumba. Silva (1994) inclui a Cabula no universo religioso afro-banto que, segundo o autor, antecederia o surgimento da Umbanda.<sup>4</sup> Ainda que seja difícil estabelecer um cadeamento histórico entre esses ritos, pode-se dizer que certos elementos linguísticos e simbólicos encontrados nos aponta certas proximidades com uma cosmogonia banto. Isso fica ainda mais em evidência no que tange ao culto à ancestralidade.

Nessa linha, Slenes (2000) ao chamar a atenção para as heranças banto no Brasil, afirma que muitas práticas religiosas verificáveis no passado colonial eram realizadas nos clarões da mata para cultuarem os espíritos ancestrais se aproximando dos sacerdotes indígenas e sincretizando suas referências religiosas. Nesse cenário, Cabula seria proveniente de “bula” que significa *quebrar*, termo relacionado ao transe religioso. O prefixo *k/ca* inserido nas palavras fazia parte de uma linguagem secreta utilizada no contexto colonial escravista.

Esse dado também foi trazido por Costa (1987) quando afirmou ser o “[...] k uma espécie de gíria para dificultar a compreensão do que era falado no rito”. Cabe ressaltar que há discussões sobre a relação da Cabula e da Macumba com as origens da Umbanda. Alguns autores estabelecem essa continuidade entre essas práticas religiosas, outros, porém, não encontram sentido nesse *continuum*.<sup>5</sup>

---

4 Cacciatore (1997) define a Cabula nos seguintes termos: A palavra *cabula* seria uma deformação da palavra ‘cabala’, chegada até os negros bantos, através dos malês, de cultura mulçumana. Um culto afro-brasileiro de características sincréticas, com traços de cultura cabinda, angola e muçulmi, por influência malê, identificável pelo gorro usado pelos participantes do ritual. *Cafoto* era o termo geral usado para designar os adeptos da Cabula”. (CACCIATORE, 1977, p. 75, apud COSTA, 1987, p. 66)

5 Cf. COSTA, Valdeli Carvalho da. Cabula e Macumba. In: Síntese, n. 41, p. 65-85, 1987; RAMOS, A. O Negro Brasileiro. SP: Ed. Nacional, 1940. RAMOS, Arthur. Aculturação Negra no Brasil. SP: Ed. Nacional, 1942; CAMARGO, Cândido P. Ferreira de. Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

Dessa forma, a genealogia das manifestações religiosas sob influências do universo banto como, a Umbanda, a Cabula, a Macumba e o Candomblé Angola ainda impõe certos desafios interpretativos. Muitas pesquisas partiram de modelos explicativos norteados pela ideologia de pureza nagô. Vale dizer que esse ideário tanto permeou a relação entre nações de Candomblé elegendo o culto jeje-nagô como modelo de pureza, quanto orientou as análises sobre a Macumba.

Nessa linha, Bastide (1971; 1983) não identificou a presença do Candomblé ou indício de sua formação em São Paulo e atribuiu esse fenômeno a dois fatores: primeiro, ao capitalismo que em pleno desenvolvimento no sudeste promoveu a desagregação de valores comunitários, cindindo religião e magia;<sup>6</sup> segundo, ao surgimento das formas religiosas consideradas degradadas, como a Macumba. Esta, segundo Bastide (1971; 1983), seria fruto do contexto de desorganização e caos social desencadeados pelas transformações capitalistas. A Macumba urbana e, posteriormente, a sua forma mais “orgânica e organizada”, a Umbanda, pareciam estar, para o autor, ligadas ao universo banto.

---

6 Esse debate foi movido, sobretudo, pelas reflexões de E. Durkheim e M. Weber em que ambos apregoaram certas continuidades e rupturas entre magia e religião. Partindo de distintos pontos teórico-metodológicos, esses pensadores clássicos atribuíram à magia a característica de culto individualizado, e à religião, a de coletivo. Enquanto Durkheim se depreende do conceito de sagrado, Weber, do de carisma. Ambos, contudo, chegam a conclusões similares: a magia seria uma forma de manipulação do sagrado/carisma para fins pessoais e a religião, ao contrário, estaria voltada aos valores coletivos. Assim, a magia, na perspectiva weberiana, se diluiria com a ascensão das religiões modernas “desencantadas” e éticas. Tanto para Weber quanto para Durkheim a magia se trata de algo imoral ou obstaculizador frente à modernização e às religiões éticas. Parece que de alguma forma essas reflexões inspiraram determinadas definições de Macumba e Umbanda em Roger Bastide. Silva (1995) pontua que além das influências durkheimiana e maussiana (Marcel Mauss), Bastide também bebeu da fonte da “sociologia da profundidade” de Georges Gurwitsch. Cf. SILVA, Vagner da., 1995, op. cit. C.f. DURKHEIM, E. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Paulinas, 1991. C.f. WEBER, M. Sociologia das Religiões. São Paulo: Ícone, 2010.

Para Roger Bastide (1973), a Macumba seria um fenômeno mágico decorrente da marginalização dos negros no período pós-abolição e a Umbanda se caracterizaria como expressão da integração dos negros na sociedade emergente de classe. Ou ainda, estaria para o sociólogo na linha dos cultos individualizados manifestados de forma *degenerada*. Já a Umbanda, culto de cunho coletivo, foi concebida pelo autor como um mecanismo ideológico criado pelos negros para se integrarem às novas condições sociais, adaptando e modificando a herança africana.

Em um olhar crítico, Negrão (1993; 1996) chamou a atenção para a versão simplista da definição bastidiana tanto para a Umbanda como para Macumba. O autor defende que ambas foram soluções encontradas para situações adversas. Além disso, com relação à Umbanda o autor frisa a pluralidade desse campo religioso marcado por múltiplos processos criativos. Com isso Negrão (1993; 1996) relativizou a visão unívoca da Umbanda, bem como as interfaces, magia *versus* ideologia ou *degenerada* e *não-degenerada*, que rondam as explicações bastideanas para Umbanda e Macumba.

A partir daí os estudos posteriores (SILVA; 1994; PRANDI, 1996; MAGGIE, 2001) passaram a se debruçar muito mais sobre a conformação da estrutura religiosa e simbólica da Umbanda se conectando com uma visão mais dinâmica e menos dicotomizada de cultura. Isso possibilitou rever as teses que minimizam as contribuições dos povos bantos na constituição das religiões afro-brasileiras.

## Umbanda de raiz: diluição de fronteiras

Silva (1995) dividiu, como recurso analítico, o processo formativo do Candomblé paulista em quatro fases distintas: a primeira, marcada pela hegemonia da nação Angola (1960 a 1970); a segunda, com o predomínio do Efã (década de 1960); a terceira, ligada à ascensão do Ketu (1970 e 1980); e a quarta, assinalada pelo processo de (re)africanização do Ketu e de outras nações (a partir de 1980).

Dentro dessas etapas, Prandi (1991) analisou o surgimento da Umbanda em São Paulo e sua relação com o processo de expansão do Candomblé paulista. Na perspectiva desse autor, a Umbanda antecedeu o Candomblé na cidade de São Paulo, bem como preparou as bases para sua expansão nos anos de 1960.

Esses esquemas explicativos de certa forma estão presentes na história do Candomblé santista. Muitos sacerdotes se lembram dos terreiros de Umbanda como algo predominante no universo religioso da Baixada. Contudo, parece que o Angola sempre esteve entrecruzado com a difusão e o surgimento das Umbandas santistas. Possivelmente, essas proximidades estão relacionadas à figura do caboclo:

O caboclo sempre foi importante para o povo de santo daqui da Baixada. Até Seu Bobó que era do Ketu tinha o caboclo, o Seu Tupinambá. Olhe, posso estar exagerando, mas não havia angoleiro sem caboclo e, às vezes, o pessoal do Ketu também. Com tanta popularidade todo mundo queria ter caboclo na sua casa. (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

Verificou-se na pesquisa, que os angoleiros em muitos casos tinham dois terreiros: de Umbanda em um bairro e de Candomblé Angola em outro. Igualmente, havia o Candomblé misto no qual se cultuava Umbanda e Candomblé Angola no mesmo espaço, mas com dias alternados. E, ainda, havia muitos umbandistas que passavam para o Candomblé, mas mantinham a relação com o antigo grupo. Nas palavras do sacerdote:

Naquele tempo (se refere aos anos de 1950 e 1960) tinha muita Umbanda boa de raiz. Tinha a de Silungaíssi que tinha Candomblé de Angola e Umbanda. O seu caboclo Seu Maré Alta era muito famoso. O nome do seu terreiro era Vovó Maria do Rosário da Bahia. Tinha também Monanquinã que tinha o terreiro de Umbanda perto do cemitério do Paquetá e o Candomblé de Angola no Jardim Rádio Clube. Muitos faziam isso de terem dois terreiros, um Umbanda e outro Angola. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Esse trecho suscitou as seguintes questões: Por que a Umbanda e o Candomblé Angola estavam tão imbrincados na cidade de Santos e São Vicente? O que significa uma *Umbanda de raiz*, tal como anunciada no relato acima?

Em um primeiro momento, o caboclo se torna o elemento mais visível desse *continuum*. Mas, parece que existem outros ingredientes explicativos que nucleavam a ideia de uma *Umbanda de raiz*, também chamada “negra ou africanizada”, e sua relação com o Angola.

Costa (1987), apoiando-se nas descrições do bispo D. João Batista Correa Nery, datadas de fins do século XIX, analisou um rito identificado como de origem banto-angolano, conhecido por Cabula e localizado no Estado do Espírito Santo. O autor destacou nessa análise que a palavra *raiz*, chamada de *baculos* ou *bacuros*, estava presente na Cabula. Segundo ele, nessa prática religiosa o rito começava com a limpeza do lugar, formando um círculo, uma fogueira (tal como nos jongsos mais antigos) e instalando a mesa (também conhecida por *gongá*, *congá* ou na Macumba *canzol*) no lado oriente com toalha, imagens e velas dispostas ao seu redor chamadas de *esteireiras*. Essas *esteireiras* eram colocadas e acesas em uma ordem ritualística: a primeira a leste, em homenagem ao mar, o carunga (possivelmente corruptela de Kalunga); a segunda a oeste; a terceira ao norte; e a quarta ao sul. Outras *esteireiras* eram distribuídas em torno do templo, o *Camucite*.

Cabe frisar que a palavra *carunga* também foi identificada por Costa (1987) na Macumba, Quimbanda e Umbanda, mas com a diferença do acréscimo de “grande carunga” para designar o oceano e “pequeno carunga”, o cemitério.

Após essa preparação preliminar começava-se a rezar em frente à mesa (*oração preparatória* também encontrada, segundo o autor, na Macumba, Umbanda e Quimbanda). Depois da reza, iniciavam-se os primeiros cânticos chamados de *nimbu* que Costa (1987) afirmou serem os *pontos-cantados* da Macumba. Essas cantigas reverenciavam o

carunga – os ancestrais – e os *baculos* – “espíritos da natureza”. Os *baculos* eram representados por estatuetas que possivelmente, de acordo com Costa (1987), eram as mesmas sobrepostas à mesa. Igualmente, estavam associados a um tipo de raiz destinada aos “ritos de possessão” dos *bacuros* – espíritos da natureza.

Entre os interlocutores deste capítulo, *raiz* parece fazer alusão a uma origem comum e à pureza. Quanto mais próxima a Umbanda estava dos ritos do Angola, maior seria o seu nível de pureza. Sob outro ângulo, *raiz* poderia ser esse veículo para acessar os ancestrais e os “espíritos da natureza” como um símbolo de unidade entre os ritos.

De acordo com as entrevistas, a *Umbanda de raiz* seria aquela cuja fronteira com essa nação era tênue. Essa proximidade se revelava nas cantigas, sobretudo de caboclo, onde a linguagem metaforizada constitui um dos seus pilares. Um sacerdote explica que a Umbanda era povoada por códigos e metáforas compreensíveis apenas pelo “povo do santo antigo”. Muitas cantigas desvelam rituais, segredos e até rezas (algumas cantadas no Angola).<sup>7</sup> Cantar em português não significaria, na explicação do sacerdote, sua decodificação ou tradução. Seria necessária a imersão do sujeito nesse universo.

A origem dessa prática pode ser localizada na dinâmica da sociedade colonial em que a língua era muito usada como um tipo de subversão cotidiana. A esse respeito, Slenes (1992) explica que no Brasil escravista não se formou, em um dado período, uma língua crioula, ou seja, com forte influência da gramática e sintaxe africanas.

Ao contrário de outras partes da América, no Brasil a língua construída durante os primeiros contatos abrangia, ao mesmo tempo, palavras africanas e em português. Isso porque, na perspectiva do autor,

---

7 Em algumas entrevistas afirmou-se cantar em kikongo, em outras, em muxicongo, línguas banto ou, ainda, em língua africana. São variadas formas em atribuir à língua cantada no Candomblé Angola para diferenciá-la do português e atrelá-la ao universo africano.

os grupos escravizados, trazidos em sua grande parte da África Austral e Central quando direcionados às fazendas do sul e sudeste do país, mantinham uma herança linguística comum tornando a comunicação mais fluente. Partia-se muito mais desse patrimônio do que propriamente do português para se criar uma língua franca.

Além disso, o historiador elucida que essa língua de contato baseada no português e em palavras africanas forneceu importante instrumento de luta contra o poder senhorial. Para o autor, essas línguas formadas no seio da escravidão colonial muniam-se de um “código secreto para a luta contra os senhores e servindo de símbolo de oposição ao poder destes”. (SLENES, 1992, p. 59).

Com a intensificação dos contatos entre os africanos, criou-se um “modelo bilíngue”, isto é, nas pequenas e grandes lavouras utilizava-se uma língua franca de origem banto e uma crioula baseada no português regional. Após o fim do tráfico transatlântico, a língua franca foi desaparecendo com a morte dos velhos africanos. No entanto, isso não significou a perda de um vasto vocabulário de palavras africanas, muitas oriundas do universo linguístico banto. (SLENES, 1992).

O uso de palavras africanas se ampliou após 1810 incorporando-se ao português. Contudo, muitas vezes, termos em português usados pelos africanos e seus descendentes escravizados carregavam inúmeros sentidos figurados, mobilizando uma “troca de códigos para não serem entendidos por senhores e feitores”. (SLENES, 1992, p. 61). As palavras em português se remetiam, assim, a contextos culturais diferentes aos dos senhores, pois: “[...] nada melhor do que inserir palavras africanas na frase, ou metáforas de origem africana traduzidas para o português e ininteligíveis para pessoas que não participassem da cultura do grupo”. (SLENES, 1992, p. 62).

Essa prática em conferir sentidos alegóricos às palavras encontra ressonância em certas manifestações religiosas e culturais afro-brasilei-

ras ligadas ao universo banto.<sup>8</sup> Slenes (1992) cita dentro desse universo, jongo e caxambu, danças populares afro-brasileiras que se inserem na linha das danças de umbigadas. O jongo, também conhecido por caxambu ou corimã, é caracterizado, grosso modo, pela circularidade, respeito pelos mais velhos e improvisação nas cantigas ou pontos. Esses são marcados por enigmas e metáforas que devem desafiar e ser desatados no curso da dança. A decifração do ponto mobilizava um conjunto de saberes dos “feiticeiros das palavras”. Os primeiros registros dessas danças foram encontrados no sudeste do Brasil, particularmente em Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro.

Nessa linha, parece que esses códigos impressos nas palavras e nas cantigas do Angola constituem um dos elementos que formam a malha do segredo desse rito. Esse aspecto se expressa nas seguintes afirmativas: *Ninguém conhece o Angola porque somos calados* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014); *No Angola o segredo é mais enraizado que no Ketu* (ogã branco, estivador aposentado, 56 anos, 2013); *Minha filha, quer conhecer o Angola? Precisa de muito tempo para entender o que a gente fala*. (estivador aposentado, negro, cambando, 73 anos, 2014). É como se o entendimento do Angola requeresse a sua decodificação.

A chamada *Umbanda de raiz*, possivelmente, estava emaranhada nesses códigos e segredos que apenas “angoleiro velho” poderia compreender. A identificação entre Umbanda e Candomblé Angola estava entrelaçada com os sinais partilhados e a trama dos segredos que unia esses ritos.

---

8 Cf. RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. In: Revista USP, n. 12, 1992. Disponível em: [www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317](http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317). Acesso em: 13 mai. 2015. XAVIER, Rubens. Feiticeiros das Palavras. São Paulo: TV Cultura/Associação Cultural Cachuera, 2001 (DVD).



## Entre segredos e metáforas: a umbanda e o angola

Johnson (2002) apontou que o segredo pode se tornar para o grupo religioso um delimitador de fronteiras. Isto é, não o conteúdo do segredo em si, mas sua atuação como “técnica social” na produção de divisas e marcas identificatórias do grupo.

É possível dizer, como hipótese, que o discurso do segredo está entrelaçado com o que o grupo entende por tradição. Nas palavras de uma sacerdotisa: “Tem o conhecimento, o fundamento que se pega no chão, na esteira. Esse fundamento vem da nossa tradição. Isso que é segredo. Mas hoje tá tudo diferente. Não existe mais tradição e nem segredo de nada” (Sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Nesse discurso religioso, a sacerdotisa aponta a relação entre segredo e tradição, como se a prática ritual sigilosa encontrasse justificativa nos conhecimentos tradicionais. Igualmente revela a inexistência, no presente, tanto de um como de outra. Possivelmente, a tradição cumpre, nesse contexto, a função de reforçar vínculos sociais e, assim, o próprio segredo. Busca-se “o segredo dos antigos” para trazer e/ou fortalecer a tradição.

Hobsbawm e Ranger (2007) afirmam que a tradição, embora associada ao passado, não se apresenta como imutável, ao contrário, se transforma, “se re inventa” ao sabor das condições do presente. Sob outra perspectiva, Sahlins ao discutir sobre a lógica que permeia os diálogos culturais na modernidade argumentou que “a tradição aparece muitas vezes na história moderna como uma modalidade culturalmente específica de mudança”. (SAHLINS, 2007, p. 508).

Com isso, se a tradição pode ser considerada uma *reinvenção* ou *mudança*, do mesmo modo apresenta-se, neste contexto discursivo, também como valor. Johnson (2002) estabelece uma relação entre segredo e a construção do axé – “axé descendente”. Esse último cum-

priria, entre outras funções, a de garantir o poder das linhagens. Isso implica evocar a tradição. Os saberes dos sacerdotes e sacerdotisas estariam valorizados por demonstrarem que os “fundamentos” – segredos rituais - foram apreendidos com os antepassados da Bahia e da África antigas. Para o autor, esses fundamentos, saberes adquiridos, medem o valor (o axé) de um terreiro.

No caso dos angoleiros,<sup>9</sup> pode-se arriscar em dizer que não o axé, mas a ideia de raiz (origem mítica) cria essa lógica entre segredo e tradição, tal como apontada por Johnson (2002). Parece existir formas diferenciadas em manipular o saber para construção da legitimidade interna e externa ao grupo. Ser reconhecido como detentor de muitos segredos ritualísticos confere poder ao pai ou mãe de santo no interior do terreiro como pertencente a um “terreiro de raiz”, ou seja, tradicional.

Dentro dessa linha, Silva em *Antropólogo e sua magia* (2006, p. 134) afirma que não o conteúdo em si, mas o controle dele que tece a trama. Na definição do autor:

[...] o segredo opera como uma estrutura de termos de significação variável que se definem por oposição e contraste, em meio às relações de poder e concorrência existentes entre os membros dos grupos religiosos e destes entre si. Por isso o conhecimento nessas religiões, enfatiza sobretudo os contextos performáticos da fala: quem fala, para quem se fala, o que, quando e onde se fala etc.

Pode-se dizer que o encontro da *Umbanda de raiz* com o Candomblé Angola em Santos se deu, na visão do grupo, pelos “lugares de refúgios”, onde os segredos são guardados. E, igualmente, pelo emaranhado de metáforas partilhadas.

Alguns angoleiros afirmaram que essa relação com a Umbanda apenas era possível com a de *raiz* considerada menos cristianizada e

---

9 Angoleiro constitui a forma pela qual membros do candomblé, em sua vertente banto, se identificam.

mais “africanizada” (ou *angolizada*). As cantigas que se remetiam a Jesus ou às almas, por exemplo, teriam um conteúdo muito mais associado ao universo afro-banto do que propriamente católico. Abaixo três músicas recordadas por um sacerdote do Angola:

Tinha muita música sobre ancestralidade. Uma era assim: *Lá no cruzeiro divino aonde as almas vão orar. As almas ficam satisfeitas quando os filhos se combinam quando choram de tristeza quando não querem combinar.*

Outra: *As almas dão, as almas dão, para quem sabe aproveitar, mas toma cuidado que elas dão e podem tirar.* Todo mundo tinha medo dessas cantigas. Eram bem lentas acompanhadas com o trepidar (trurum, trurum) do atabaque e todos com a cabeça baixa. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

No relato, as músicas trazem a trama codificada, onde Jesus simbolizava o culto aos mortos e à ancestralidade. Os símbolos católicos, como o cruzeiro, e a representação da alma parecem estar revestidos de uma cosmogonia afro-banto. O cruzeiro, segundo o interlocutor, significava a própria encruzilhada e estava associada ao mundo dos mortos. O interlocutor assim destaca: é na encruzilhada que nasce a vida e também a morte (sacerdote branco, 64 anos, 2014). A morte e a vida se tornam nessa representação interfaces de um mesmo fenômeno.<sup>10</sup>

Nesse mesmo relato, o interlocutor recorda outra cantiga de *Umbanda de raiz*:

Outra era assim: *Abre a porta gente que aí vem Jesus, ele vem cansado com o peso da cruz.* E aí o coro: *Vai de porta em porta, vai de rua em rua, vem salvar as almas sem culpa nenhuma.* Aí todo mundo já se levantava e batendo palma continuava. O atabaque tocava um toque mais rápido interrompendo a introdução que era lenta. Esse toque rápido era conhecido por *congo-de-ouro*. É um toque que foi extinto do Angola. Tocava

---

10 Altuna (1985) destaca que entre os povos bantos o culto aos antepassados faz parte da devoção à própria vida, pois os mortos sobrevivem nos seus descendentes.

para Zumbarandá, Kaviungo e outros nkisis que estão no terreno da morte. E tocava também na *Umbanda de raiz*.

Então a continuação era assim: *Aruê, aruê babá nosso pai é Jesus Cristo, aruê. Filho da Virgem Maria, aruê. Ele foi morto no calvário, aruê. É a estrela que nos guia, aruê. Eu vou abrir meu Kaicó, aruê. Eu vou pedir licença a Zambi para abrir meu Kaicó, aruê. É na fé do povo da rua que eu vou abrir meu Kaicó, aruê.* (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Segundo o próprio recordador, essa cantiga fazia uma louvação à ancestralidade tendo como representação a narrativa de morte de Jesus. A palavra kaicó<sup>11</sup> era compreendida, de acordo com o interlocutor, como o *caminho da morte* ou o *passado evocado no presente*. Assim como o *povo da rua* tratava-se das encruzilhadas, dos caminhos que devem ser louvados. *Povo da rua* e *kaicó* estão ligados à concepção de morte que une nação Angola e *Umbanda de raiz*.

Essas cantigas podem estar associadas, tal como afirmou Costa (1987), ao culto das várias “linhas da alma”, isto é, aos antepassados. O autor identificou esse culto na Cabula, Macumba e Quimbanda. A forma como foi descrito o rito na *Umbanda de raiz* insinua uma proximidade com as passagens sobre a Cabula e a Macumba encontradas nas explanações de Costa (1987). De acordo com o autor, após uma introdução iniciava-se os cânticos rituais chamados de *nimbu* ou *pontos-cantados* (da Macumba). Esses *nimbus* ou cânticos eram dirigidos ao mar e aos espíritos da natureza. Daí a reverência sinalizada pela cabeça

11 Luís da Câmara Cascudo (2012) atribuiu à palavra *kaiacó* ou *queicuó* uma origem indígena (Tupi e Tapuias), cujo significado seria rio do Cuó. Isso porque esses povos identificavam rio como *quei* e *cuó* como acidente geográfico. Assim é possível dizer que o uso da palavra *kaicó* se reveste de entrelaçamentos culturais e religiosos em que as culturas indígenas estão presentes. Se *kaicó* é traduzido pelos membros do grupo como caminho da morte, talvez isso possa estar relacionado com o próprio simbolismo da água no Angola, o lugar da vida e da morte, da chegada e do retorno. Já a outra ideia, do passado evocado no presente, sugere a presença do caboclo, dos ancestrais indígenas, os “donos da terra”.

para baixo e para cima. Além disso, eram acompanhados em sincronia e dentro de um compasso criado pelas palmas (*quatan* ou *liquaquá*).

Esses depoimentos e descrições trazem as antigas discussões sobre as linhas divisórias entre Candomblé de Caboclo, Cabula, Umbanda, Macumba (carioca e paulista) e Candomblé Angola. Para o sacerdote do Angola:

Eu presenciei as festas de Candomblé de Caboclo. Era muito interessante porque tinha uma parte do Angola e do Caboclo, mas era tudo misturado. Tinha saída de caboclo, feitura de caboclo. E na nação Angola não existe isso, né? Porque caboclo não se faz santo é um ancestral, um morto. A *Umbanda de raiz* tinha uma parte do Angola, a parte do culto do ancestral que era muito forte nela. E esse culto estava escondido nas cantigas e no sincretismo católico. E na nação Angola, o caboclo é separado do nkisi. Então, a parte do culto ao ancestral, conseguíamos identificá-la na Umbanda negra ou africanizada. Mas faltava a outra parte dos nkisis que estavam no Angola. Entendeu? Agora, o ancestral está no Angola, na *Umbanda de raiz* e estava no Candomblé de Caboclo também. (sacerdote branco, 64 anos, 2014).

Desse modo, se, por um lado, esses ritos estavam ligados ao culto da ancestralidade, por outro, pode-se tentar arriscar a hipótese de certas continuidades e rupturas entre os ritos. Um *circuito banto*<sup>12</sup> formado por diferenças e similitudes rituais. Essa suposição pode lançar luzes à própria origem do Candomblé e da Umbanda paulista. Esse trânsito da Umbanda para o Candomblé Angola, tal como explicou Prandi (1995)<sup>13</sup> para o caso de São Paulo, poderia, em Santos, estar

12 Edison Carneiro (1937), ao transpor a análise a respeito das “religiões banto” para o que ele denominou de “folclore banto”, parece tratar o universo afro-banto a partir de uma unidade (*circuito*). Cf. CARNEIRO, Edison, 1937, op. cit.

13 Prandi (1995) defendeu que o processo de modernização em São Paulo vivenciado entre os anos de 1960 e 1970 criou um contexto (econômico, social e político) no qual a Umbanda já não conseguia mais atender as novas necessidades espirituais. O Candomblé que surgia nesse momen-

ligado a processos históricos diferentes.

Um dos aspectos que merece atenção é a menção de dois tipos de Umbanda: *a de raiz*, já mencionada, situada na periferia de Santos, nos bairros negros, nordestinos e pobres, nas palavras de um membro do Candomblé, *a velha Umbanda de preto e de estivador*; e outra, chamada *Umbanda branca*, identificada como elitizada e diferente. Muitos angoleiros afirmaram que esse tipo se tornou hegemônico em Santos, sendo que a *de raiz* desapareceu com o tempo. Os motivos que levaram ao fim da *Umbanda de raiz* são inúmeros, como: a morte dos velhos umbandistas, a separação com o Angola, a mudança interna da Umbanda, entre outros.

Essa concepção de Umbanda branca (pura) e negra (africanizada) foi analisada por Diana Brow (1985) que enfatizou a dinâmica e o processo de constituição da primeira. De acordo com a autora, a Umbanda “africanizada” teria surgido nos anos de 1950 e a “pura” nos anos de 1920. Esta última estaria atrelada aos valores morais e princípios ideológicos característicos da classe média branca. Brow (1985) destaca a função dessa Umbanda no controle e domínio político das religiões afro-brasileiras por parte dos estratos médios da sociedade.

No entanto, não há elementos suficientes para compreender essa Umbanda africanizada e, muito menos, a *de raiz* em Santos. O que se pode supor, seguindo os argumentos de Rohde (2009), é a presença de um pluralismo de manifestações chamadas comumente de Umbanda, com características e processos históricos distintos.

A Umbanda *branca* ou *pura*, na interpretação desse autor, vem se tornando um modelo para se compreender a totalidade do universo da

---

to em São Paulo se deparou com relações mais mercantilizadas e que exigiam serviços mágicos os quais oferecessem ao indivíduo conforto no cotidiano atribulado pela crescente competição. O Candomblé se tornou a religião, na visão do autor, por excelência nessa metrópole “dessacralizada e racionalizada”. Os adeptos da Umbanda também passaram a procurá-lo, pois sentiam a necessidade de algo “mais forte”.

Umbanda, obstaculizando análises sobre certos tipos e variações. Os intelectuais, na visão de Rohde (2009), legitimariam esse modelo generalizante nos estudos sobre a Umbanda. Se o autor, por um lado, não nega elementos que conformam o rito da Umbanda, por outro, chama a atenção para as suas diferenças, particularidades e ramificações. Em suas palavras:

O que defendo é que essa modalidade de culto, conhecida como Umbanda branca ou pura, não pode emprestar a história de sua constituição, seu mito de fundação, suas crenças e práticas a uma compreensão da totalidade do complexo fenômeno umbandista, como vem sendo feito indiscriminadamente por adeptos da Umbanda e, que me parece mais preocupante, por estudiosos que poderiam aprofundar suas pesquisas não consensuais sobre esse universo. (RODHE, 2009, p. 13).

Nos relatos recolhidos em pesquisa de campo, afirmou-se que a transformação dessa *Umbanda de raiz* teria ocorrida entre fins da década de 1960 e início de 1970: *As pessoas já não entendiam as cantigas, achavam que diziam literalmente aquilo que se cantava. E também cristianizaram muito. Eu acho que o povo do Angola já não conseguia mais ver sentido naquela Umbanda branca. Optando pelo Angola.* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

Verifica-se nesse depoimento uma chave importante para explicar essa proximidade entre Umbanda e Angola: a cantiga. Novamente, a palavra se torna uma rede simbólica de significados que atam essas manifestações religiosas. Nas cantigas, a memória de um Brasil negro, escravizado e banto se revela. Uma solidariedade étnica e racial se solidifica por meio da palavra. Esta não restrita à superfície, tal como Slenes (1992) destacou, mas imersa em significados mais profundos.

Essa transformação interna da Umbanda criou fronteiras mais delimitadas com o Angola, muito embora as diferenças entre um rito e outro sempre foram notadas pelo grupo. Havia sutilezas nos ritos e nas cantigas que sinalizavam essas distinções. Para uma sacerdotisa:

*Umbanda e Candomblé Angola são coisas diferentes, sempre foram viu filha? As cantigas de Caboclo e de seus “capangueiros”<sup>14</sup> são muito diferentes do Angola, apesar que eu ia na Umbanda de raiz e me identificar com as cantigas dela. Hoje tá tudo misturado. Mas antigamente nós sabíamos o que era da Umbanda e o que era do Angola.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

No contexto de mudanças dessa *Umbanda de raiz*, um episódio narrado reforçou ainda sua presença na cidade de Santos e sua ligação com o Angola:

Nos anos de 1963 por aí Seu Ciriáco foi em Santos, não lembro se ele estava de fato, mas diziam que era o povo dele, do Tumbajussara. A praça de Santos encheu. Porque naquele momento as religiões afro já tinham um pouco mais de espaço na cidade. E devemos à Dona Graciana com a festa de Iemanjá. As mulheres estavam todas engomadas e de branco, os homens também estavam de branco. Tinham sete atabaques na praça do Gonzaga e ele começou com essa cantiga: *Se a tua espada é de ouro e sua coroa é de leite. Ogum tata kumbanda seu kangira é quem manda.*

Até me arrepio de lembrar. Todo mundo respondeu. Muitos umbandistas e angoleiros. Por quê? Porque a cantiga que ele cantou juntava umbandistas e angoleiros velhos no santo. Era a metáfora, esse era o segredo, viu? (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

É possível dizer que a metáfora permeia o universo afro-banto, é o elemento escondido que Slenes (1992) destacou. Assim, se, por um lado, as cantigas de caboclo rememoravam referências culturais e históricas comuns, tal como sinalizadas nos calundus coloniais; por

14 Segunda a definição de um sacerdote, a palavra *capangueiro* derivou-se de capanga que significa amigo, grande amigo ou protetor. Assim, Zé Pilintra, Preto Velho, Marinheiro, Caboclo, são todos capangueiros, ou seja, mortos protetores. São ancestrais que estão ligados à família ou à origem do Brasil. No dicionário kimbundo, *kapanga* significa protetor, cacundeiro, valentão a soldo de uma pessoa para protegê-la.



outro, a linguagem figurada e a ideia de três raças consubstanciadas na figura do caboclo também se revelou um ponto de unidade entre Angola e Umbanda.

Cotejando caminhos conjecturais, pode-se dizer que a frase “tata kumbanda kangira é quem manda” citada na cantiga pode ter um conteúdo figurado se remetendo, primeiramente, à função do prefixo *k*. Se o retirarmos ficaria Umbanda (*kumbanda*) e angira, este provavelmente derivação de *engira* ou *gira* (*kangira*), palavras encontradas na Cabula, Macumba e Umbanda, como destacou Costa (1987).

O termo *tata* na Cabula, na linha interpretativa de Costa (1987), estava associado aos espíritos ancestrais familiares. Na Macumba, Quimbanda e Umbanda se tornou sinônimo de pai ou chefe do terreiro. No Candomblé Angola também permanece esse sentido, *tata de nkisi* (chefe dos nkisis).

Já a *embanda* na Cabula e na Macumba significa “chefe da comunidade”. Essa palavra *kumbanda* também poderia ser um derivativo de *kambando* que Costa (1987) identificou presença na Cabula e permaneceu na Umbanda.

No Candomblé Angola, *cambando* é tocador de atabaques. Na Cabula a função de um *cambone* era auxiliar o *embanda* nas atividades do terreiro e com as entidades incorporadas (COSTA, 1987). E, por fim, *gira* ou *engira*, palavra que se remete a girar, aos círculos em que se movem os adeptos e entidades.

Desse modo, na cantiga reverencia-se ogum, representado como aquele que abre os caminhos com sua “espada de ouro e coroa de leite”. Coroa, cuja simbologia pode sugerir sentidos como realeza e poder e cuja forma circular traz a conexão com o divino. Isso está acrescido às insígnias do leite, interpretado aqui como abundância, imortalidade, iniciação, renovação, entre outros simbolismos.

A lembrança do “povo do Tumbajussara” reforça os vínculos entre Angola e Umbanda em Santos. Essa raiz do Angola se remete, na

concepção do grupo, à ideia de uma herança comum em que o caboclo surge como peça central. Nas recordações, essa raiz é definida da seguinte forma: *A palavra Tumbajussara significa grande mata. Quem não sabe que Tumbajussara foi um caboclo? Alguns velhos diziam que o Terreiro de Tumbajussara parecia um Candomblé de Caboclo, porque o caboclo era muito importante nessa nação.* (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

Após o relato desse evento, os interlocutores identificam no final dos anos de 1960 mudanças no universo religioso afro-brasileiro, sobretudo com relação à *Umbanda de raiz*. As transformações dessa Umbanda são rememoradas e parecem coincidir com a ascensão e morte de Joãozinho da Gomeia, reconhecido pelos membros do Candomblé Angola santista como um dos sacerdotes mais famosos do Brasil. Na década de 1960, Joãozinho da Gomeia se tornou o ícone do Angola, iniciando muitos umbandistas no Candomblé:

Seu Joãozinho ia nos terreiros de Umbanda e cantava a cantiga certa, já fazia bolar todo mundo [risos]. Ele iniciava uns vinte de uma vez. Em Santos ele iniciou muita gente da Umbanda. Ele tinha estrutura para isso. Era um homem que tinha olhos no futuro. E ele dizia que o Angola tinha tudo, tinha caboclo, não precisava da Umbanda. (ogã branco, estivador aposentado, 56 anos, 2013).

Desse modo, os umbandistas foram migrando para o Angola e as *Umbandas brancas enterrando a velha Umbanda de preto e estivador*. O caboclo percorreu as *Umbandas de raiz*, o Angola e mais tarde o Ketu. Muitos terreiros que migraram para o Ketu após os anos 70 do século XX levaram o seu caboclo: *Eu tinha meu caboclo e quando toda nossa família de santo virou Ketu a minha mãe de santo deixou todo mundo levar seu caboclo e preto velho.* (sacerdotisa negra, 89 anos, 2014).

Nesse contexto, para o grupo aqui analisado, não obstante sua disposição em dialogar com diferentes ritos, parece que Joãozinho da

Gomeia representou a linha fronteira com a Umbanda e o ponto de unidade do Angola. Isso se afigura como um paradoxo, na medida em que no momento da chegada de Joãozinho da Gomeia em Santos, entre os anos 1960 e 1970, a Umbanda se expandia por amplos setores sociais ganhando espaço e visibilidade nacional. Mas, para um interlocutor: *Quem ganhava espaço era a Umbanda branca. Quem em Santos não se lembra da primeira festa de Iemanjá branca*? (estivador aposentado, negro, cambanda, 73 anos, 2014).

É possível também atribuir a outras paisagens históricas que levam os recordadores entrevistados para este capítulo a mencionarem as transformações da *Umbanda de raiz*. Entre os anos de 1960 e 1970 houve um esforço, por parte de muitos umbandistas, em unificar e institucionalizar a Umbanda. Borges (2006), ao destacar as linhas que permearam o II Congresso Nacional de Umbanda realizado em 1961 e o III Congresso em 1973, ressaltou a forte tendência em padronizar a religião.

Essa perspectiva vinha, contudo, desde os anos de 1930 com o surgimento da primeira Federação de Umbanda (União Espírita da Umbanda do Brasil), cuja orientação consistia em se desvincular das heranças africanas.<sup>16</sup> Isso configurava, possivelmente, uma estratégia às perseguições policiais sofridas pelas religiões afro-brasileiras. A partir dos anos de 1946 com a permissão legal da prática umbandista,<sup>17</sup>

---

15 Consta nos documentos históricos que a primeira Festa de Iemanjá em Santos ocorreu no ano de 1962. Os jornais da época trouxeram as imagens da personagem, uma sacerdotisa branca, que encenou a Iemanjá na avenida.

16 Nesse contexto, Borges (2006) afirma terem surgido as expressões *Umbanda branca*, *Umbanda de linha branca* ou ainda *magia branca* com objetivo de se diferenciar da “magia negra”. Esta associada na época, por grandes setores da sociedade, à prática do mal, ao ritual primitivo e africano. Borges (2006) denominou esse momento de *desafricanização da Umbanda*.

17 O Candomblé apenas foi reconhecido legalmente e sua prática liberada nos anos de 1977 com o Decreto 25.095 instituído pelo Governo da Bahia que o desvinculava da Polícia. Essa experiência tardia de liberdade de culto pode explicar a tentativa dos terreiros em Santos – entre os anos

houve expansão e crescimento dessa religião por todo o País. O auge desse crescimento se deu nos anos de 1960 com o seu reconhecimento oficial, deixando de ser considerada uma “seita” para se tornar religião.

Durante esse período, os estratos médios avolumaram as fileiras da Umbanda e do Candomblé. O encontro da classe média com a África – uma das inspirações do movimento da contracultura – levou à busca pelas religiões afro-brasileiras. A Umbanda experimentou um momento de crescimento e, com isso, reforçou a tendência de uniformização de suas doutrinas e ritos. Ao mesmo tempo, passou a buscar as raízes africanas, trilhando os caminhos da sua “africanização”.

Isso traz uma série de ambiguidades, pois essa busca pelas origens africanas ocorrida entre 1960 e 1970 coincide com o surgimento do Candomblé em São Paulo e com a migração de muitos umbandistas para essa manifestação religiosa. Verifica-se nesse momento uma proximidade entre a Umbanda e o Candomblé em São Paulo. (PRANDI, 1995).

Em Santos, a *Umbanda de raiz* se mostrou, pelas vozes dos recordadores alinhada ao Candomblé Angola entre 1950 e fins de 1960. Muitos relatos afirmaram que essa Umbanda sofreu profundas transformações, culminando no seu desaparecimento.

Talvez o ponto de partida seja a ideia de ramificações da Umbanda abordada por Rohde (2009). Essa pluralidade de formas e práticas pode ser notada nas tipologias já analisadas por alguns autores, como as “umbandas de asfalto e umbandas de morro” (LUZ; LASSAPADE, 1972), “umbanda branca, mista e preta” (SERRA, 2001), entre outras.

A *Umbanda de raiz* seria aquela cujos membros eram, em sua maioria, negros, mestiços, trabalhadores do cais santista, pobres e nor-

---

de 1950 e 1970 – de se aproximar das Umbandas já mais aceitas. Cf. BORGES, M. Ribeiro. *Gira de Escravo: a música dos exus e pombagiras no centro umbandista Rei da Bizara*. 2006, Niterói, Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA.

destinos. Em que a metáfora era algo estruturante do rito e seu ancoradouro. *Umbanda de raiz* que firmou o seu ponto no “tempo de antigamente”, tempo do Angola. Ponto firmado como raiz (origem) e riscado na memória dos angoleiros santistas.

## Referências bibliográficas

- ALTUNA, P. Raul de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- BASTIDE, Roger. A macumba paulista. In: *Estudos afro-brasileiros*. Col. Estudos 18, São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.
- \_\_\_\_\_. Nascimento de uma religião. In: *As religiões africanas no Brasil*, v. 2. São Paulo: Livraria Editora Pioneira-EDUSP, 1971.
- \_\_\_\_\_. Cavalo de Santo. In: *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- \_\_\_\_\_. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. (Trad.) Maria Izaura Pereira de Queiroz, (revisão) Reginaldo Prandi, São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As religiões africanas no Brasil: contribuições para uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. V.I e II, (Trad.) Maria Eloisa Capellato e Olívia Krahenbuhl, São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1971.
- BORGES, M. Ribeiro. *Gira de Escravo: a música dos exus e pombas no centro umbandista Rei da Bizara*. 2006, Niterói, Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA.
- BROW, DIANA. Uma história da umbanda no Rio. In: Iser (org.). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Iser/Ed.Marco Zero, 1985.
- CACCIATORE, Olga G. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária/SEEC, 1977.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

- CANCONE, Maria Helena V.B. *Uma religião brasileira*. Col. Religião e Sociedade Brasileira. São Paulo: CER-FFLCH, USP, 1987.
- CARNEIRO, Edson. *Negros Bantus, Notas de ethographia e de folklore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, S/A, Biblioteca de Divulgação Científica, v. XIV, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Negros Bantus*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, S/A – Biblioteca de Divulgação Científica, v. XIV, 1937.
- \_\_\_\_\_. *Candomblés da Bahia*. 9º ed., São Paulo: Editora WMF Martins, 2008.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Editora Global, 12ª. Ed., 2012.
- COSTA, Valedeli Carvalho. Cabula e Macumba. In: *Síntese*, n. 41, p. 65-85, 1987.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1991.
- HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JOHNSON, Paul Christopher. *Secrets, gossip and gods, the transformation of Brazilian Candomblé*. New York: Oxford University Press, 2002.
- LUZ, Marco Aurélio; LASSAPADE, George. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MAGGIE, Ivone. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3 edic., Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- NEGRÃO, L.N. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2 ed., Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo*. São Paulo: Editora Hucitec; Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

- \_\_\_\_\_. *Herdeiras do axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Hucitec. 1996
- RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- ROHDE, Bruno Faria. Umbanda uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendencia dominante na interpretação do universo umbandista. In: V *ENECULT, Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura*. Salvador, Bahia, 27 a 29 de maio, 2009. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/enecult2009/19445.pdf>. Acesso em: 15 de mai 2015.
- SAHLINS, Marshall D. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte I). *Mana*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1977.
- \_\_\_\_\_. Adeus aos tristes tropos – a etnografia no contexto da moderna história mundial. In: *Cultura na Prática*. Vera Ribeiro (trad.), Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Ilhas de História*. Bárbara Sette (trad.), Márcia Bandeira de Mello Leite (rev. téc.), 2ª ed., Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- SERRA, Ordep. Caminhos da Aruanda. A umbanda candanga revisitada. In: *Afro Ásia*, Universidade Federal da Bahia, n. 26, 2001, p. 215-256.
- SLENES, Robert W. Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta no Brasil. In: *Revista USP*, n. 12, 1992. Disponível em: [www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317](http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25575/27317). Acesso em: 13 mai. 2015.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e a sua magia: Trabalho de campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-Brasileiras*. 1º Ed., 1a. reimpr, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- \_\_\_\_\_. Religiões afro-brasileiras. *Revista USP*, São Paulo, n. 55, p. 82-111, set/nov 2002.
- \_\_\_\_\_. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*

- ra. São Paulo, Summus/Selo Negro, 2005, 149 p. (1ª. ed. 1994)
- \_\_\_\_\_. Lody, Raul. Joãzinho da Goméia: o lúdico e o sagrado na exaltação ao candomblé. In: *Caminhos da Alma: memória afro-brasileira*. (org.) Vagner Gonçalves da Silva, 2 ed., São Paulo: Selo Negro, 2002, p. 153-182.
- \_\_\_\_\_. *Candomblé e Umbanda: caminho da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1995.
- SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.
- XAVIER, Rubens. *Feiticeiros das Palavras*. São Paulo: TV Cultura/Associação Cultural Cachuera, 2001 (DVD).
- WEBER, M. *Sociologia das Religiões*. São Paulo: Ícone, 2010.



## V. As culturas musicais dos retornados, ou brasileiros da Costa atlântica africana

*Salomão Jovino da Silva*<sup>1</sup>

*Tempo: pulsação básica subjacente a música, é unidade fundamental do compasso, representado em regência por movimento de mão ou batuta.*

Dicionário Grove de Música

*Continuidade, adaptações, cesuras: é na combinação destes processos que reside o movimento da História.*

Elikia M'Bokolo

---

<sup>1</sup> Historiador, músico e professor da Fundação Santo André nos cursos de graduação e pós-graduação em história e relações internacionais.

É provável que hoje, no alvorecer do século XXI, uma escrita sonora da História da África e dos africanos na diáspora, já não tenha mais que primar pela desconstrução do etnocentrismo ocidental. Probabilidade nem sempre confirmada. Vamos pensar que de fato avançamos para uma nova mentalidade onde haja menos significância para a clássica oposição África-Europa, Europa-mundo. Pra aqueles que apostam na cisão radical, qualquer reconciliação parece ainda mais longe diante da configuração de novos imperialismos. A noção de História, agora ou irá para o lixo da civilização ou poderá ser vista como campo de conhecimentos múltiplos e descentrados. Nosso caso é feito da busca por um prisma ampliado, que resulte alargamento da concepção de humanismo, de forma que seja capaz de abarcar aqueles povos tidos, até recentemente, como os “Sem história”, entre os quais constavam as sociedades africanas e por extensão suas diásporas.

Paul Zumthor, um crítico brilhante do eurocentrismo em sua própria casa, atentou para relação entre musicalidade, oralidade e identidade, nas sociedades africanas, como já o fizera Hampatê Ba.<sup>2</sup> Zumthor foi primoroso ao apontar:

É uma das características originais das civilizações ao sul do Saara a importância da percussão em seu funcionamento social e seu comportamento lingüístico. Mas os *dundun*, *cyondo*, *mu-dimba*, *lunkuwu*, *nsambi*, e outros tambores, com ou sem membrana, de todas as formas e talhes, anunciam a palavra verdadeira, exalam o sopro dos ancestrais. Uma tribo privada dos seus tambores perde a confiança em si mesma e desmorona.<sup>3</sup>

Os tambores, conforme distingui Zumthor, têm sido suportes importantes nas elaborações musicais africanas, que não se restringem as

---

2 Bâ. Amadou Hampaté. A tradição viva. In: *História Geral da África*. I: Metodologia e Pré-História da África. Coordenado por J. Kizerbo, São Paulo: Ática/Unesco, 1982. p 181, 218.

3 Zumthor, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec-EDUC, 1997. p 176, 177.

estes instrumentos, porém a redução das culturas musicais africanas à materialidade dos tambores tem sido fruto uma visão limitada e, as vezes, até de boa vontade, mas equivocada e corriqueira.

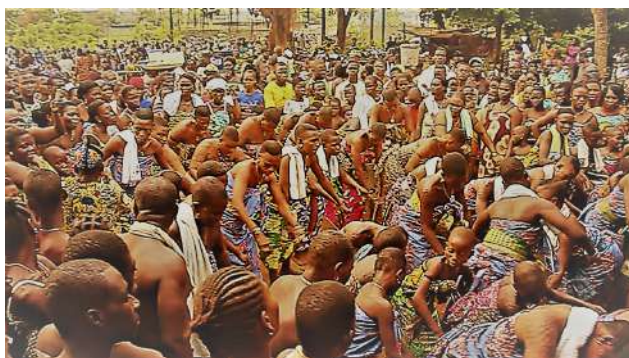
O Brasil recebeu pessoas comercializadas pelos europeus de diversas etnias e sociedades estatais da África do oeste. Cada uma delas aqui trouxe suas concepções de mundo e seu labor intelectual e espiritual, tecnológico e prático. As culturas musicais africanas, embora em situação adversa, constituíram nas Américas um terreno fértil e preñado de combinações estético-musicais, que não seria possível no continente, por razões de distâncias geográficas ou mesmo políticos.

Especialmente sapientes musicais da África do Oeste, vieram com tambores Ewes, Ioruba, Fon, Haussa, Fulani, Ashanti etc. Música de culto e de festa, canções próprias do repertório dos mestres Doma e dos cantores populares que os franceses chamaram griot de origem malinke, certamente circularam pelo norte e nordeste e foram ouvidas possivelmente nas Minas Gerais do século XVIII. Parece certo que um cordofone malinke esteve entre os materiais recolhidos no norte da colônia, entre Maranhão e Rio grande do norte, pela equipe de Alexandre Ferreira, mestre em História Natural da Universidade de Coimbra.

Folcloristas lusotropicalistas atribuíram créditos aos portugueses por melismas das melodias de vaqueiros negros, característica fixada nas canções rurais, mas transposta para o canto urbano ainda no século XIX. Um repertório ainda pouco explorado de cantadores de feiras e ex-escravizados que circulavam por mercados regionais entre o norte da Bahia e o Ceará, fixados na memória popular e na literatura de cordel. Agora já quase livre das hierarquias culturais construída pela submissão ao projeto cultural do ocidente, podemos traçar filiações com música litúrgica africana de influência árabe-islâmica trazidas da África do oeste. Mas aqui não temos esse objetivo. A ideia é contabilizar alguns argumentos ainda meio soltos sobre rotas musicais atlânticas do Brasil para o Benin desde o século XIX.

Max Weber (1995) atribuiu significativa atenção a música da etnia Ewe, gravada por Erich Moritz von Hornbostel, pioneiro nas fonograções etnomusicológicas na Europa, quando diretor do famoso Berlin Phonogramm- Archiv. Em “Fundamentos racionais da música” escrita por volta de 1895, procura sistematizar uma reflexão sobre uma teoria geral, para aquilo que viria ser denominada Sociologia da música. Entendendo o fenômeno da fonogração, tecnologia disseminada naqueles anos, foi um dos primeiros intelectuais a se interessar por formular uma base teórica para a abordagem da música como fato sonoro, cultural e social. A etnomusicologia ainda hoje busca um lugar de respeito no universo dos conhecimentos acadêmicos. Quem for a Weber sem prévio aviso corre o risco de ver lá os africanos como músicos fosseis, inferiores culturais da grande música racional e civilizada do ocidente branco.

**Imagem 1. Festa do VODUN em PORTO Novo. By Chakirou Adechian 2016. Músicos jovens de sexo masculino tocam para um grupo feminino performar. Etnia Fon.**



No Brasil nesse mesmo período Manuel Querino atribuíu a música um papel relevante nos estudos sobre os “colonos africanos”. Coligia, registrava e analisava canções e habilidades instrumentais entre comunidades africano-brasileiras da Bahia. Quase simultaneamente as canções Gospels, Works Songs e Spirituals também mobilizavam ou-

vidos e sensibilidades de Edward Dubois nos Estados Unidos da América. Brasil, Alemanha e Estados Unidos da América, o que haverá por detrás dessas sugestivas sincronias, embora antagônicas e dispersas em espacialidades e contexto culturais e políticos tão dispares? Creio que liga seja feita das relações entre música e identidade. Ou ainda Musicalidades e Etnicidade.

Deixando Weber um pouco de lado, explico. Aos africanos escravizados tornou-se cada vez mais difícil no transcurso do tempo e do espaço, ao longo empresa escravista, manter suas culturas musicais originárias. Viviam sob o silêncio imposto aos seus cantos, tambores, cordas, xilofones e também aos seus idiomas falados. Em alguns casos a música vocal tornou-se um repositório de conhecimentos musicais seculares, em outros a substituição de tambores foi inevitável e seguido de outras estratégias. As musicalidades negras no Brasil e no EUA ocupam lugares antitéticos nesse sentido. Lá os tambores praticamente desapareceram, ou foram transmutados na bateria (conjunto de tambores e pratos de metal) do gênero Ragtime e do Jazz. Cá contra todas as expectativas eles prosperam em meio a repressão não menos intensa, pois eram também presos e confiscados, proscritos ou queimados.

Julio Braga<sup>4</sup> que, também nos informou sobre os “brasileiros” do antigo Daomé, tratou de historicizar a perseguição aos sacerdotes e cultos afro-brasileiros na Bahia e denunciou o sistemático recolhimento dos objetos de culto, sobretudo os tambores, pelos chefes de polícia soteropolitana. É sabido sobre diferentes procedimentos de coerção, intimidação e controle social, além das prisões, outros atos violentos eram regularmente perpetrados pelas autoridades policiais contra os sacerdotes e casas de cultos. Não obstante os acervos museológicos atuais trazem coleções excelentemente preservadas de tambores do tipo *Ngomas*, *Batas* e *Tamas* recolhidos pelos policiais às casas de culto

---

4 BRAGA. Julio Santana. *Na Gamela do feitiço: Repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 1995.

afro-brasileiros em Recife, Salvador, Rio de Janeiro e São Paulo até a primeira metade do século XX.

A música, fato sonoro-acústico, acabava transbordando do espaço ritual das matas e terreiros, das senzalas e mocambos e alcançava a Casa Grande. Os sons mais altos dos tambores ressoavam longe e atingiam a cidade, penetrava dissonante na civilidade pretendida e incomodava e acionava os ouvidos das várias intolerâncias. Tudo que emitia um som mais alto tornava-se cacofonia ou prenúncio de insurreição. A atitude adotada pelas autoridades nem sempre tenderia a repressão, conforme a interpretação já famosa de João José Reis, que mostra também que as negociações de musicalidades negras tinham seu lugar no jogo de tensões e relaxamento do controle social nas urbes escravista da costa. As permissões negociadas, os batuques de afronta e retaliações seguiram par-e-passo.

Os conteúdos intrínsecos e extrínsecos de tais musicalidades podem ser perseguidos em diferentes suportes, como estratégia de visualizar seus criadores, portadores, disseminadores, quais sejam, sujeitos tão humanos e históricos quanto nós. O pensamento musical é um fato histórico e humano, não cria e recria, não se propaga música no tempo-espaço, sem que sons sejam concebidos como pensamento e ação. Musicalidade é cultivo de silêncio e sons.

Em nossas pesquisas culturas musicais e identidades étnicas de matrizes africanas se entrecruzam e são enfocadas no campo da História, sem perder de vista as possibilidades dialógicas com trabalhos em Etnomusicologia, Linguística, Musicologia, Antropologia Sonora, Semiologia e outras áreas das ciências humanas que incidiram direta e indiretamente sobre estes temas.

Sobretudo os estudos etnomusicológicos posteriores aos anos 1980, configuram canais de diálogo profícuos com a reflexão histórica, criando recortes sincrônicos e diacrônicos, recaindo sobre a historicidade dos sujeitos e sociabilidades, visões de mundo e processos de

hibridação e menos sobre os materiais que eles constituem, tal como indica Bruno Nettle:

Si la investigación etnomusicológica de la década de los años ochenta es distinta de la anterior, lo es fundamentalmente por el incremento del interés en el estudio de los aspectos procesuales, y de la música como proceso en lugar de como un simple producto. Quizás se podría decir que ahora existe más interés en saber cómo suceden las cosas que en saber cómo son. Una revisión de algunos de estos procesos (y sus agrupaciones) implica en parte una analogía inevitable respecto de los puntos tocados en el epígrafe anterior (música e culturas), puesto que aquéllos son el resultado de procesos. (...) La etnomusicología todavía está bastante alejada del tipo de estudios característicos de la musicología histórica, mucho más interesada en sucesos y procesos de cambio específicos que en generalizaciones y patrones. Los etnomusicólogos en realidad están interesados en ver cómo cambia la música en general: por medio de qué mecanismos y con qué regularidad.<sup>5</sup>

A linha de reflexão que ansiamos difere das pesquisas que tomam música por si mesma, como um produto artístico extra-social, encerrando seus limites na compreensão estética e valorizando estilos, for-

---

5 Tradução livre: Se a investigação etnomusicológica da década dos 1980 é distinta da anterior, o é fundamentalmente pelo aumento do interesse no estudo de processos, bem como a música como processo em lugar de como um simples produto. Talvez se pode dizer que agora existe mais interesse em saber como se sucederam as coisas, do que em saber como são. Uma revisão de alguns dos processos (e seus agrupamentos) implica em parte numa analogia inevitável aos pontos falados na epígrafe anterior (música e culturas). A Etnomusicologia todavía está bastante separada do tipo de estudos característicos da musicologia histórica, muito mais interessada em sucessos e processos de mudanças específicas que em generalizações e padrões que os etnomusicólogos em realidade estão interessados em ver, como se modifica a música em geral: por meio de que mecanismos e com qual regularidade. Nettle, Bruno. Últimas tendências em etnomusicologia. In: Cruces, Francisco y otros. *Las culturas musicales: lecturas de etnomusicología*. Madrid: Editorial Trota, 2001. p. 124, 125.

mas, estruturas, gêneros e gênios, enfim os elementos intrínsecos do fato musical e menos as relações que os sujeitos constroem entre si e com os “outros” por meio da música. A música como labor estético e também mediadora das relações humanas, surge aqui como forma privilegiada de comunicação em sociedades complexas, tal como são as sociedades africanas e brasileira.

A hipótese de partida é que a cultura musical foi um dos suportes fundamentais de manutenção e transmissão de uma dada memória e reelaboração da identidade brasileira na costa oeste da África. Sabemos da presença desses que foram definidos por si mesmo como brasileiros em Lago, e Abeokutá na Nigéria e Porto Novo, Uidá e em Abomé, capital do atual do Benin, antigo reino do Daomé. As canções singularmente entoadas em um português remoto, as performances coreográficas, os instrumentos musicais e as formas de tocá-los, nos parecem ter sido uma forma bem acabada de publicização contrastante da identidade “brasileira” dessas comunidades, verificadas nos espaços públicos por ocasião dos eventos e efemérides do seu calendário próprio. No atual Benin a Festa do Bonfim e o desfile da Burrinha, assim com o Samba do retornados, vai pouco a pouco assumindo o caráter de evento turístico e atraindo viajantes europeus e brasileiros.

No Benin os emigrados do Brasil recebem o nome de Agudás, mas pesquisadores tendem a chama-los retornados. São identificados com certo estigma de serem os descendentes dos escravos. Por vezes projetam um imaginário de exclusividade na relação com os antigos colonizadores europeus, portugueses, ingleses e franceses e incorporam certo lusotropicalismo discursivo de miscigenação, tão comuns nos circuitos lusófonos. Oeste da África compreende a região entre os rios Senegal e Níger. Diversidade de povos e sociedades desde tempos imemoriais povos estatais e semiestatais, sociedades centralizadas e descentralizadas e uma grande experiência na exploração dos metais, seja o ouro, seja o ferro. A instalação do comércio atlântico e as



transformações dele decorrentes aproximou e apartou grupos étnicos e povos do delta do Níger lá e cá.

Aqueles cujos ancestrs haviam sido tangidos soba força das armas, grilhões e chibatas para as Américas, e que puderam escolher, tinham na memória rarefeita referências que incidiram sobre os fortes de São Jorge de Almina e São João da Ajuda. No século XIX Gana e Daomé, misto de proto-nações e domínios coloniais. Para lá foram degredados alguns, para lá preferiram “voltar” alguns outros. Rotas de produtos e pessoas, rotas de sonhos e delírios. Rotas de instrumentos fônicos e saberes musicais, cultivo de almas, oferendas para os espíritos, cantigas para arrefecer o tormento e dar algum sentido ao mundo caos.

Considerando a origem brasileiras dos *Agudá*, quais teriam sido os processos de transmissão desses saberes musicais no interior de uma comunidade em relativo processo de insulamento cultural? Que grupo social é esse que constrói uma identidade própria de cunho nacionalista e ao mesmo tempo que se integra a sociedade englobante local? Do ponto de vista estético musical o que compõem tais musicalidades, em termos de conceitos e saber fazer instrumental e saber tocar, cantar, dançar. Musicalidade é música-dança.

A bibliografia disponível mostra que a formação dessas comunidades de “brasileiros” no Golfo do Benin, não foi algo linear nem sem conflitos e sua presença, ainda hoje, deve provavelmente despertar tensão. Embora as comunidades brasileiras tenham sido notadas em outras áreas da costa Atlântica até meados do século XIX, o caso do *Agudá*, tem sido exemplar dado a sua persistência e longevidade.

**Imagem 2.** Festa do Bonfim, 2017. Modeste Sabino – Porto Novo. Mascarados performam ante as bandeiras do Brasil e do Benin.



O comercio de pessoas se tornou um dos alicerces do capitalismo mercantil e sua longa duração são uma prova de sua eficiência, sua aceitação moral e legitimidade, como um mudança cultural importantíssima na formação da sociedade contemporânea. Sua largura geográfica podem atestam a capacidade racionalizante de financistas, traficantes, marinheiros, comerciantes em geral. Suas mudanças entre os séculos XV e XIX, indicam a capacidade de readequação do sistema-mundi de produção, compra, venda e utilização de pessoas em larguíssima escala. Onze milhões, vinte milhões de seres humanos, a “querela dos números” já não importa mais, mas o mergulho nas especificidades e nos desdobramentos psíquicos, sociais, culturais, econômicos, que impactam nossa realidade concreta e nossa subjetividade contemporânea.

O Benin tem atualmente uma população de 10 milhões de habitantes, um mosaico étnico onde os grupos majoritários são os Ioruba, Adjá, Fon, Baribá. Uma verdadeira exceção no contexto africano em crescente processo de cristianização e islamização, quase metade da população está ligada às religiões tradicionais, ainda hoje chamadas de animistas. Os cultos aos voduns estão presentes no âmbito familiar e doméstico, como também agrega populações vindas de todo país para um

feira anual, que conta com apoio do poder público, do qual participam representantes de comunidades religiosas de todas as partes do território.

**Imagem 3. Dignitários fazem sua refeição durante festa anual dos Voduns. Chakirou Adechian.**



Embora não seja este o tema da pesquisa, quando se estuda os “brasileiros” da costa ocidental africana devemos ter em conta uma questão aparentemente problemática, qual seja, das redes comerciais e do tráfico negreiro que envolveram as relações entre a colônia portuguesa nas Américas, o Brasil e o sistema operado a partir Lisboa, mas com crescente influência de agentes localizados no Rio de Janeiro e Salvador. A extensão geográfica e longa duração dessa atividade empresarial moldou a face do mundo contemporâneo e contou com a participação ativa de africanos e afro-descendentes nas agências da produção de cativos e comércio de produtos-coisas e produtos-pessoas, nas rotas traçadas na expansão do ocidente. É preciso atentar para o jogo historiográfico e ideológico recente onde dois times de pesquisadores eurocêntricos e afrocêntricos imputam um ao outro, culpas e escusas pelo tráfico, muitas vezes mais atentas as problemáticas contemporâneas do que efetivamente a questões do passado.

Segundo a filmografia e bibliografia disponível, resumidamente, se pode dizer que os brasileiros do Gana, Togo, Nigéria e sobretudo Benin, antigo Daomé, são primeiramente descendentes de brasileiros

escravistas fixados naquela região ao final do século XVIII, como também frutos da união de autóctones com ex-escravizados degredados por volta da década de 1830 e por fim daqueles que retornaram “espontaneamente” nos anos finais do século XIX.

Manuela Carneiro da Cunha (1985) já havia dado ênfase à singular condição dos “brasileiros” da Nigéria perscrutando os processos de construção da identidade dos retornados de Lagos. Os Agudá generalizando, são aqueles cujas menções no Brasil couberam também a Pierre Verger e Gilberto Freyre e nos últimos tempos do século XX, sob diferentes prismas foram reportados por reflexões, preocupações e enfoques, também por pesquisadores africanos e brasileiros entre os quais Elisée Soumonni<sup>6</sup> e Alberto da Costa e Silva.

As iconografias disponíveis indicam que os “brasileiros” do Benin ao realizar os desfiles e eventos criam com sua performance pública um contraste, que torna sua presença um dado de impressionante relevância e visibilidade naquela paisagem social. A pesquisa de Dissertação de Mestrado Angela Fileno da Silva “Que eu vou na terra dos negros: circularidades atlânticas e a comunidade brasileira na África” apresenta novos elementos que nos permitem penetrar mais fundo nos processos de construção e ressignificação identitária atlântica dos Agudá, especificando os elementos simbólicos que configuram a Festa do Bonfim e o “folgado” da Burinha (Burian).

Embora o Benin, denominado nas fontes portuguesas como “Costa dos Escravos”, seja o país mais citado quando o tema é os “retornados”, há também registro de comunidade de “brasileiros” também em Gana, precisamente na capital Acra e também no Togo. Ainda nos anos 1960, estes brasileiros de Gana também eram igualmente importantes do ponto de vista da sociedade local e identificados como os

---

6 Soumonni, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Amsterdam: SEPHIS, Rio de Janeiro: CEEA, 2001.

“Tá Bom”, conforme atestam as memórias do diplomata afro-brasileiro Raimundo Souza Dantas, publicadas no Brasil em 1965.

**Imagem 4. Mulheres Agudá, enfileiradas atrás da coluna masculina cantam e tocam padeiros e matracas, na festa do Bonfim. 2017. Porto Novo, Benin. Modeste Sabino.**



Durante o governo do presidente Janio Quadros no Brasil, Souza Dantas foi nomeado embaixador do Brasil em Gana. Produziu uma memória reflexiva sobre sua condição singular de primeiro diplomata negro e sua desconfortável situação entre preconceituosos intelectuais brancos brasileiros que faziam pesquisas de campo naqueles anos iniciais da década de 1960 na Nigéria, em Gana e no Benin. Sua narrativa revela um duplo movimento de identificação-estranhamento cultural frente a África, aos africanos e aos “brasileiros” do Gana, Benin e Lagos.

Naquela região, onde se encontravam as cidades mais importantes no contexto da luta anti-colonial da África sub-saariana, era Acra sede do governo de Kwame Nkruma, mas era também fonte de atração e inspiração para as lideranças africanas e pan-africanistas. Edward Dubois que se debruçava sobre a escrita da inacabada “enciclopédia africana” havia imigrado para lá naqueles anos, em um gesto político de renúncia à cidadania estadunidense.

Dantas foi laureado extraoficialmente como um “parente brasileiro”, um “representante negro de um país de brancos”. Em um trecho de sua narrativa sugere que a língua portuguesa ainda era fluentemente

falada entre os brasileiros de Acra, ao alvorecer da década de 1960 foi gentilmente recebido e reverenciados por lideranças dessa comunidade:

Tudo correu assim: um ganense falando excelente português, cujo nome me escapa, no momento, procurou-me certa manhã na chancelaria, para informar do desejo da comunidade brasileira em Acra. Combinamos, para o dia seguinte, encontro com um personagem devidamente credenciado do chamado povo “Tá Bom”, o reverendo G. K. Nelson, capelão do Exército de Gana, que me ofereceu breve informe sobre a fundação e desenvolvimento da nossa comunidade. Acertamos para dias depois visita a minha Casa em Azuman, registrando-se assim o meu primeiro contato oficial com os chefes dos grupos descendentes de brasileiros.<sup>7</sup>

Em se tratando de uma experiência em solo africano, talvez seja este um dos mais importantes relatos de um intelectual e político negro brasileiro, da segunda metade do século XX sobre a África. Seus trabalhos, tais como os de Edison Carneiro e Guerreiro Ramos, seus parceiros e contemporâneos, são partes constitutivas de uma história intelectual diaspórica sistematicamente negligenciada, como também o são enquanto contribuição ao pensamento social brasileiro. O texto de Souza Dantas, a mim se revela, como um relato perspicaz, fruto de refinada compreensão do momento histórico africano e da situação social dos negros no Brasil. Posso mesmo afirmar uma aguçada percepção do movimento na História da África e da diáspora, que estamos a perseguir.

Dantas situa as distâncias e proximidades entre um Brasil negro, titubeante e atomizado na busca de integração social, os impedimentos reais e anseios timidamente apresentados como mobilização política e tentativa de pautar um estatuto de cidadania. De outro lado apresenta-nos uma África do oeste como ponta de lança de um continente inteiro que recentemente se levantara contra os colonizadores,

---

7 Dantas, Raimundo Souza. *África difícil*. Rio de Janeiro: Editora Literatúra, 1965, p 16.

mas tinha que enfrentar o desafio da integração social e de desenvolvimento econômico nacional. Acra simbolizava e era, àquela altura, um centro de reflexão e difusão intelectual e política, emergida como uma nova urbanidade africana, situada entre o passado e o futuro.

Antes de Dantas, Gilberto Freyre escreveu sobre os “brasileiros” do Benin, como tendo sido os que implementaram os valores culturais do ocidente naquela região. Por sua vez as imagens fotográficas capturadas por Pierre Verger, tendiam a enfatizar as técnicas ibéricas de construções em alvenaria, reveladas por uma estética definida como “estilo colonial português”, habilidades apreendidas por construtores negros livres expatriados ou voluntariamente fixados na antiga Costa dos Escravos.

Ao olhar de Verger, que é reiterado por Freyre, as “influências” culturais brasileiras podiam ser observadas com proeminência, sobretudo na arquitetura. Esta linha interpretativa corroborada pelo trabalho de Milton Guran (2000) ainda permanece como parte do enfoque desenvolvido no documentário de Barbieri (1997), algo perceptível na narrativa fílmica quando parte dos depoimentos selecionados na montagem enfatizam em primeiro plano as construções dos artesãos “brasileiros”, quais sejam: a Igreja Católica, a Mesquita e parte dos prédios relativamente arruinados de Porto Novo.

Segundo Milton Guran<sup>8</sup> estes “brasileiros” são, em primeira instância, descendentes dos antigos traficantes de escravos fixados na região desde século XVIII. Francisco Felix de Souza tem sido o mais fortemente noticiado, cuja memória e documentação é a mais difundida. Em segunda instância surgem as famílias que igualmente ostentam nomes e sobrenomes portugueses, outro sinal distintivo, supõem serem também descendentes de escravizados e forros africanos ou nascidos no Brasil, punidos com pena de degredo por participação nas revoltas

---

8 Guran, Milton. *Agudas: os brasileiros do Benim*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2005.

de escravos e sobretudo nas rebeliões regências ocorridas no norte-nordeste brasileiro, durante a primeira metade do século XIX.

Embora de uma forma um tanto breve, Milton Guran aponta a musicalidade como um dado central, entre os diversos aspectos da história social dos Agudás, sua exploração do tema deixa margem para o levantamento de informações especificamente musicais na identidade daquele grupo social. Aqui a existência de tais musicalidades é tomada como um dado emblemático. A heterogeneidade dos grupos étnicos da sociedade beninense atual pode escapar aos olhos menos avisados. A música surge em vários momentos, de diferentes formatos e com diversos suportes. Cânticos coletivos à capela entoados por vozes femininas, aparentemente de natureza religiosa contrastam com sons de banda musical de sopros, encabeçando um cortejo. Sessões de música vocal coletiva entoados por um homem que sola e enquanto o coro composto por mulheres produz um sonoridade que nos remete ao formato canto responsorial, cuja origem seria a musical vocal advinda da África Central, Angola sobretudo.

Podemos dizer que as culturas musicais africanas foram profundamente afetadas no século XX pelo surgimento das tecnologias de gravação e da mundialização do espetáculo musical. Artistas africanos de diferentes colônias encontraram nas atividades musicais comerciais oportunidades de ascensão econômica e prestígio social não disponíveis em outras atividades tidas como modernas. Alguns se introduziram em mercados de consumo de música como instrumentistas, cantores, produtores e técnicos ainda em finais dos anos 1950. A gravadora estadunidense DECCA, em finais da década de 1960 instalou um estúdio em Lagos na Nigéria, para onde iam todos aqueles que tinham projetos de gravar discos e circular em espetáculos. Mercados de consumo regional musica industrial, disco, rádio e espetáculo se formou nas regiões francófona e outro no eixo anglófono, mas sobretudo, artistas como Fela Kuti da Nigéria e Miriam Makeba da África do Sul, abri-



ram caminhos, hoje explorado, por exemplo pela multinstrumentista e cantora malinke Rokia Traore, entre pouco mais de dezena de outros, mundialmente reconhecidos.

**Imagem 5. Os gigantes, ou as gigantas, da festa do Bonfim em Quidah. Bonecos performáticos que representam o senhor e senhora de engenho, Ioio e Iaiá. Na festa pública dos Agudá, 2016. Modeste Sabino.**



Como enfoque de Guran não incidiu prioritariamente sobre este aspecto, a cultura musical, continua sendo este um espaço aberto, cuja penetração pode trazer novos elementos para vislumbrar de forma mais abrangente as dinâmicas históricas dos africanos em diáspora nos dois sentidos das viagens sobre o Atlântico. Algo, que as pesquisas recentes, a cada dia demonstram como processos muito mais complexos, que inicialmente se pensava.

É possível que para alguns desses “brasileiros” idos ou mandados de volta, a palavra África em um primeiro momento não fosse mais que figura geográfica vaga, misteriosa e disforme, talvez com conotações espaciais construídas pelos “outros”, ou, no máximo, representasse uma difusa teia de imagens oriundas de narrativas fixadas na memória oral como País dos Cabinda, dos Angola, dos Gege, dos Nagô ou dos Congo. No século XX, Daomé foi refeito e convertido em sobrenome, Dagoméia.

No Brasil no final do século XIX o rei da Etiópia Meneleki II, era fragmentos de manchete jornalística, ressignificado em figura carnavalesca e nome de clube étnico. As mensagens vindas da Europa eram resumidas e replicadas por pouquíssimos letrados e semiescolarizados e notícias de segunda-mão compradas a marinheiros e pequenos comerciantes marginalmente inseridos no comércio transatlântico. A África vinha assim, mas era assim que vinha.

A despeito do que aparece em interpretações carregadas de tinta lusotropicalista<sup>9</sup> sobre a história dos Retornados, consideramos que nem tudo pode ser tratado como uma simples re-inserção de ex-escravizados negros em uma sociedade africana. Tais episódios podem ser interpretados como uma segunda expatriação para os nascidos na África e um primeiro, mas não menos violento desterramento para os descendentes de africanos livres ou alforriados, quando de ventres escravizados, nascidos no Brasil. Talvez um sentimento de longa queda ou de dupla perda, possa ser simbolizado na figura da Diáspora Reversa. Seus percursos podem ser parcialmente vislumbrados nas formas musicais remanescentes.

A diáspora reversa observada a partir de em um Brasil “bem brasileiro” atual, cuja noção de nacionalidade estava ainda mal se construindo no século XIX. Sabemos pelas abordagens críticas da identidade nacional, que ao olhar de setores das elites a presença de africanos e brasileiros negros representava questão problemática, um empecilho à civilização e a modernização e não uma grande contribuição cultural, tal como se delineou no século seguinte.

---

9 Versão acadêmica triunfalista neo-freyriana verificada nos eventos do “Descobrimento” e que alcança até os dias atuais. Interpretação apropriada pelo mercado cultural, atualizando uma visão síntese de Gilberto Freyre sobre superioridade da cultura portuguesa, sobre as dos povos sob domínio cristão-luso. Idealização romântico lusitana projetada numa geografia mundial, desde tempos do império almorávida.

Descontando tom francamente ufanista de certas literaturas sobre esse tema, é bem possível que aqueles “crioulos”, somente tenham se tornado “brasileiros”, mediante a urgência e necessidade de, como fizeram seus ancestrais, sobreviver a nova dispersão, como já sugeriu Manuela Carneiro da Cunha em *Antropologia do Brasil*, sobre a impossibilidade de se manter a ideia de uma tradição cultural que se adapta a novos meios ambientes e se perpetua sem fim ante todo e qualquer obstáculo, vamos perseguindo os Águda para entender essa invenção de um nacionalismo brasileiro, cunhado por excluídos.

Consideramos que a identidade brasileira dessa diáspora reversa, deve ser escrutinizada em perspectivas histórica, sociológica, filosófica, etnomusicológica, antropológica, enfim interdisciplinar, que leve em consideração o acúmulo das teorias afro-diaspóricas formuladas e refeitas na construção dos pensamentos Pan-Africanista e Antirracista ao longo do século XX. Habilidades e conhecimentos sincronicamente elaborados com enredos próprios e em diferentes dinâmicas, temporalidades e quadrantes geográficos por Muniz Sodré, Stuart Hall, Nei Lopes, Kwame Apiah entre outros. Nos anima algo que Paul Gilroy (2001) em “*Atlântico Negro*” definiu como: “O dinâmico trabalho de memória que é estabelecido e moralizado na edificação da intercultura da diáspora construiu a coletividade e legou tanto uma política como uma hermenêutica aos seus membros contemporâneos.”

Ao mesmo tempo tais novas interpretações e reavaliações processuais devem se manter saudavelmente abertas para uma perspectiva dialógica, crítica e autocrítica o bastante para rever seus limites e paradoxos e em última instância contribuir para redefinir o humanismo em bases não etnocêntricas. Algumas formulações podem parecer pouco convencionais e certas perguntas podem mesmo ser consideradas impertinentes sobre as fontes autoritárias e incongruências das identidades nacionais e a instabilidade das identidades étnicas nas sociedades contemporâneas. Principalmente quando tais questões são feitas em

uma sociedade racialmente hierarquizada e profundamente apartada de si mesma, buscando um lugar no rapidamente mutável concerto global. Mas, precisamos fazê-las.

Partimos das imagens fílmicas e sonoridades fonografadas para levantar outras analogias com os desfiles musicais performáticos realizados no Benin atual, em função de algumas aparentes permanências. Os métodos e procedimentos adotados na pesquisa de doutoramento são recuperados aqui, na medida em que fontes iconográficas oitocentistas se fizeram necessárias para recompor a paisagem musical afro-brasileira ou africana anteriores ao século XX.

No século XIX, diferentes viajantes artistas europeus pintaram negras e negros livres e escravizados em situações urbanas. Além do trabalho foram também nos poucos espaços de sociabilidade e atividade religiosa. Algumas dessas imagens os mostram portando instrumentos musicais africanos. Coligindo outras fontes iconográficas e por meio de registros etnomusicológicos pudemos identificar seus congêneres em uso na África. Tais imagens constituem narrativas visuais de musicalidades negras que se transformaram, desaparecem ou foram reconfiguradas ao longo do século XX. Tratamos de interpretá-las para penetrar nos descaminhos da História Sociocultural dos africanos e seus descendentes na construção do Brasil.

Na grandeza da lavoura escrava, melhor se em pleno domínio do tráfico, os batuques não se limitavam aos engenhos e às plantações. Invadiam as cidades e, na Bahia como no Maranhão etc., nem sempre se circunscreviam aos arrabaldes.

Nosso objetivo tem sido pesquisar e registrar parte da História cultural dos brasileiros descendentes de africanos remetidos ou retornados por vontade própria para o Golfo da Guiné, oeste da África no século XIX, os *Agudá*. Nosso olhar incide especificamente sobre as culturas musicais em função de uma perspectiva fundamentada no reconhecimento da centralidade da música e dos saberes musicais nas culturas

de tradição oral, especialmente entre as sociedades africanas e por extensão aos e seus descendentes no “novo mundo”.

Esse enfoque é também fruto do anseio por aprofundamento de uma reflexão que vem se avolumando pelo pesquisador desde início da pesquisa de doutorado, que ao entender a natureza geográfica, linguística e cultural limitada ao mundo anglofônico na obra inspiradora de Paul Gilroy, tem buscado constituir hipóteses sobre a existência de um lugar na “contracultura da modernidade” para sonoridades, musicalidades e outros constructos culturais desenvolvidos por afro-brasileiros. Uma pergunta nos impulsiona: será possível inserir nos trânsitos do Atlântico negro um quadrante cultural afro-luso-brasileiro? Que implicações têm isso para as ciências humanas no Brasil e mundo contemporâneo?

Os trabalhos recentes de Angela Fileno da Silva (2010) e Monica Lima e Souza (2008) nos confirmam e documentam que os fluxos de retorno dos africanos ou “crioulos” a antiga Costa dos Escravos no século XIX, estiveram amplamente conectados as outras correntes migratórias para África, originadas no Caribe e também nos Estados Unidos da América. Este trabalho não tem por objetivo os estudos desse refluxo, mas os trânsitos de culturas musicais operadas nesses trechos e circuitos, com seus agentes, suas agendas e agências.

Há de se atentar para as especificidades internas das culturas musicais dos *Agudá*, já que é um grupo social, linguística e religiosamente plural. Esta pesquisa poderá se somar aos estudos que tem tentado aproximar as musicalidades afro-brasileiras e suas matrizes africanas, tratando-se este de um dos raros fluxos de via de mão dupla sobre o Atlântico. Guran mostra que a cultura musical singular se apresenta como os dos mais importantes signos da brasilidade dos *Agudá*:

Em janeiro, exatamente como na Bahia, celebra-se o Nosso Senhor do Bonfim. Em Porto Novo, uma das cidades onde é mais forte a presença dos “brasileiros”, a festa começa na véspera da missa, com um verdadeiro desfile de carnaval, todo mundo fantasiado e duas grandes bandeiras brasileiras no abre-alas.

Canta-se em um português aproximativo, mas também em ioruba, fom e gum, sempre cantigas que reafirmam a origem brasileira da festa. Para completar a celebração do Bonfim, tem apresentação da *bourian*, um espetáculo bastante popular que nada mais é do que uma versão africana da burrinha, folgado semelhante ao bumba-meu-boi que foi absorvido por este e finalmente desapareceu no Brasil. A antiga Costa dos escravos, sobretudo o Benim, parece constituir o único exemplo no mundo de implantação de uma cultura de origem realmente brasileira que conseguiu levar vida própria e independente.<sup>10</sup>

Embora seja evidente o conhecimento que o pesquisador tem da bibliografia antropológica que lida com as dinâmicas culturais na construção das identidades, algumas questões que escaparam à sua reflexão, talvez tenham sido obscurecidas pelo tom francamente ufanista de seu texto.

Algumas perguntas ainda podem ser feitas: Qual o significado de pertencimento nacional para homens mulheres negros escravizados no Brasil e remetidos a África no século XIX, quando a própria concepção de nação brasileira ainda era um tanto incipiente? Que processos históricos e sociais condicionaram a construção e manutenção das identidades brasileiras entre os retornados? Qual tem sido o papel exercido pelas musicalidades nesses processos identitários de construção, resignificação, manutenção e difusão de valores tidos como brasileiros?

Se considerarmos os aspectos lingüísticos, hoje podemos falar em unidade e diversidade cultural na África sem cairmos na homogeneidade esvaziante, nem da diversidade abstrata. O musicólogo Gilbert Rouget<sup>11</sup> fez uma das mais importantes e aprofundadas pesquisas sobre cultura musical do Benin, cuja captura e análise de dados etnomusicológicos se estendeu por quarenta anos. Este trabalho é demonstrativo

10 Op cit, p 1 e 2.

11 Rouget, Gilbert. *Um Roi african et sa Musique de Cour: chant et dansas du palais à Porto-Novo sous le règne de Gbèfa*. (1948-1976.) Paris: CNRS editions, 1996.

da complexidade e longevidade da cultura musical dos povos do antigo Daomé e regiões vizinhas.

**Imagem 6. Instrumentista da Festa do Bonfim utiliza pandeiro industrial, provavelmente fabricado no Brasil. Modeste Sabino 2017, Benin.**



Trata-se de um repertório canônico de cânticos, louvações, poemas épicos e execuções instrumentais ritualísticas realizadas por uma conjunto musical feminino, seu surgimento esteve ligado à emergência dos *Akan*, grupo étnico autóctone que deu origem às primeiras formações estatais na região. Como interagiram os brasileiros do Benin diante de culturas musicais seculares dos grupos *Akan*, *Igbois*, *Ewe*, *Ioruba* e *Fon*?

O português era a língua franca entre os brasileiros e o catolicismo parece ter sido sua marca distintiva. Atualmente a língua portuguesa se apresenta apenas em canções sem entendimento já sugere ser claro, os falantes da língua desapareceram. Apesar das performances continuarem sendo denominadas “sambas”, temos canto-dança-música na qual papéis masculinos e femininos bem definidos tem correspondência com musicalidades negras brasileira onde os instrumentos musicais eram interditados as mulheres. Tal como no Brasil elas são portadoras da música vocal, na qual um solista interage com o coro, onde não há separação entre público e praticantes.

Quais relações guardam tais práticas com suas congêneres brasileiras? Que alterações sofreram ao longo do século XX? Qual foi o impacto da radiofonia e da fonogravação nesse processo? Quais são as características especificamente estético-musicais dessas práticas? São estas as questões-chaves que nortearão a investigação, que partirá do material fílmico, bibliográfico, iconográfico disponível, mas se enriquecerá enormemente com uma pesquisa de campo.

As hipóteses levantadas levam também em conta os sistemas e conceitos musicais (gêneros) introduzidos, modificados e ou desenvolvidos, assim como sobre as habilidades individuais dos músicos (estilos) no interior de suas comunidades e dessa no contexto africano desde o século XIX. Conhecimentos práticos e teóricos do historiador-músico proponente devem ser compatibilizados para desvelar dinâmicas culturais da *diáspora reversa*, não para forjar hermetismos acadêmicos nem construir identidades musicais, mas para situar o papel da música nas tramas identitárias diaspóricas. Assim sendo a eventual transformação desses conteúdos em livro e Vídeo-documentário, em repertório musical a ser comunicado em espetáculo e cd de áudio, são ações complementares da pesquisa a ser realizada.

Em 1977, foi realizado em Lagos o segundo FESTAC, Festival de Artes e Culturas Negras, do qual participaram oficialmente artistas brasileiros como Caetano Veloso, Paulo Moura e Gilberto Gil e suas respectivas bandas. O documentário realizado por Hermano Penna como registro desse evento jamais circulou comercialmente. Do lado brasileiro o festival foi contestado por Abdias do Nascimento e no lado nigeriano pelo músico ioruba Fela Kuti. Suas memórias publicadas em textos no Brasil por Carlos Moore nos informam, que muitos músicos estrangeiros acomodados em Lagos frequentaram, noite após noite, sua boate nos arredores da cidade.

Também nos anos 1970 o músico e percussionista nigeriano Babatunde Alatanji tornou-se figura habitual em espetáculos e produções



de trilhas musicais na indústria do cinema nos Estados Unidos e constantemente viajava a Nigéria e ao Gana com seus espetáculos. King Sunny Ade que residência em Lagos, transitava pelo mundo com suas sonoridades que fundia instrumentos e ritmos tradicionais e elementos do Jazz, Soul e Rock. Em que medida estas musicalidades alimentavam ou não as culturas musicais locais, entre as quais aquelas dos *Ajudá* das Nigéria?

**Imagem 7.** Estúdio da Gravadora DECCA, em Lagos, Nigéria, década de 1970. Autor desconhecido.



Provavelmente uma novas culturas musicais negras assumiram contorno de síntese em diferentes regiões do Brasil entre fins do século XVIII e início do século XIX. As gravuras dispersas em acervos europeus e brasileiros no dão notícia disso, não é possível saber exatamente o conteúdo daquelas canções, mas é possível inferir seus contornos por meio de registros feitos por memorialistas, estudiosos do folclore do final do século XIX, quando letras de canções, ocasionalmente foram grafadas e melodias de batuques, maxixes e lundus foram transcritas para piano ou “aproveitadas” por músicos negros letrados musicalmente.

As informações disponíveis na historiografia renovada nos dão conta das imposições senhoriais e sobre as proibições, nem sempre obedecidas que impediam parcialmente as festas negras. Mas também sabemos das licenças ruidosas onde dança, música e folia corriam quase soltas. Sabemos pelos memorialistas que as músicas de

Barbeiros não podiam ser tocadas depois das 9 da noite, “sob de dez mil reis de multa imposta ao diretor da festa” e na sua falta aos tocadores. Também na época eram coibidos pelas posturas os “batuques, vozerios e alaridos” que perturbassem o sossego do público respeitoso em hora de silêncio.

A cultura musical negra inundou a civilidade desumana das plantations e encontraram acolhida nas cidades. Não entrou nos salões pseudo aristocráticos, mas medrou pelas beiradas, pelos arrabaldes de Salvador, Rio de Janeiro, Caracas, Havana, Saint Louis, Nova Iorque e Montevidéu. A repressão coabitou com as resistências e tenacidade cultural de origem africana. Até que a cultura musical do ocidente estivesse quase ferida pelo esgotamento e autoreprodução elitista, enquanto as formas culturais negras evoluíram em mundos colocados a parte pela expansão cultural europeia. A marimba foi o primeiro instrumento musical africano a ser “aceito” ou incorporado no modelo musical industrial de salão burguês. A orquestra hiper-racionalizada, dividida em sessões, profissionalizada, tal qual um indústria, onde os instrumentista reproduziam com precisão os movimentos dos objetos e mecânicos, agora tinham que suportar a presença de um instrumento musical de culturas desdenhadas.

Os primeiros equipamentos de captura musical foram introduzidos no Cairo no começo da década de 1910. Os povos islamizados da África do norte haviam herdado dos persas uma tradição de erudição musical, mas uma forte cultura musical especificamente afro-egípcia, sudanesa e etiópica nos dá conta de cordas, tambores, dança, canto populares e música de corte, é sistemas gráficos autóctones.

Um corredor musical se estabeleceu bem cedo conectando povos nilóticos e populações negras abaixo do sahel. O Ubangui é um tipo específico de instrumento de cordas dedilhadas presente na República Centro Africana, Camarões e, na área dos grandes lagos. Pelo cruzamento de registro atuais e as gravuras de remotas arpas egípcias, parece

provável uma longa tradição de influências musicais recíprocas entre povos de língua e cultura banta e as populações nilóticas.

Kazadi Wa Mukuna nos forneceu uma vasta bibliografia sobre gêneros e estilos musicais do século XX, produzidos nas grandes cidades da costa atlântica. Soul Makossa do Zaire, Hilife e Afrobeat da Nigéria, são termos que podem sugerir tanto uma adequação às determinações de um mercado mundial de comércio de música, quanto a capacidade de reinvenção musical das sociedades africanas e sua inserção no mundo industrial musical contemporâneo, ainda que forma desigual.

O vídeo-documentário “Kokombe-The Nigerian pop music”, produzido por Jeremy Marre (1980), mostra uma vigorosa e diversificada indústria fonográfica africana que passou a disseminar equipamentos de audição e disco de vinil, nos quais os astros eram artistas locais como Fela Anikulapo-Kuti, King Sunny Ade, Sonny Okosun, Lijadu Sisters entre outros. O que estas musicalidades têm a nos informar sobre mudanças e permanências no âmbito das culturas musicais africanas e afro-brasileiras na costa Oeste?

**Gravura 8.** Estúdio da Gravadora DECCA, em Lagos, Nigéria, década de 1970. Autor desconhecido.



Nosso outro desafio consiste em colocar tais eventos e culturas musicais frente a inovações tecnológicas introduzidas pela mundialização da indústria fonográfica, representadas pela gravadora DECCA,

que sediada em Lagos, passou a gravar, prensar, replicar e distribuir discos e em um largo espectro geográfico que se estendia do Senegal ao Gabão desde os anos 1960.

O pesquisador Marcos Branda Lacerda, em meados dos anos 1980, capturou em gravações fonográficas, variadas canções de culto no Benin e também àquelas praticadas pelas comunidades *Agudá*. Talvez tenha sido o único registro fonográfico desse universo musical no Brasil e parte do acervo foi transformado em CD pela FUNARTE. Conquanto o CD traga um resumido texto reflexivo no encarte, ainda sentimos falta de materiais analítico sobre o tema. Lacerda, acertadamente, faz a crítica dos largos desvios existentes nas pesquisas interligando Brasil e África que, apesar dos avanços recentes, continua sendo válida, qual seja: “O presente Cd compõe-se de peças escolhidas dentre este material sonoro. Apesar da aparente heterogeneidade, foi possível organiza-lo de acordo como fenômeno relativamente imprevisível, estudado pela historiografia, mas ainda de pouca relevância no domínio da arte: a questão das relações musicais entre Brasil e o Benim.”<sup>12</sup>

O ponto de partida da pesquisa, além da bibliografia das pesquisas que tematizaram os *Agudá*, foi o documentário em vídeo: Na rota dos Orixás, que busca mostrar, de um lado elementos africanos nas práticas artísticas e religiosidades afro-brasileiras, do outro as identidades brasileiras criadas pelos descendentes de escravos que habitam o Benin. O vídeo integra a um projeto que inicialmente pretendia constituir uma série de quatro documentários, dirigidos pelo videomaker Renato Barbieri e pelo historiador Victor Leonardi.

Outros trabalhos que lidaram indiretamente com o tema, em fonogramas, partituras e documentários devem se inscrever nesse projeto como documentação básica, entre os quais “Pierre Verger um men-

---

12 Lacerda, Marcos Branda. *Drama e fetiche: Vodum, Bumba meu Boi e Samba no Benim*. DSFB-48, Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular- Funarte.Sd.

sageiro entre dois mundos” de Lula Buarque de Hollanda (1999) que reconstrói a trajetória biográfica e de pesquisas do etnólogo francês, radicado na Bahia até sua morte em 1996. A intenção é ter acesso aos materiais não editados e cadernos de campo das equipes de filmagens, de maneira a apreender um quadro mais completo possível do contexto e das sonoridades.

Estamos explorando constantemente os materiais iconográficos, discográficos, fonográficos e filmográficos imediatamente disponíveis e também recorreremos aos acervos postados em outras plataformas em bases digitais, museus convencionais ou virtuais.

As transcrições e tradução das letras, melodias e acompanhamentos instrumental das canções e a sua confrontação com repertórios musicais brasileiros e autóctones da África do oeste tem sido um dos recursos metodológicos utilizados na pesquisa. A abordagem bibliográfica sobre a História Social da Cultura das sociedades africanas nas quais os “brasileiros” estão inseridos deve ser acompanhada da análise dos conteúdos propriamente musicais, que se dará em função da melhor compreensão da cultura musical na qual esta se origina (Brasil) e manifesta (*Agudá*).

Nosso objetivo maior tem sido forjar o reconhecimento da música de matriz africana como conteúdo fundamental para formação da cultura contemporânea. Assim contribuímos para o acúmulo de estudos sobre as dinâmicas afrodiaspórica. Somamos força crítica a bibliografia sobre os Retornados, inclusive àqueles advindos do trabalho mais recente sobre o tema, realizado por Milton Guran (2000), em “*Agudás: brasileiros do Benin*”. Embora voltado para cultura musical pretendemos não negligenciar quaisquer das fontes não exploradas, hoje muito mais acessíveis, assim como aquelas já citadas nos estudos realizados pelos pesquisadores que exploraram o tema, entre os quais a já citada, Yeda Pessoa de Castro e Pierre Verger,<sup>13</sup> registrado como

---

13 VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo. Do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os santos. Dos séculos XVII a XIX*. 4ª edição,

“Influence du Brésil au golfe du Benin’ de 1953 e “Fluxo e Refluxo: tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos dos séculos XVII a XIX.

Uma bibliografia que consigna documentação excepcional sobre cultura musical negra nos Brasil em fins do século XIX e início do XX, é aquela que vem recebendo alguma atenção dos pesquisadores desde a década de 2000. Marta Abreu,<sup>14</sup> pode ser citada como historiadora que abriu um belo caminho a se explorado por pesquisadores de diferentes campos.

Retornar a exploração de materiais já sistematizados por outros pesquisadores, tem se revelado uma tarefa bastante frutífera. Além de Melo Moraes bastante utilizado por Abreu, podemos acrescentar escritos de memorialistas com preocupação folcloristas como o professor Souza Carneiro, pai do jornalista e etnólogo Edson Carneiro, que também nos legou produção interessantíssima, entre as quais “Os mitos Africanos no Brasil” e “Furundungo”. Onde nos surpreende sua visão crítica sobre a construção mítica do samba carioca em autores da primeira metade do século XX, bem antes de Roberto Moura e todos os que o assimilaram de forma acrítica.

Manuel Querino,<sup>15</sup> por sua vez foi certamente pioneiro ao inventariar e estudar práticas sócio-culturais e religiosas de africanos e afro-brasileiros já na segunda metade do século XIX e primeiros anos do XX. Descreveu detalhadamente existência de um “Carnaval africano” na Bahia e menciona a exibição dos “Pândegos da África”, como tipo

---

Salvador: Currupio, 2002.

- 14 ABREU, M. “Nos requebros do Divino”: Lundus e festa populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: Cunha, Maria Clementina Pereira (org.) *Carnaval e outras f(r)estas: ensaio de História Social da Cultura. Coleção Várias Histórias*,. Campinas: Editora Unicamp, Cecult, 2002. \_\_\_\_\_. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1890*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo Fapesp, 1999.
- 15 Querino, Manuel. *A raça africana e seus costumes*. Coleção de Estudos Brasileiros. Série Cruzeiro, Volume 8, Salvador: Livraria Progresso, 1955.

de cortejo festivo, com raízes em rituais de coração de monarcas, “embaxadas africanas” realizadas na cidade de Salvador. A novidade é que lendo mais atentamente esta documentação surge o fato de que aos olhos de Querino, tais cortejos eram similares aos eventos realizados pelos *brasileiros* em Lagos, Nigéria. Por quais meios Querino detinha essa informação e porque fez tal analogia?

Diferentes culturas musicais, nos últimos dois séculos circularam de forma bastante desigual por todos os cantos do mundo em função do aparecimento e difusão também desigual dos suportes elétrico-eletrônicos de capturar e reproduzir sons. Mútuas assimilações musicais conviveram com intolerâncias, equívocos e imposições grandiosas. As imposições ainda não cessaram, assim como desigualdade a circulação de bens culturais. Em verdade estejamos agora mais frágeis tecnológica e economicamente, por outro lado, estamos munidos de novos recursos filosóficos críticos, e assim tentamos minimizar as perdas e danos materiais e simbólicos. Stuart Hall chamava esses recursos de capacidade de deslocar os dispositivos de poder.

Segundo a filmografia e bibliografia disponível, os brasileiros de Gana, Nigéria, Togo e sobretudo Benin, antigo Daomé, não foram os únicos nem os primeiros descendentes os brasileiros coloniais brancos, produtores e exportadores de cativos fixados naquela região ao final do século XVIII. Um dado de preconceito e discriminação social quer fixar os Agudá contemporâneos apenas como frutos da união de autóctones com ex-escravizados degredados. Eles são isso também, mas muito mais. Por volta da década de 1830, sua história já estava bem configurada na memória local. Mas ainda assim, assimilaram outros tantos que retornaram “espontaneamente”, e o fizeram até os anos finais do século XIX.

**Imagem 9.** Senhor Karim Da Silva, Presidente da Comunidade Agudá do Benin.



A equipe do projeto contou, inicialmente, com diretor audiovisual Marcelo Maccaferri e a produtora Fernanda Lomba. O consultor beninense Mohamed Nassir Didunun Bello, câmeras Douglas Arruda e Ana Raquel Rodrigues.

O designer gráfico foi Rodrigo Kenan, as estagiárias, Flavia Silva e Luiza Jovino. Colaboradores no Benin Modeste Sabino Houessou e Chakirou Adechian. Contamos com sessão de materiais filmicos e fotográficos por Renata Amaral e Milton Guran. O editor de vídeo foi Marco Crepaldi. O financiamento adveio do prêmio PROAC de Artes Negras da Secretaria Estadual de Cultural de São Paulo 2015.

## Filmografia

AMARAL, Renata. *Pedra da Memória*. Marcá: São Paulo, 2011.

BARBIERI, Reanto e LEONARDI, Victor. *Na rota dos orixás*. 54 minutos, Brasil, 1997.

GERBER, Raquel e NASCIMENTO, Beatriz. *Orí*. 91 minutos, Brasil, 1989.

HOLLANDA, Lula Buarque de. *Pierre Verger, mensageiro entre dois mundos*. 83 minutos, Brasil: Conspiração, 1999.

MARRE, Jeremy. *Kokombe-The Nigerian pop music*. 60 minutos,



EUA: Shanachie, 1988.

COUTINHO, Eduardo. O fio da memória (1 e 2). FUNARJ: Televisión Española S.A.: Rio de Janeiro, 1991.

## Discografia

ALI FARKA TOURE- RADIO MALI. London: World Records, 1990.

AFRICAN ANGELS- Amiata- Records Roots, NY: 1997.

BENIN, RYTHMES ET CHANTS POUR LES VODUN. Archives internationales de musique populaire, Enregistrements réalisés en 1973 et 1974 par Francois Borel chez les d"Allada et Gun de Porto Novo. Archives sonores d'ethnographie NEUCHATEL. AIMP XVIII, VDE-GALLO: GENEVE, 1990.

CANDOMBLÉ, JOÃOZINHO DA GOMÉIA. Inter-records: Rio de Janeiro, Sd.

CANTICOS DOS ORIXAS DE CANDOMBLÉ, CARLINHOS D'OXUM. Natasha Records: Rio de Janeiro, Sd.

Documento Sonoro Brasileiro, Volume I, Acervo Funarte, Ministério da Cultura: Instituto Cultural Itaú, Sd.

GRUPO DE SAMBA CHULA DE SÃO BRAZ. Quando dou minha risada. Rio de Janeiro: Plataforma de lançamento: Funarte, 2011.

JALI KUNDA. Griots of West Africa and Beyond. Ellipsisi Arts, NY, 1996.

LANDA, Enrique Cámara de. Etnomusicologia, exemplos sonoros, Madrid, Sd.

LACERDA, Marcos Branda. *Drama e fetiche: Vodum, Bumba meu Boi e Samba no Benim*. DSFB-48, Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular- Funarte.Sd.

MALI COMPIL- Rendez Vous. Sono Africa, MCM Africa, Paris:Mali, Sd.

ORIKI, Chants et Rythmes du candomblé. Ario: Paris, 2003.

- ROUGET, Gilbert. CD. *Um Roi african et sa Musique de Cour: chant et dansas du palais à Porto-Novo sous le règne de Gbèfa*. (1948-1976.) Paris: CNRS editions, 1996.
- SAMBA DE RODA DO RECONCAVO BAIANO. Documento sonoro, numero 47, Rio de Janeiro: Funarte, 1994.
- VOICES OF AFRICA. WORLD MUSIC ATLAS. Strumenti Musicali dell'Africa. Book and Cd Audio e Cd rom. V. 1.1. Naird: Itália, 1997.
- UNESCO COLLETCTION- AUVIDIS. COLLECTION MUSIC AND MUSICIANS OF THE WORLD. Nigéria, Benin, Togo, Gana, Mali, Burkina Fasso, Cd 1, 2,3,4,5,6. Paris: Conseil International de la Musique: Auvidis, 1976, 1992.

## Referências bibliográficas

- ALENCASTRO, Luis Felipe de. *O trato dos viventes. Formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
- ABREU, M. "Nos requebros do Divino": Lundus e festa populares no Rio de Janeiro do século XIX. In: Cunha, Maria Clementina Pereira (org.). *Carnaval e outras f(r)estas: ensaio de História Social da Cultura*. Coleção Várias Histórias, Campinas, SP: Editora Unicamp, Cecult, 2002.
- \_\_\_\_\_. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1890*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo Fapesp, 1999.
- ANDRADE, M.de. *Dicionário Musical Brasileiro*, Belo Horizonte: Itatiaia, Brasília: MEC, São Paulo:USP, 1989.
- ARAÚJO, E. (org). *A Mão Afro-Brasileira: Significado da Contribuição Artística e Histórica*. São Paulo: Tenege, 1988.
- BÂ, H. A tradição viva. In: *História Geral da África*, Volume 8, São Paulo: UNESCO/Ática, 1982.
- BASTIDE, R. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.

- BEHAGUE, G. Correntes regionais e nacionais na música do candomblé baiano. In: *Afro-Ásia* 12, Salvador, CEAO, 1976, p.129- 40.
- . Some liturgical functions of afro-brasilian religious music. In: *Salvador, Bahia, in World of Music*, v. 19/3 e 4; Berlin, 1978, p.4-23.
- BLACKBURN, Robin. *A construção do escravismo no Novo Mundo. Do barroco ao moderno, 1492-1800*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro, Record, 2003.
- BOAHEN, A. Os estados e as culturas da Guiné inferior, A. Boahen, *História Geral da África*, v. 5, organizado por Bethwell Allan Ogot: capítulo 14 – p. 475-518. <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000322.pdf>.
- CANDE, R. *História Universal da Música*, São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 152
- CARNEIRO, E. *Religiões Negras: Notas de etnografia religiosa*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, p 74
- CARNEIRO. S. Os mitos africanos no Brasil. Série Numero 5, *Biblioteca Pedagógica Brasileira*, série 5, v. 103. São Paulo, Rio de Janeiro e Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.
- CUNHA, M C. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Editora Universidade de São Paulo, 1986.
- . *Negros estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*, São Paulo Brasiliense, 1985.
- CUNHA, M. C. P.(org.). *Camaval e outras f(r)estas: ensaio de História Social da Cultura*. Coleção Várias Histórias, Campinas, SP: Editora Unicamp, Cecult, 2002.
- DANTAS,R S. *África Difícil*, Coleção Nova África, Rio de Janeiro:Editora leitura , 1965.
- FERNANDES, A. B. *As vozes desassombradas do museu. Extraídos dos depoimentos para a posteridade realizados no Museu da imagem e do Som*. Rio de Janeiro: MIS, 1970.
- FILHO, M. M. *Festas e tradições populares do Brasil*. Rio de Janeiro:

- F. Briguier e Cia. 1946.
- GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001, p. 96.
- GURAN, M. *Agudas: os brasileiros do Benim*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2005.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- HENRIQUE, L. *Instrumentos musicais*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- ILIFFE, J. *Os africanos: história dum continente*. Lisboa: Terramar, 1999.
- KARASCH, M C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro-1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 22.
- KI-ZERBO, J. *História Geral da África*, Volume I. Metodologia e pré-história da África, São Paulo: Ática/Unesco, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Historia da África Negra*. Biblioteca Universitária - Publicações Europa – América: Viseu, 1972.
- LACERDA, M. B.. *Drama e fetiche: Vodum, Bumba meu Boi e Samba no Benim*. DSFB-48, Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular- Funarte, Sd.
- LODY, R. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- LOPES, N. *Bantos, Malês e Identidade negra*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1988.
- LUCAS, G. *O sons do rosário: congado mineiro dos Arturos e Jatobá*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- HAMPATÉ BÂ, Hamadou – A tradição viva. In: *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. Organizado por Joseph Ki-Zerbo. Brasília: UNESCO/MEC/UFSCar, 2010, p. 167-212. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ue000318.pdf>

- M'BOKOLO, Elikia. *África negra. História e civilizações, até o século XVIII*, tomo I. São Paulo: EDUFBA/Casa das Áfricas, 2009.
- MUKUNA, K. W. *Contribuição Bantu na música popular brasileira*. São Paulo: Global Editora. Sd.
- NETTL, Bruno. Últimas tendências em etnomusicologia. In: Cruces, Francisco y otros. *Las culturas musicales: lecturas de etnomusicología*. Madri: Editorial Trota, 2001.
- NIANE, D T. *Sundjata: A epopéia mandinga*. São Paulo: Ática, 1982.
- ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e Indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 4ª ed. 1993.
- QUERINO, M. A raça africana e seus costumes. *Coleção de Estudos Brasileiros. Série Cruzeiro*, v. 8, Salvador: Livraria Progresso, 1955.
- REIS, J. J. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malê 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- ROUGET, G. *Un roi africain et sa musique de cour: chant et dansas du palais à Porto-Novo sous le règne de Gbèfa. (1948-1976.)* Paris: CNRS editions, 1996.
- SADIE, S. *Dicionário Grove de Música*. Edição concisa, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- SEYFERTH, G. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: Maio, Marcos Chor; Santos, Ricardo Ventura. *Raça Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- SILVA, A C. *Um rio chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira: Ed. UFRJ, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Francisco Félix de Souza, mercador de escravos*. Rio de Janeiro, EDUERJ/Nova Fronteira, 2004.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A manilha e o libambo. A África e a escravidão de 1500 a 1700*.
- SILVA, S. S. J. *A polifonia do protesto negro*. Dissertação de mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2000.

- \_\_\_\_\_. *Memórias sonoras da noite: musicalidades africanas no Brasil Oitocentista*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2005.
- SODRÉ, Muniz. *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Muad, 1998.
- SOUZA, M M. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SOUMONNI, Elisée. *Daomé e o mundo atlântico*. Rio de Janeiro, UCAM (Universidade Cândido Mendes), CEAA (Centro de Estudos Afro-Asiáticos) e Amsterdam, SEPHIS (South-South Exchange Programme for Research on the History of Development), 2001.
- TINHORÃO, J R. *Os sons dos negros no Brasil: cantos, danças, folguedos, origens*, São Paulo: Art Editora, 1988.
- THORNTON, John – *A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800*, Tradução Marisa Rocha Motta. Rio de Janeiro, Editora Campus: Elsevier, 2004.
- VERGER, P. *Fluxo e refluxo. Do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os santos. Dos séculos XVII a XIX*. 4ª edição, Salvador: Currupio, 2002.
- ZUMTHOR, P. *Introdução a Poesia oral*. São Paulo: Hucitec: EDUC, 1997.

## VI. Territorialidades negras na cidade de São Paulo: lugares de memórias, sonoridades, tempos e pessoas

*José Carlos Gomes da Silva<sup>1</sup>*

A cidade é um palimpsesto “de formas passadas superpostas umas às outras”. Esta concepção pós-modernista, criticada David Harvey (1992, p. 69), orientou em outra perspectiva o meu olhar sobre a vida urbana. O “palimpsesto” ou pergaminho egípcio era um material reutilizável. Uma camada de verniz servia para apagar antigas inscrições preparando-o para o recebimento de novas. A vida urbana desenvolve-se de maneira análoga. As novas edificações por vezes soterram o

---

1     Docente da Unifesp – Universidade Federal de São Paulo.

passado, embora, nesse caso, ainda fiquem vestígios. Os fragmentos do edificado, depoimentos, fotos, narrativas, memória, monumentos, casas, ruas e praças continuam a evocar o acontecido invisibilizado. Descrever os cenários urbanos do ponto de vista da população negra implica em reconstituir a história da cidade, reunir os fragmentos bem conservados ou não, memórias encobertas, mesclar a um só tempo o velho e o novo, ordenar e dar sentido a um conjunto aparentemente heteróclito de objetos materiais e imateriais apagados pela ideologia do branqueamento. A metodologia que empregamos é análoga à dos arqueólogos e foi utilizada com êxito por Martin Lienhard (1998) na “escavação do discurso escravo”.

As discontinuidades de imagens, objetos e sons do passado estão no cenário urbano, inscritos nos corações e mentes, nos silêncios, sons e cores, resistindo aos apagamentos materiais e simbólicos. A cidade é aqui entendida como “um discurso, uma linguagem”, mas o direito à expressão não é igualitário, encontra-se em disputa hegemônica e contra-hegemônica. Inscrever signos, tocar determinados sons, edificar, implica em autorização ideológica e política. A autoridade legítima, o poder urbano é o principal agente dos apagamentos, os “Bota-abaixo”, a higienização, a “cidade limpa” cobrem de cinza as inscrições dos contra-poderes. Gentileza, grafiteiros e pichadores, simbolismos afro-diapóricos, terreiros, atabaques e igrejas do catolicismo negro provocam cesuras no ideal higienista. Ao final das ações higienizadoras “que cobrem tudo de cinza”, restam somente na paisagem urbana “tristeza e tinta fresta”, como nos lembra a canção da Marisa Monte em homenagem ao próprio Gentileza. Esses registros iconoclásticos jazem, contudo, na “memória subterrânea”. Não podendo desfrutar do prestígio das formas oficiais de inscrição emergem pontualmente, porém, não desaparecem ou sucumbem. De fato, algumas pessoas passam por essas marcas proibidas sem se indagarem sobre o significado, pois o olhar ideologicamente construído não permite vê-las. Por isso legiti-



mam e aplaudem as teses higienistas do “bota abaixo”, “erradicação”, “limpeza” evocadas ciclicamente na história urbana das metrópoles.

Os símbolos da cultura negra no espaço urbano experimentam diferentes processos de apagamento. A ideologia do branqueamento os invisibiliza, mas as comunidades negras os reforçam. Assim como Pollak (1989), entendemos que a memória social é um espaço de disputa, entre a “memória oficial” e “as memórias subterrâneas”.<sup>2</sup> Como os negros ocuparam a cidade? Como construíram redes de sociabilidades? Como edificaram monumentos e moradias? Como inscreveram os símbolos da cultura ancestral? Como resgatá-los do apagamento? Como recuperar a memória subterrânea? O presente artigo pretende abordar de maneira ensaística e memorialística essas questões.

## Territórios negros do passado no presente

Na cidade o nosso olhar encontra-se naturalizado. Cenários e situações cotidianas integram-se de tal forma à nossa percepção que não mais as estranhemos (VELHO, 1981). Percorremos diariamente os limites dos nossos bairros sem atentarmos para os símbolos escondidos no edificado, igrejas, praças ou associações culturais marginalizadas. O nosso olhar sobre os patrimônios históricos afro-brasileiros é domesticado pela ótica da cultura hegemônica. Os monumentos oficiais por mais que evoquem a violência contra os marginalizados e negros, são apresentados como dignos de louvor e imunes a qualquer mácula ou pichação. A escultura do Borba Gato, na Av. Santo Amaro, resiste ao mal gosto e à violência praticada. Bairros em que a presença da coletividade negra foi significativa apresentam atualmente nomes de ruas e

---

2 Pollak assim define as duas memórias: “a fronteira entre o dizível e o indizível, o confessável e o inconfessável separa, em nossos exemplos, uma memória coletiva subterrânea da sociedade civil dominada ou de grupos específicos, de uma memória coletiva organizada que resume a imagem que uma sociedade majoritária ou o Estado desejam passar e impor” (1989, p. 8)

vilas que homenageiam exclusivamente o passado dos imigrantes. Assim como no discurso escravo, que se revela fragmentado nos textos oficiais, sendo possível sua identificação apenas por meio de escavações (Lienhard, 1998), reconstituir a presença da cultura negra no espaço urbano paulistano implica em reunir, à moda do arqueólogo, um conjunto de objetos e fragmentos soterrados pela ideologia dominante.<sup>3</sup>

Apenas quando orientado por um projeto acadêmico de pesquisa atentei para a importância da cultura negra em bairros como a Barra Funda, Cambuci e Bexiga (SILVA, 1990). Percorri durante os anos 1986-1990 o território negro<sup>4</sup> da Barra Funda. Ali pude ouvir histórias sobre a inserção da coletividade negra na cidade de São Paulo nas primeiras décadas do século XX. Tive a felicidade de conversar com diversas pessoas que me auxiliaram no resgate a experiência histórica negra na localidade. Ninguém foi mais especial que o Seu Zezinho da Casa Verde, um senhor franzino que residia solitariamente em um pequeno quarto na Rua Zilda. Ali vivia precária e anonimamente um ícone do samba paulistano. Este senhor, a quem devo grande parte do meu mestrado era de uma generosidade comovente. Embora pouco

---

3 Geertz (1978a) assume a ideologia como sistema de símbolos. As formas simbólicas religiosas, filosóficas, estéticas, científicas, ideológicas, são distintas, mas possuem algo em comum, “são fontes extrínsecas de informações em termos dos quais a vida humana pode ser padronizada”. Fornecem gabaritos para a ação social (1978a, p. 188). A Ideologia pode ser assim concebida como cultura, orientadora da percepção, compreensão, julgamento e manipulação do mundo. Ou seja, os comportamentos humanos são guiados por estes gabaritos culturais. Contudo, diferentemente da ciência que é diagnóstica, a ideologia é “justificadora e apologética” (*idem*, p.203).

4 Os territórios negros na concepção de Raquel Rolnik (1989) não são guetos, espaços de homogeneidade étnica, mas locais de inscrição de símbolos da cultura negra. “Longe de se tornarem guetos, onde a localização de elementos de certas origens étnicas exclui outros e define espaços segregados com limites definidos, em São Paulo era possível identificar áreas de concentração de certos grupos étnicos. Esses bairros, ou partes de bairros, concentravam instituições étnicas (...). Também agregavam residências em vários níveis de mistura com outros grupos sociais” (ROLNIK, 1999, p. 75).

escolarizado, possuía uma compreensão nítida sobre as formas cotidianas de manifestação do racismo e uma memória prodigiosa. Fora um mestre respeitado na edificação da cultura negra. Trabalhara arduamente como chapa, falava com a propriedade de um sábio e expressava o sofrimento pessoal e do grupo com a verve de um militante. A sua área de atuação era a música.

Certo vez fui surpreendido por uma frase em nossas conversas: “um dia quero vê-lo na sala de uma universidade, sentado na cadeira e com os pés sobre a mesa”, à época eu estava me iniciando nos ofícios da antropologia, pois uma série de fatores me encaminharam para a UNICAMP. Impossível não associar a imagem da universidade como espaço do poder branco na fala do velho sambista. O Seu Zezinho era por vezes requisitado pelos pesquisadores em busca de informações sobre a história do negro na cidade. Sabia que poucos nesse universo compartilhavam com ele a origem étnica. Percebia que tínhamos experiências comuns. Éramos mineiros, franzinos, afrodescendentes, classificados pelos outros como pardos, interessados em música, futebol entre tantas outras coisas. Seu Zezinho ainda tocava na noite, acompanhava o filho do Seu Inocêncio, o Tobias, que faleceria precocemente. Por vezes, recebia jovens músicos desejosos em ouvir conselhos sobre os sambas que iriam inscrever no concurso de carnaval da Escola de Samba Camisa Verde e Branco. Pacientemente, fazia sugestões, dava broncas, solicitava que fosse retirada essa ou aquela parte, enquanto isso, consertava instrumentos, afinava o cavaquinho ou o banjo, concedia depoimentos e executava solos, em geral ao cavaquinho. Foi por meio das suas memórias que acessei um dos marcos importantes da territorialidade negra urbana na cidade de São Paulo.

A Barra Funda foi se constituindo, lentamente, como um local de inscrição da cultura negra. Ficamos sabendo que os negros haviam migrado para o bairro motivados pelo trabalho. No pós-abolição inexistiam alternativas para os ex-escravos e seus descendentes, exceto as

rudezas do mundo rural. Fugir das fazendas e abandonar as cidades pequenas do interior paulista e estados próximos se colocavam como alternativas de liberdade. Assim, o contingente negro da cidade de São Paulo foi crescendo. Florestan Fernandes (1978) estimou que a população negra nas primeiras décadas do século XX estava em torno de 12%, nada desprezível para uma metrópole que se auto-representava como branca e europeia.

O trabalho no território negro era árduo, consistia em descarregar as sacas de café e transportá-las para os armazéns, onde permaneciam por tempo indeterminado, enquanto se aguardava a ordem de recoloca-las no vagão com destino ao Porto de Santos. Seu Zezinho afirmou-me ter feito este caminho rumo ao litoral diversas vezes ao ano. Ouvi também dele relatos importantes sobre a moradia. Por essa época, os negros habitavam os porões, um local situado na parte inferior das casas dos imigrantes e que era destinado a guardar quinquilharias, mas, com o tempo, estes espaços passaram a ser alugados aos negros que aportavam ao bairro. Ouvi do velho sambista que era comum aos novos habitantes abrirem “portas” nos porões interligando-os, criando comunicações subterrâneas entre as casas geminadas. Assim, as moradias individuais foram se transformando em habitações coletivas, em “quilombos subterrâneos”. Colhi também o registro de um jornalista, confirmando o relato oral.

Em questões de meses, sob solares e sobrados, estabeleceu-se uma enorme colônia negra, vastíssimo quilombo instalado nos porões. Estes por sua vez foram sendo ligados e interligados convertendo-se em intrincados labirintos subterrâneos para onde, impelidos pela pressão econômica, afluíam os negros. Ali se instalaram, celebraram suas raras alegrias e carpiram tristezas muitas. Ali nasciam os negros da Barra Funda, ali viviam grande parte de suas vidas, ali geralmente morriam (BRANCO, 1983).

Obtive também do seu Zezinho vários registros fotográficos, alguns impressionantes sobre a tristeza, pobreza, trabalho e lazer na Bar-

ra Funda. Uma foto ainda me chama a atenção ao revê-la. Trata-se da imagem da avó e da tia do Seu Zezinho com uma criança no colo. A fotografia foi tirada no Jardim da Luz, um local que os negros frequentavam nos momentos de lazer. A avó utilizava, ainda, vestes comuns ao “tempo do cativo”. A expressão de tristeza e a desolação de ambas mulheres é comovente. Embora estivessem em um momento de lazer, a expressão nos rostos e no olhar exprimem a dureza da vida cotidiana. Outra foto que considero importante registra os trabalhadores negros em um pequeno caminhão, em meio às sacas de café. O documento histórico, talvez seja único, pois, mostra os “chapas” em uma situação rara para as lentes de um fotógrafo de época.

A vida cultural era intensa, as viagens à Pirapora, a formação dos Cordões Carnavalescos, o jogo da Tiririca ou Pernada, as reuniões nas esquinas da Alameda Glette, ocupada pelos “valentões”, revelavam o contraponto com o mundo do trabalho. A polícia mantinha os negros sob vigilância, mas era sempre possível escapar para as áreas distantes e desocupadas “no final da Rua Conselheiro Brotero”. A “Bunduda”, carro baú da polícia e o delegado Carlos Pimenta motivos de terror.

Agente vivia ali na Barra Funda. Mas havia um delgado, o pai dele tinha sido morto pelos escravos O pai do Dr. Carlos Pimenta tinha sido morto pelos escravos. Ora uma coisa que você não tem nada a ver com isso nem eu... Tô sabendo lá quando? Então, nós na Barra Funda não podia ficar parado. Três quatro parado numa esquina, parado num portão que vinha a polícia e leva nós e o pior é que depois não voltava não, porque levava, deportava, mandando para qualquer lugar aí. (...) E a gente, quando começamos a ficar hominho, começou o samba, mas não tinha jeito, eles vinham, davam pancada, davam tudo... bom aí a gente não tinha onde ficar, não tinha lugar prá ficar, porque o carrão vinha, o carrão passava mesmo (...) O nome do carrão era a Bunduda. Olha a Bunduda aí! Olha a Bunduda aí! Então nós lutamos, lutamos, arranjamos um lugar prá ficar. No final da Conselheiro Brotero, ali era só valentão, buraco de tudo quanto era jeito. Então nós fomos para um lugar onde a gente podia ficar (Depoimento do Seu Zezinho. In: SILVA, 1990, p 91-92).

O castigo por ocupar o tempo livre no lazer implicava em raspar as cabeças e cobri-las com piche. Nessas instâncias de enfrentamento, o grupo tecia novas sociabilidades e humanizava-se a despeito da tristeza, opressão policial, exploração e racismo. Assim, por meio dos depoimentos, fotografias, canções executadas pelo seu Zezinho, fui adentrando ao território negro da Barra Funda.

A música era uma atividade importante não apenas durante os preparativos para o Carnaval. Logo após o trabalho na Estação Ferroviária, os negros se reuniam no “Pátio da Banana”, ali praticavam a “pernada ou tiririca” e o samba de roda. O mundo do trabalho, a opressão e o racismo, a violência policial, aparecem na música que gravei com o Seu Zezinho. Impossível esquecer a letra e a melodia, uma homenagem ao bairro e à resistência negra. “Na Barra Funda meu bem/ Zona que dá o que falar/ Onde a polícia não vem, mocorongo não tem que a quadrilha matar”. Vou te deixa à vontade/ Mulher do meu bem querer/ Não tem encrenca, nós vamos sambar.<sup>5</sup> Diziam alguns versos. O cotidiano musicalizado apresenta uma mescla de situações triviais, rotineiras, quase desprezíveis, mas nas quais podia-se ver o indivíduo na totalidade da cultura. A ocupação negra no bairro deu origem aos primeiros blocos carnavalesco. O *Grupo Barra Funda*, criado em 1914 pelo Seu Dionísio Barbosa seria o embrião da Escola de Samba Camisa Verde e Branco. O *Campos Elíseos* organizado pelo seu Euclides se tornou um dos mais populares no local. O *Flor da Mocidade* seria uma das contribuições do Seu Zezinho.

A devoção manifesta no catolicismo negro<sup>6</sup> era parte significativa do cotidiano. As viagens à Pirapora no dia 06 de agosto eram quase

---

5 A canção foi transcrita em partitura e a letra integral encontra-se em texto publicado anteriormente (SILVA, 1998).

6 Utilizamos o conceito conforme a definição de Mello Souza (2002) que o aplica em contextos nos quais símbolos da cultura africana, em especial bantu, aparecem mesclados ou ao catolicismo. A formulação nos parece preferível àquelas mais amplamente utilizadas nas Ciências Sociais: “catolicismo popular”, “cultura popular”.

obrigatórias. Nessa data também afluía ao encontro parte da população negra que residia em pequenas cidades do interior, isto é, em Tietê, Sorocaba, Itu, Campinas. A reunião das comunidades negras rurais e paulistana se apresentava como um momento especial, parentes e amigos podiam ser reencontrados, a música tradicional era ouvida, alimentos e bebidas consumidos. O “samba de bumbo” ou como preferia Mario de Andrade “o samba rural paulista” entrava em cena. Os relatos indicam que se tratava de uma modalidade de samba bastante semelhante ao chamado “samba de umbigada”, com os dançarinos fazendo evoluções no centro da roda, enquanto isso, um solista, que tocava um bumbo de dupla face, entoava cânticos, fazia marcações do ritmo e o coro respondia (WA MUKUNA, 2000). O grupo ocupava temporariamente os “barracões dos negros”, espaços do descanso, mas também do reforço dos laços de solidariedade étnica.

De volta à cidade de São Paulo a tradição tinha continuidade. O samba rural foi se enraizando em diferentes localidades. Regiões como o Cambuci, Baixada do Glicério, Bixiga e uma pequena parte da Liberdade foram sendo reconfiguradas como “territórios negros”. A cidade ainda se estruturava conforme a lógica da “primeira forma de segregação urbana” (ROLNIK, 1988, CALDEIRA, 2000). Os pobres e os negros residiam na parte central, próximos aos bairros nobres, Campos Elíseos, Higienópolis e o Espigão da Paulista. As mulheres trabalhavam nas mansões, nas funções de empregadas domésticas. Mas elas não permaneciam indiferentes às práticas culturais, algumas foram decisivas na organização dos blocos carnavalescos. Dona Sinhá, Tia Olímpia, Dona Eunice, são nomes ainda citados. Ficava evidente que a rede de sociabilidade negra não se reduzia à Barra Funda. A comunicação fluía pela cidade, sendo os desfiles dos Cordões Carnavalescos o ponto mais expressivo das trocas culturais. A presença do samba rural, ou samba de bumbo perduraria no carnaval paulistano até a oficialização, em 1972 quando então os Cordões foram transformados em Escolas de Samba.

O catolicismo negro foi durante o período um aspecto importante da rede de sociabilidades, sendo experimentado de maneira distinta pelos trabalhadores negros e pela elite negra paulistana. Os eventos especiais em Pirapora mobilizavam os negros, mas, a associação em irmandades produziria na cidade, desde longa data, um tipo de experiência religiosa mais institucionalizada. Os festejos em Pirapora, estavam mais próximos do experimento religioso banto, que ainda identificamos na congada. Neste caso, ao mesmo tempo em que se louva Nossa Senhora do Rosário, também, destina-se parte do ritual à expressão musical, construção de redes de sociabilidades negras por meio de visitas, consumo de alimentos, bebidas, danças, oferenda e pagamentos de promessas (SILVA, 2014). Na cidade de São Paulo tivemos poucos registros da congada, porém, é certo que o catolicismo negro e a musicalidade tradicional deixaram marcas. A forma institucionalizada por meio das Irmandades Negras resultou na construção de igrejas como Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, Igreja dos Remédios e Igreja das Almas. A música negra e os cortejos congadeiro, o samba de bumbo influenciaram a formação dos Cordões Carnavalescos e o samba paulistano.

Portanto, ao relembarmos as narrativas do Seu Zezinho sobre os eventos em Pirapora nos é possível relacionar a parte musical do catolicismo negro<sup>7</sup> aos inventos culturais que os negros desenvolveram na metrópole. A experiência religiosa-híbrida deixou marcas no edificado. Ao caminhar pelo entro urbano nos deparamos com as igrejas construídas pelas irmandades negras, revisitamos as marcas e simbologias de um passado que não foi apagado. A Igreja do Rosário nos dispo-

---

7 Entendemos por catolicismo negro as práticas devocionais que mesclam o catolicismo com as manifestações musicais de matriz africana, cujas práticas se desenvolvem após os rituais religiosos. No caso de Pirapora as duas expressões eram vivenciadas. O exemplo clássico é a congada, mas, não obtive registros deste fenômeno na metrópole durante o período da pesquisa. Sabíamos que a congada tivera lugar na cidade em períodos anteriores.



nibiliza uma série de objetos icônicos. A cor tradicional é o amarelo, uma diferença substantiva em relação a outras igrejas semelhantes que utilizam o azul claro. Adentramos a igreja e somos surpreendidos pela simplicidade, o aspecto de capela ainda é evidente. A santa que está no altar é Nossa Senhora Aparecida, não identificamos uma imagem de Nossa Sra. do Rosário, caminhamos pelo interior e constatamos que os devotos ainda são majoritariamente negros. O simbolismo étnico-racial vem sendo re-significado pela militância. Registramos em 2016) a reconquista do espaço. Durante a Semana da Consciência Negra o local foi palco de shows de rap e de uma feira cultural afro dispostos exatamente em frente à igreja.

Conforme constatei, um padre negro eventualmente tem presidido algumas das missas. No dia da Consciência Negra realiza-se uma Missa Afro. As imagens dos santos católicos se espalham em profusão, mas é possível observar que os santos negros ganham destaque. São Benedito, possui, por exemplo, um altar específico e a sua oração é disponibilizada aos fiéis. Ao lado, identificamos uma santa negra pouco conhecida no Brasil a Santa Bakita, uma divindade católica de origem africana. Do lado oposto aparece com destaque Santo Eslebão, um santo cuja hagiografia nos remete ao continente africano, pois teria sido descendente de Salomão e da Rainha de Sabá. Um pouco mais adiante nos deparamos com a Igreja de Santa Efigênia, majestosa, imponente e espaçosa, mas que perdeu ao longo dos anos a organicidade com o povo negro.

Distante deste local, cruzando o Viaduto do Chá nos deparamos com outro lócus da cultura negra de outrora. Estamos na Praça da Sé, o entorno foi palco de importantes inscrições negra. A Igreja dos Remédios que servira de esconderijo para os Caifazes, o seguimento mais radical do abolicionismo, ficava nas proximidades. Também foi nesse espaço, conhecido como o Centro Velho, que foi edificada a primeira Igreja do Rosário (1711), que posteriormente seria demolida e

transferida para a sede atual, situada no Largo do Paissandu. Seguindo em frente rumo ao bairro da Liberdade nos deparamos com mais uma singela igreja, no formato de capela.

Estamos agora diante da igreja Santa Cruz dos Enforcados, Igreja da Força, ou Igreja das Almas. A simplicidade e singeleza contrapõe-se à força do simbolismo. O Morro da Força, uma “verruga geográfica” situada na região central, conforme qualifica Sevecenko (2004). As origens da igreja relacionam-se a um conjunto de experiências traumáticas que marcaram a condição de vida dos escravos. Um Patíbulo fora ali estabelecido desde 1775, por ordem do Marquês de Lavradio. O enforcamento era uma prática a ser presenciada pelos cidadãos como ato exemplar. O local elevado fora escolhido por ser visível em vários ângulos da cidade. O autor acrescenta diferentes informações que conduziram à transformação da região do antigo Distrito da Glória em um espaço mítico para os negros. Não muito distante do Patíbulo ficava o Pelourinho, atual Largo Sete de Setembro. Ao lado ficava a Cadeia. Um Cemitério Geral ou Cemitério dos Aflitos, o primeiro cemitério público da cidade, destinado ao enterro dos indigentes, soldados e, naturalmente, dos escravos.

As sepulturas rústicas levavam apenas uma cruz de pau, sem nomes, datas, bênçãos ou encomendações. Era o cemitério dos anônimos, dos desprezíveis e dos indignos. Naturalmente era também o cemitério dos escravos. Como, dentre os africanos – fossem eles bantus ou iorubas e jeje-nagôs subsaarianos –, o fulcro da tradição religiosa se concentra no culto dos antepassados, toda a região, o redor da força e do cemitério, cercou-se da aura da mais elevada sacralidade (SEVECENKO, 2004, p.19).

O misticismo começa com um fato histórico. Tem origem em 1821 com a rebelião do cabo Francisco das Chagas “um homem negro” e do praça Joaquim José Cotindimba, também negro que se rebelaram em um quartel de Santos contra o atraso do pagamento dos soldos. Sendo condenados à morte o enforcamento do praça ocorreu

como o previsto, mas no momento da execução do cabo a corda se rompeu por três vezes, inclusive após o uso de cordas de couro, em consequência os algozes o executaram no chão para a revolta dos populares que viam em tal episódio um milagre, uma intervenção divina exigiam a “comutação da pena capital”. Após este evento um beato erigiu um cruzeiro na localidade, fincado pequenas cruzeiras e acendido velas. As velas jamais se apagavam mesmo sob ventos e tempestades. Multidões acorreram ao local para cultuar a Santa Cruz dos Enforcados. Em 1851 a forca foi removida. O local passou por tentativas de destruição e apagamentos. “A população, contudo, reerguia a Santa Cruz dos Enforcados em pontos cada vez mais distantes, toda vez que as obras chegavam a ela”. Procurou-se em vão associar ideologicamente a luta do Cabo como parte da “jornada heroica dos paulistas contra os portugueses pela independência” (SEVECENKO, 2004, *passim*).

No entanto, as estratégias de luta mantiveram o simbolismo. Uma festa popular, a Festa de Santa Cruz foi criada pela população e anualmente passou a atrair multidões propagando o prestígio do culto e “alarmando as autoridades”. A Festa de Santa Cruz permaneceu durante décadas como um espaço de manifestação do “catolicismo negro”. A presença histórica dos devotos resultou na construção da capela em 1891 e sua elevação ao status de igreja em 1917. O templo permanece marcado pela “intensa vibração mística especialmente às segundas-feiras, com a oferta ritual de pipocas, velas e flores dedicadas às Almas – comprovará a vitória do sentimento popular e, em particular, da comunidade negra” (SEVECENKO, 2004, p. 21).

Ao entrarmos no local somos confrontados com uma série de elementos simbólicos que nos remetem à experiência histórica e ao catolicismo afro-bantu. O teto é decorado por uma profusão de cordas entrelaçadas em um tronco. Observamos de imediato a presença de santos negros ladeando a entrada. São Benedito e Santo Elesbão estão disponibilizados em posições opostas no corredor que dá acesso à

igreja. Caminhando pelo interior nos deparamos com uma pequena via que se liga ao subsolo, local sagrado, pequeno e abafado onde os devotos acendem velas em homenagem aos mortos. Ali é um espaço de total circunspeção em que penetramos nos mistérios que conflitam a vida e a morte. Estamos também diante de uma referência cultural cara aos africanos e afrodescendentes. Mais uma vez o catolicismo negro inscreveu de maneira específica uma prática de matriz africana no universo do catolicismo romano, estamos falando de algo muito sensível, do culto aos mortos, aos antepassados, da concepção de continuidade do social por meio dos descendentes, da inscrição dos indivíduos em um grupo de parentesco como é próprio da tradição bantu (NEGOU-MVE, 1994), mas também, fon e yorubá.

No espaço enfumaçado e incandescente, situado no subsolo da Igreja das Almas, as pessoas acendem velas e reverenciam os familiares falecidos. O espírito do dia de Dia de Finados e a evocação aos *eguns* acontecem ali a qualquer momento. A atitude é sempre de silêncio e respeito, não há como entrar nesse espaço sem rememorarmos os antepassados. Os sentidos de solidariedade, a família de santo, as reuniões comunitárias, o respeito aos mais velhos. Os simbolismos dos antepassados estão inscritos nesse minúsculo espaço.

Nas proximidades desse local outros simbolismos da experiência africana podem ser visitados ou revistados por meio de fragmentos do edificado ou de registros documentais. No Cambuci, mais especificamente na Baixada do Glicério, ainda encontramos os marcos e a memória da continuidade da primeira escola de samba paulistana, fundada em 1937 pela lendária Dona Eunice. Esse patrimônio do samba paulistano legou à posteridade um experimento do samba carioca, mas que se inscreveu de maneira especial na cidade de São Paulo. Hoje a Escola de Samba Lavapés passa por dificuldades, ocupando posições secundárias na ordem classificatória do carnaval paulistano. A previsível falta de recursos oficiais espreita o grupo, que, se uma vez

perdidos, poderá decretar o fim da experiência inaugural. Nos consolemos com a frase profética de Nelson Sargento, “O samba agoniza, mas não morre”.

“Caminhando ainda um pouco mais”, “do lado direito da Rua Direita”, seguindo pela Brigadeiro Luís Antônio e a Rua Treze de Maio, divisamos o bairro do Bixiga, outro importante território negro. Ali fora outrora um quilombo, o Saracura. Posteriormente chegaram os italianos, depois os negros que migraram do interior no pós-abolição. Também no local encontramos mais um espaço devocional do catolicismo negro, a igreja Nossa Senhora da Achiropita, uma santa de origem italiana, mas cujo espaço de culto foi re-apropriado pelos negros. A missa afro ainda é uma referência para a comunidade negra paulistana. Um processo semelhante ao que ocorreu na Barra Funda teve lugar do bairro. A comunidade negra criou neste local um importante cordão carnavalesco, o Vai Vai, que muito mais tarde se transformou, a contragosto em escola de samba. Referências fundamentais deste espaço estão inscritas no imaginário dos sambistas, Pé Rachado, Pato N’Água, Geraldo Filme...

Até hoje quando ouvimos nas rodas de samba a música “Silêncio no Bixiga” (Geraldo Filme), um sentimento de luto, emoção e comoção tomam conta de todos, sabemos que a roda de samba é marcada pela alegria e descontração, mas, quando ouvi recentemente esta música, em tom quase fúnebre, as lembranças do autor, a homenagem a Pato N’Água, instaurou subitamente esse elo que une os sambistas do presente ao passado. A canção traduz experiências trágicas, pessoais, mas também se remete ao coletivo, marcado por momentos do sofrimento de um povo que se reinventa nas performances das rodas de samba, mas cujas histórias coletivas e pessoais, dos anônimos ou dos ícones, foram tecidas em meio a sofrimentos e congraçamentos. A “lágrima clara sobre a pele escura”, por vezes invade o samba e o lamento, o canto de dor e a descontração por vezes se somam contraditoriamente.

te, quem é de samba e quem é de axé, experimenta esses momentos ambíguos entre o riso e a dor.

A mesma sensação de alegria e dor foi reeditada ontem 18-10, quando do aniversário de 15 anos da Cooperifa. Em meio aos festejos e a alegria, Rose solicitou que fosse cantado à capella o “Canto das Três Raças”, uma gravação da Clara Nunes. Mais uma vez lamento, dor e moção tomaram conta do ambiente. O bar do Zé Batidão estava lotado, o coral acompanhou o canto solo. Geraldo Filme sintetizou tudo isso em uma canção imortal, como são imortais as memórias de Pé Rachado, Pato N’Água, Geraldo Filme, Vai Vai, Clara Nunes, Dona Ivone Lara, Clementina de Jesus. Vida longa às rodas de samba que agora se inscrevem na periferia Samba dá Cultura, Tempo do Onça, Samba de Todos os Tempos, Roda de Samba da Figueira, Samba da Vela, Pagode da 17.

De volta ao passado-presente. A Igreja do Rosário é hoje um espaço de devoção negra, mas quantas simbologias, experiências de lutas ficam ali resguardados. Durante a pesquisa de mestrado nos anos 1990 pude conversar com a esposa do Seu Raul Joviano do Amaral, a Dona Mariazinha, na época ainda abalada pela morte do esposo. Além de presidente da Irmandade do Rosário, o Sr. Raul Joviano fora uma das lideranças da Frente Negra Brasileira (1931-1937). O edifício sede ficava na Rua Portugal e foi nesse espaço que a militância negra criou um dos mais radicais inventos, a Escola Primária. Pude verificar isso pessoalmente na voz embargada do Dr. Francisco Lucrécio. Percebi sua emoção ao falar desse experimento inovador, ainda fundamental para a comunidade negra. Ele fora Secretário da FNB e responsável pelo Departamento de Educação.<sup>8</sup> São registros pessoais que o antropólogo não consegue descrever. O intraduzível e indescritível na música os nossos limites, são estes também os nossos limites na etnografia.

---

8 A escola funcionou entre 1933-1937, teria completado ao menos o Ciclo Primário até ser fechada pelo golpe de Estado, liderado por Getúlio Vargas (ARAÚJO, 2008).

## Novas territorialidades negras: na periferia da Zona Sul

Se estamos na periferia olhamos e somos confrontados com um cenário comum. No amanhecer de sol reluzente, as casas autoconstruídas no alto dos morros com suas janelas de um material metálico reluzente, brilham ainda mais intensamente. Paredes sem reboco, reforçam a tonalidade marrom-alaranjada, refletidas pelo sol escaldante. Raramente nos acessamos as redes de sociabilidades tecidas em cada um destes cenários, mais um limite à escrita etnográfica.

Quando avançamos rumo à distante periferia da Zona Sul, seguindo pela Estrada do M'Boi Mirim essa paisagem marrom-reluzente é predominante, sendo modificada por situações que quebram a monotonia. Uma base comunitária da polícia, um grande acampamento como o Palestina, o emaranhado de fios tecidos sobre as ruas, os populares “gatos”, modificam bruscamente a cena, mas ao mesmo tempo reforçam o “ar de família”, já anunciado pelo rapper Mano Brown, “periferia é periferia em qualquer lugar”. O edificado não se resume ao cenário repleto de inscrições que sugerem a presença dos segmentos excluídos. As pessoas que ali residem são produto de uma história social comum. Essa história resultou na construção de paisagens específicas. A periferia da Zona Sul que descrevemos encontra-se bem dividida geograficamente. Do ponto de vista do poder urbano fala-se em Subprefeituras: a do M'Boi Mirim, Campo Limpo, Parelheiros. Os indicadores demográficos confirmam que desde as grandes migrações dos anos 1970 uma expressiva população negra se fixou em tais espaços. Os bairros autoconstruídos e que receberam investimentos das famílias por meio da poupança pessoal ficam entre a ponte da Av. Guapiranga e a Nova Ponte da Estrada do M'Boi Mirim.

Atualmente os novos migrantes e os filhos da primeira geração de migrantes passaram a ocupar a área que os moradores chamam de

“o Fundão”. Geograficamente uma localidade que se situa do outro lado da Nova Ponte. Percorrer o Fundão é se confrontar com cenários físicos e humanos que provocam no visitante estranhamentos, notícias de um cemitério clandestino no Jardim Cajazeiras, descoberto porque a população identificou urubus sobrevoando a área, nos choca pela dramaticidade, instaura em nossa mente cenários antropológicos criados por Joseph Conrad ou descritos por Michael Taussig. O romantismo malinowskiano rotulado pelo senso comum como marca de origem da Antropologia não é a regra. A experiência da periferia contrasta com o idealizado mundo indígena em meio à floresta equatorial, onde ser flechado em trabalho de campo soaria romântico, ao contrário do ser atingido por uma bala perdida nas periferias e subúrbios (ZALUAR, 2003).

As residências das comunidades margeando os córregos, sujeitas a enchentes e à leptospirose, indignam e provocam revolta. Caminhar pelas periferias urbanas é lidar com estranhamentos, acolhimentos e familiaridades que ora nos sugerem encontros, mas também indignação. Familiaridades, acolhimento, identidade, são comuns. Recorremos a Mano Brown, “ali estão meus irmãos, meus amigos e a maioria por aqui se parece comigo”. Por vezes penso em sair, pois “essa porra é um campo minado”, treta, polícia, malandragem, assassinatos, um corpo no escadão, luzes de ambulância e da polícia piscando, pessoas horrorizadas, com a cena de um jovem morto caído ao chão, mas “não vou fugir, não vou trair quem eu fui quem eu sou”. “Gosto de onde eu vim, ensinamento da favela foi muito bom prá mim”. As frases ecoam do som de carro em alto volume.



A *paisagem sonora*<sup>9</sup> se torna por vezes um emaranhado de vozes, música alta de vários estilos, funk, rap, sertanejo, samba, tambores ecoando, conversas e gritos na viela, tiros, motos estalando, latido de cães, freadas bruscas, cornetas de vendedores vendendo ovos, tapioca, frutas. A trilha sonora do gueto pode ser ouvida diariamente e especialmente à noite pelos moradores no bairro Piraporinha e nas margens da Estrada. Uma cena recorrente, mas sempre chocante emerge e interrompe o nosso trajeto. Um jovem negro morto pela polícia na Estrada do M'Boi Mirim. Alguém comenta: “poxa tão jovem”, “como ficará a família ao saber”, viaturas policiais em número de uma dúzia, outras tantas motocicletas, cercam o local, enquanto isso, chega a perícia, o corpo é revirado na cena do crime, como se não fosse nada. Fotografias são produzidas de diferentes ângulos, tento fotografar também, consigo até fazer algumas fotos, mas sou advertido, uma voz sábia e experiente de uma senhora me diz ao ouvido, em tom de conselho: “foi a polícia e eles vão ficar bravos com você, podem tomar seu celular ou coisa ainda pior podem fazer, não faça isso meu filho”. Impossível não ouvir em silêncio, na mente, a voz do rapper “um jovem pardo aparentando 27 anos foi morto na Estrada do M' Boi Mirim, tudo indica ter sido acerto de contas entre quadrilhas rivais”. O ficcional e a realidade se sobrepõem. Passado e presente se misturam ou se repetem. A repressão policial no território negro da Barra Funda da qual nos falava Seu Zezinho é reeditada de maneira específica na atualidade, nas proximidades do bairro Piraporinha.

Informações repetidas são ouvidas, alguém confirma enfaticamente ter sido a polícia que atirou em assaltantes que estavam rouban-

---

9 Deve-se distinguir entre dois tipos de paisagens sonoras: uma natural, a outra cultural. O *soundscape* natural envolve sonoridades que provêm de atividades ou ações físicas de fenômenos naturais. Já os *soundscape*s culturais resultam de todo tipo de atividades humanas. Marcam, em especial, o potencial comunicativo, emocional e expressivo dos sons (OLIVEIRA PINTO, 2011).

do uma moto, uma CB 300. A moto preta jazia ao lado corpo, ou seria o contrário, nesse universo da vida violenta pouco importa se homem, jovem, criança ou máquina. Porém, mais uma familiaridade..., são os jovens, pretos e pardos que estão morrendo. Ouço mais um som da chamada trilha sonora do gueto “saíam da mira dos tiras, são eles que forcem são eles que atiram” adverte em minha mente o Conexão do Morro do DJ LA, grupo de rap integrado por Laércio Grimas, morto pela polícia em chacina no Jardim Rosana em 2012.

A cena descrita é um aspecto do cotidiano o bairro Piraporinha, pertencente à região do M’Boi Mirim e Jardim Ângela, mas poderia ser encontrada sem dificuldades em outros territórios negros contemporâneos da cidade de São Paulo. A recente história local auxilia na compreensão. O edificado revela a paisagem de um “bairro autoconstruído”, produto da ocupação de uma população negra e migrante pobre que nele se estabeleceu de maneira intensa na década de 1970. Nos limitemos ao presente etnográfico. O centro comercial é hoje dominado por grandes lojas, bancos e um mercado, pertencente a uma grande rede varejista. Condomínios populares foram erguidos na margem direita, no sentido bairro. A Av. Luís Guchiken removeu as pequenas comunidades que margeavam a Estrada até pouco tempo. Nos espaços mais recuados ainda resistem as comunidades populares como as do Jardim Bandeirantes e Jardim Letícia. Um bairro de classe média baixa foi edificado ainda nos anos 1970 na parte alta, o Jardim das Flores.

Observamos que as lutas pela moradia e melhoria da infraestrutura urbana, que estiveram na agenda dos movimentos sociais dos anos 1970/80, tiveram impacto na localidade. Os centros de Saúde e as Escolas Municipais respondem por algumas das demandas sociais, educação e saúde. Também constatamos melhorias que foram sendo produzidas nas casas conforme registrou Teresa Caldeira no Jardim das Camélias, na Zona Leste (CALDEIRA, 2000). A preocupação com

a segurança é notória. Os muros altos, grades, cadeados, entre outros estão em todas as casas. Uma unidade móvel da polícia na praça da Piraporinha e o encontro constante com policiais fardados indicam que a violência é um espectro que ronda o lugar. A cena da polícia enquadrando jovens é parte do cotidiano. Notícias de mortes e chacinas nos chegam com frequência, a última foi em uma comunidade pobre do Jardim Bandeirantes onde ocorreram dois assassinatos. Embora tenham surgido protestos na comunidade, as versões que justificam as mortes são repetidas pelos “moradores de fora”. A expressão “eram vagabundos” que ouvi diversas vezes indica aprovação. As comunidades e o bairro Piraporinha permanecem como espaços polarizados.

Reflexos marcantes do passado ainda estavam presentes na Piraporinha até o início da nossa pesquisa, em janeiro de 2016. A destruição das pequenas comunidades para dar lugar à Av. Luís Gushiken, foi concluída no final do ano de 2016, mas ainda resistem pequenos aglomerados, situados no Jardim Letícia e a Comunidade do Jardim Santa Edwiges. Apenas o centro comercial do bairro Piraporinha foi de fato remodelado. Observamos que a pauta da melhoria pela infraestrutura urbana não se coloca mais com a mesma intensidade de outrora. Identificamos, agora uma série de manifestações culturais que têm se voltado para o protesto contra o racismo e afirmação da identidade negra. A Casa de Cultura da Piraporinha, atualmente nomeada Casa de Cultura da M’Boi Mirim e o Sarau da Cooperifa são os centros mais ativos de produção da cultura negra. O protesto racial, orientado mais especificamente para a denúncia do “genocídio da juventude negra, pobre e periférica” situa-se no Fórum em Defesa da Vida e ganha visibilidade anualmente na Caminhada pela Vida e Pela Paz. Dados os limites do texto abordaremos apenas as atividades desenvolvidas na Casa de Cultura, considerando este lugar um centro de convergência e manifestação da cultura negra.

Nos territórios negros contemporâneos, dor, tristeza e sofrimentos aparecem codificados pela cultura. O protesto negro por vezes emerge em paralelo às manifestações culturais, ora essas experiências se misturam em um mesmo evento. A Casa de Cultura da Piraporinha surgiu em 1982 enquanto demanda dos movimentos socais reivindicativos. Possivelmente seja este um dos poucos momentos em que a “cultura popular” apareceu como pauta específica no bojo das reivindicações mais prementes sobre a melhoria da infraestrutura urbana, que tinham um efeito mobilizador mais direto.

Na última década verificamos uma modificação nas orientações da Casa de Cultura. A expressão *cultura popular* foi substituída pela categoria *cultura negra*. Essa mudança conceitual nos parece expressiva do atual momento. No conjunto das lutas pela maior visibilidade da cultura negra foram organizados diferentes coletivos, em sua maioria orientados para a positivação da *negritude*. A Oficina de Capoeira liderado por Aracuri, a *Sociedade Samba dá Cultura* possui exatos 10 anos de existência. A tradicional roda de samba que acontece todos os primeiros domingos de cada mês. O *Panelafo*, um evento cultural-musical, que tem como simbolismo principal a distribuição de alimentos ao final, vem sendo organizado há 10 anos. O Bloco Carnavalesco É de Santo existe há 5 anos. O sarau da Cooperifa completou 15 anos de existência em 2016. Este é um dos principais espaços de expressão da poesia negra. A maioria das ações afrocentradas, desenvolvidas na Casa de Cultura integram o coletivo mais amplo, *Espírito de Zumbi*.

A elaboração dessas manifestações culturais negras na periferia contrasta com a forma inaugural dos movimentos negros nos anos 1980, pois estes tinham originalmente como espaço principal as regiões mais centrais. Diferentes fatores possivelmente se associem ao novo momento, pois a *negritude* não se encontra apenas confinada e restrita às ações localizadas na Casa de Cultura e entre seus frequentadores. Os símbolos afro-brasileiros ganham visibilidade ampla, estão presen-

tes nos corpos, gestos e atitudes. O estudo de Lívio Sansone (2004) chamou a atenção para a difusão do fenômeno e a dimensão geracional. Afirmo o autor que a politização étnico-racial entre os jovens, contrasta com a geração dos pais. Argumentou que a internacionalização da cultura negra teve papel fundamental na atitude de afirmar-se negro, especialmente em Salvador, Bahia, onde o estudo foi realizado.

Situamos a nossa pesquisa na localidade, conforme recomenda Clifford Geertz (1978, 1992) embora, aspectos relativos à internacionalização da cultura negra não devam ser negligenciados. A incorporação de turbantes, dreads, camisetas com símbolos afro, música negra, salões de cabeleireiros, indicam que os simbolismos de matriz africana ganharam as ruas. Os negros também estão presentes de maneira expressiva em postos de trabalho pouco comuns. Em especial, no comércio varejista, algo que contrasta com os shoppings populares mais próximos, o Fiesta, SP Marketing e Interlagos, nos quais os vendedores são geralmente brancos. Os dados demográficos do Censo revelam que a população negra soma mais da metade da população do Jardim Ângela.

**Tabela 1. Distritos com maior porcentagem de população negra da cidade de São Paulo**

|                      |      |
|----------------------|------|
| 1- Lajeado           | 51,8 |
| 2- Jardim Ângela     | 51,4 |
| 3- Cidade Tiradentes | 49,8 |
| 4- Grajaú            | 48,7 |
| 5- Parelheiros       | 48,4 |
| 6- Itaim Paulista    | 48,4 |
| 7- Jardim Helena     | 48,1 |
| 8- Guaianazes        | 47,3 |
| 9- Capão Redondo     | 45,6 |
| 10- V. Curuçá        | 44,8 |
| 11- Pedreira         | 44,3 |
| 12- V. Jacuí         | 42,0 |
| 13- Cidade Ademar    | 41,5 |

|                 |      |
|-----------------|------|
| 14- Jardim Luís | 41,4 |
| 15-Marcilac     | 40,4 |

Fonte: SILVA, 2006.

Apesar da presença significativa do negro na região o racismo se manifesta de maneira efetiva. O relato de um atendente negro da loja CAEDU, revelou-nos aspectos dos níveis de enfrentamento no cotidiano. As ofensas podem se iniciar com atos simbólicos, insultos verbais e gestos até se tornarem físicas em sua forma mais abjeta. Cito como exemplo o caso da cusparada que o atendente negro recebeu no rosto, disparada por uma cliente, à qual respondeu de maneira surpreendente, isto é, sem qualquer ato de violência ou formalização de denúncia. As abordagens policiais que presenciamos nas ruas, conforme relatamos, têm como alvo preferencial os jovens negros. Sobre o racismo da polícia obtivemos a declaração do Agnaldo, jovem negro, militante do Fórum em Defesa da Vida. Ele tem 29 anos e já foi “enquadrado 35 vezes pela PM”.

O enfrentamento do racismo de maneira institucionalizada, explícita, discursiva, verbalizada, em protestos estético-políticos, representa um novo fenômeno na periferia. Rompe-se dessa forma com o silêncio que vigorava em décadas anteriores, inclusive no âmbito dos movimentos reivindicativos. O principal símbolo dos movimentos sociais à época, o líder metalúrgico Santo Dias, assassinado pela polícia em 30-10-1979, é exemplar. Embora o militante fosse negro ainda permaneça como ícone no Fórum em Defesa da Vida, a dimensão racial não tem sido enfatizada (DIAS, 2004). As ações antirracistas desenvolvidas no Fórum em Defesa da Vida ganharam força nos últimos anos. A Caminhada pela Vida e pela Paz e o Tribunal Popular tiveram como temas em 2016 o “genocídio da juventude negra”. As ações empreendidas nessa instância mantêm vínculos estreitos com a militância política de esquerda e se distingue daquelas praticadas na Casa de Cultura, ar-

ticuladas em torno do coletivo *Espírito de Zumbi*, da *Sociedade Samba dá Cultura* e do *Bloco Afro É Di Santo*, centradas na dimensão cultural e na esfera do lazer.

#### Agenda Afro na Casa de Cultura

|                   |                                 |
|-------------------|---------------------------------|
| Capoeira          | Semanal                         |
| Voz do Vinil      | Todo segundo domingo do mês     |
| Roda de Samba     | Todo Primeiro domingo do mês    |
| É Di Santo        | Ensaio terças e domingos        |
| Panelafro         | Último domingo do mês           |
| Espírito de Zumbi | Coletivo das práticas culturais |

A descrição etnográfica detalhada das atividades culturais não será possível neste momento, pois em muito nos estenderíamos. Abordaremos apenas genericamente os princípios da cultura afro-brasileira que são acionados durante os eventos principais na Casa de Cultura. Partimos da concepção que a cultura negra é *multidimensional*, pois nela estão presentes diferentes linguagens expressivas: teatro, mímica, música, dança, oratória (FRIGÉRIO, 1992). Iremos nos restringir exclusivamente à descrição da roda de samba organizada pela *Sociedade Samba dá Cultura*.

O coletivo existe há 10 anos, conforme dissemos. É formado por sambistas da região, em particular do bairro Figueira Grande. Os principais membros do grupo são, Dico, Dé, Serjão Emerson Nehgo e Ronaldinho, que conhecia pessoalmente antes da pesquisa. Esse aspecto foi um facilitador para a minha aceitação no grupo. O contraste com o *É Di Santo* deve ser sublinhado, pois, neste caso, a minha inserção foi construída lentamente. Os membros do coletivo *Samba dá Cultura* são, em sua maioria, trabalhadores manuais, pedreiros, pintores, eletricitas. Etnicamente podem ser classificados com pretos e pardos. A formação das rodas de samba nas periferias constitui um fenômeno urbano novo que vem atraindo a coletividade negra local. Os primeiros núcleos de samba na cidade e a localização das escolas de samba tradi-

cionais, Lavapés, Camisa Verde, Vai Vai, Unidos do Peruche, referências importantes para continuidade do samba urbano, encontram-se, em especial relacionadas ao fenômeno do carnaval. Mas no dia-a-dia são, as rodas de samba articulam a comunidade.

As rodas de samba que atualmente se formam nas periferias das Zonas Norte, Sul, Leste e Oeste expressam os novos laços de sociabilidades negras, historicamente desenvolvidas a partir do fenômeno da grande migração de negros dos centros menos dinâmicos da sociedade brasileira para o sudeste. Para Hasenbalg (1979), os negros permaneceram reclusos por décadas nos estados em que a economia rural predominava. Apenas a partir metade do século passado segmentos da população negra, então situadas em estados como Minas Gerais e do Nordeste chegaram em número significativo ao sudeste.

A formação das rodas de samba na periferia paulistana contrasta com o movimento inicial que se constituiu nas regiões centrais nas décadas iniciais. Os contatos dos sambistas da periferia com as escolas de samba se mantém, contudo, limitadas ao fenômeno do carnaval. Os ensaios que presenciamos na quadra de samba da Camisa Verde e Branco em 2015 confirma que os participantes vêm de regiões distintas da cidade. O grande número de carros estacionados no entorno da escola revela que a comunidade do samba nas escolas tradicionais não se situa nas proximidades.

O coletivo *Samba dá Cultura* reúne-se uma vez ao mês, sempre nos primeiros domingos. Identificamos no local outras referências importantes, a “Roda de Samba do Figueira”, localizada no Parque Figueira Grande, a Roda de Samba Tempo do Onça, situada no Parque Santo Antônio, a Samba de Todos os Tempos, no Jardim Novo Santo Amaro. As mais antigas são a Sociedade Samba dá Cultura e a Samba de Todos os Tempos respectivamente com 10 e 13 anos de existência. O evento mais conhecido na região é, no entanto, o Samba da Vela, uma reunião de sambistas que acontece todas as segundas-feiras à noite



na Casa de Cultura de Santo Amaro, portanto, na região central. O evento ocorre há mais de 15 anos. Os nossos dados etnográficos confirmam que existe uma grande circularidade entre os sambistas integrantes das rodas de samba, mas também registramos interações com o Samba da Vela. Chapinha, por exemplo, um dos fundadores do Samba da Vela, frequentemente comparece aos encontros da Sociedade Samba da Cultura. Onde sempre “faz uma presença” cantando sambas próprios e divulgando eventos na região. Da mesma forma localizamos a participação de Markinhos Dikuã, um organizador do Samba de Todos os Tempos, o pessoal do Tempo do Onça também comparece amiúde na Comunidade Samba dá Cultura.

Aproximadamente 11 músicos integram o coletivo *Sociedade Samba dá Cultura*. Os instrumentos principais são o cavaquinho, violão de 7 cordas, banjo, tantã, surdo, padeiro, repique, rebolo, timba. Eventualmente surge um reco-reco e ou um agogô. Serjão, Dé e Dico atuam exclusivamente como vocalistas, Emerson Nhego (tantanzinho, repique de anel e percussão), Paulinho Reflexão (tantã), Lucas Lima (surdo), Ronaldinho (pandeiro), Andrezinho Paraisópolis, (Pandeiro) Loro Dantas (banjo e voz), Marcos Pimenta (cavaquinho e voz), Charlie Dief (Violão de 7 cordas). Emerson Nhego, que é irmão do Dico tem papel central na organização do grupo. Durante o evento de aniversário percebi que ele dispunha de uma folha em papel A4 contendo a sequência das músicas que seriam executadas. O discurso da improvisação e da seleção aleatória, conforme a roda de samba vai acontecendo nem sempre se confirma. Cabe ainda ao Emerson chamar atenção dos músicos quando as coisas não caminham bem. Por vezes ele identifica problemas de equalização do som ou alerta um vocalista desatento sobre a próxima canção. Sabemos que o improviso, descontração e a alegria são marcas identitárias da roda de samba e não se pode perder esses elementos característicos da *performance*, a naturalidade inexistente sem a organização. Emerson se coloca como liderança musical do grupo no palco.

Uma roda de samba é um evento comunitário. Os músicos e o público residem nas proximidades. Aproximadamente 200 pessoas participam dos encontros. Trata-se de um público flutuante. A venda de bebida alcoólica no local é proibida, o entra e sai para a compra de cerveja na banca externa é frequente. A participação dos sambistas e do público pressupõem performances interativas intensas. Como é próprio da música africana o diálogo entre os instrumentos, os músicos e o público é central. Até mesmo aspectos sensíveis como o andamento da música, podem ser modificados em sintonia com a resposta da plateia, cuja principal forma de interação com é por meio dos gestos, dança e canto. A comunicação entre, entre artistas e público é marcada pela efusividade. A música não existe como experimento isolado. Uma música do Cartola, *Alvorada*, por exemplo, é vivida intensamente pela plateia, que a interpreta por meio de gestos, sorrisos, palmas, mímicas. Alguns movimentos corporais são executados em perfeita sintonia com a letra da canção. Elevar as mãos ao alto em sinal de gratidão, apontar para o céu, para o coração, sorrir, abraçar e obviamente dançar são respostas associadas ao som e à letra da canção.

Os momentos específicos em que se toca “partido alto”, envolve sempre palmas sincopadas, sorrisos e brincadeiras sugeridas pela canção. Quando Dico canta o refrão “Ô mulher traga a panela, prá eu bater no fundo dela com o cabo da colher. Hoje não tem feijão, ora vamos fazer arrasta-pé”, a intensidade da participação se eleva. O momento do “partido alto”, marca uma distinção na performance do público. A introdução da partideira Clementina de Jesus é obrigatória. Nesse instante, todos cantam o clássico “Não vadeia Clementina, fui feita prá vadiar. Não vadeia Clementina, fui feita prá vadiar. Eu vou vadiar, vou vadiar, vou vadiar”. Palmas sincopadas voltam a ecoar na plateia em meio ao canto e a dança, neste caso individualizada. A *interação* que é estrutural na música de matriz africana, o *call and response*, a *complementaridade*, a *multidimensionalidade* estética (música, dança, gesto,

mímica) são conceitos experienciados na roda de samba. O conhecimento mútuo, a intensidade dos cumprimentos, abraços e dos apertos de mãos, revelam que a acolhida é para valer. As saudações individuais não são meras formalidades, obrigações protocolares, tudo é vivido de maneira plena, calorosa, em contraste com o mundo racionalizado e burocrático das instituições formais da sociedade mais ampla.

As hierarquias entre artistas e plateia não constituem uma barreira intransponível, ao contrário, dentro da filosofia dominante em que *o eu não existe sem o outro* todo empenho é feito para que as distâncias sejam superadas. A organização do espaço da escola de samba é exemplar. Embora exista um palco, projetado, edificado e coberto por um coreto, no qual teoricamente os músicos deveriam ficar e tocar para uma plateia seleta e distanciada, é subvertido. Os músicos se colocam no meio da quadra, sentados em volta de uma mesa que evoca a “mesa de bar”, especialmente pela presença de “garrafas de cerveja vazias”, que possuem no rótulo arredondado as inscrições, cores e símbolos da comunidade Samba dá Cultura. A cobertura desse espaço é feita por uma lona pequena que teoricamente deveria proteger os músicos e os instrumentos das intempéries, mas como inexistem proteções laterais, esse dispositivo é meramente ornamental.

A roda de samba tem um aspecto comunitário e valoriza as relações pessoais e a família. O grupo de idade, embora não exclua os jovens é majoritariamente integrado por adultos. A presença de crianças nas rodas de samba confirma que os pais vão ao evento com os filhos. As crianças sabem que a roda de samba é um espaço especial dos adultos. Por isso, encanto o samba é tocado elas ficam brincado no palco mais amplo onde teoricamente os músicos deveriam permanecer. Durante uma roda de samba existem intervalos de aproximadamente 15 minutos. Nesse momento o Rubão, que organiza mensalmente o “Som do Vinil”, o evento de música black, assume o comando do som. Essa é a senha para as crianças descerem do palco e começarem a correr

pela quadra, onde os presentes dançam em pares o repertório clássico da *black music*. As pausas são momentos em que o público se aproxima dos músicos, trocam cumprimentos, conversam animadamente. Pequenas rodas são formadas em torno do Dico, Emerso Nehgo, Dé, Serjão, Ronaldinho e Loro Dantas.

Os músicos instrumentistas e vocalistas cantam um repertório que valoriza o *samba raiz*, um termo abrangente por meio do qual reafirmam as referências culturais negras. Identificamos, nesse repertório, um grande espectro de sambistas que se tornaram ícones da do samba e da *negritude*. As canções compostas ou cantadas por Cartola, Clementina de Jesus, Candeia, Matinho da Vila, Clara Nunes, Dona Ivone Lara, Roberto Ribeiro, Geraldo Filme são valorizadas. Os músicos se contrapõem a uma modalidade de samba que ganhou a mídia nas últimas décadas, o *pagode* mais identificado com o segmento juvenil. Os sambistas trazem temáticas que narram o cotidiano da comunidade negra. Nesse universo poderemos categorizar diferentes situações. O mundo do trabalho e a exploração é evocado quando descrevem o universo de *sambistas trabalhadores* com a qual se identificam em contraste com a categoria malandragem ou ainda *vagabundo* (termo que conota situação de criminalidade).

O protesto contra o racismo e o reforço da identidade negra está presente em momentos nos quais a emoção, lazer, dança e indignação se misturam em mensagens, sonoridades, gestos, risos e lamentos. Os presentes dramatizam as canções enquanto se divertem. A alegria é a marca central da roda de samba, o lazer é o motivo para a reunião de pessoas que possuem uma trajetória comum, mas, somos contrastados com expressões de dor e luto, como na canção “Silêncio no Bixiga”, que ao final eleva o sentimento fúnebre, da violência e morte que espreita o negro pobre da periferia, o som exclusivo do som dos tambores no encerramento da música e a repetição da palavra “silêncio, silêncio, silêncio” repetida pelo vocalista, instaura a reflexão. Mas a explosão

contagante de alegria logo tem lugar, nos momentos do “partido alto”.

O protesto político, o antirracismo, embora não discursivo, não verbalizado do palanque/mesa, está presente. Fomos tomados por esse sentimento na última roda de samba de 05/02/2017. Reconstituir o clima de emoção, alegria e protesto não nos é possível. Fragmentos de letras, transcrição integral, representação em partitura, não possibilitam a reconstituição da performance no contexto. A transcrição em partitura não resolve a questão da performance. O samba da Mangueira *100 anos de Liberdade Realidade ou Ilusão?* e *Kizomba a Festa da Raça* da Unidos de Vila Isabel (1988) foram cantados na sequência, no encerramento da roda de samba. São sambas icônicos do protesto étnico-racial. O evento nos envolveu em uma aura de música-protesto que se encerrou com as frases do Emerson Nehgo “Oxossi é caçador”, “Valeu Zumbi”, “O samba é bom quando é cantado assim”. A mensagem estava dada. Encerramos a roda de samba de 05/02/2017 pontualmente às 23h00. Uma nova orientação dos novos tempos políticos que exige pontualidade. As rodas de samba seguiam “até altas horas”, sem tempo para acabar. Sob a nova ordem do poder urbano a música negra pode soar na Casa de Cultura, mas de maneira disciplinada, sendo silenciada pontualmente. Mas os tambores continuarão ecoando, contrariando as leis e ordens. Tem sido assim desde “os tempos do cativoiro”, seguiremos.

## Referências bibliográficas

- ARAUJO, Márcia L. Pires. *A escola da Frente Negra Brasileira na cidade de São Paulo (1931-1937)*. FE – USP – Dissertação de mestrado, 2008.
- BRANCO, Frederico. “Tristezas da Barra Funda”. In: Soares, Dulce. *Barra Funda, esquinas fachadas e interiores*. São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1983.
- CALDEIRA, Teresa P. do Rio. CALDEIRA, Teresa P. R. *Cidade de*

- muros: *crime segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo, Editora 34/Edusp, 2000.
- DIAS *et all.* Luciana. *Santo Dias quando o passado se transforma em história*. São Paulo, Cortez, 2004.
- GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- \_\_\_\_\_. “A ideologia como sistema cultural”. In: *Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978a.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Ed. Ática, 1978.
- FRIGÉRIO, Alejandro. Artes negras: uma perspectiva afrocêntrica. *Estudos Afro-Asiáticos*, 23:175-190, dezembro, 1992.
- HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo, Ed. Loyola, 1992.
- HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- LIENHARD, Martin. *O mar e o mato. Histórias da escravidão (Congo-Angola, Brasil, Caribe)*. Salvador, UFBA/CEAO, 1998.
- MELLO E SOUZA, Marina. “Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi uma reflexão sobre miscigenação cultural”. *Afro-Ásia*, (28), 2002.
- NGOU-MVE, Nicolás. *El Africa bantu en la colonización de México*, Madrid, CSIC, 1994.
- OLIVEIRA PINTO, Tiago. “Som e música. Questões de uma antropologia sonora”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 44 (1): 221-286, 2001.
- POLLAK, Michel. “Memória, esquecimento e silêncio”. *Revista Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, 1989: 03-15.
- ROLNIK, Raquel. *A cidade e a lei. Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*. São Paulo Fapesp/Studio Nobel, 1999.

- \_\_\_\_\_. “São Paulo, início da industrialização: o espaço e a política”, In: Lúcio Kowarick, (org.). *As lutas sociais e a cidade*. São Paulo e Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. “Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro)”. *Estudos Afro-Asiáticos*, 17: 29-40, 1989.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*, Salvador/ Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004.
- SEVECENKO, Nicolau. “A cidade metástases eu urbanismo inflacionário: incursões na entropia paulistana. *Revista USP*, São Paulo, n. 63, 2004, p. 16-35.
- SILVA, José Carlos G. *Os Sub-urbanos e a Outra Face da Cidade: negros em São Paulo, cotidiano, lazer e cidadania*. 1990. 195f (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- \_\_\_\_\_. *Negros em São Paulo: espaço público, imagem e cidadania (1900-1930)*. In: Ana Maria de Niemeyer e Emília P. Godoi (org.). *Além dos territórios. Para um diálogo entre a etnologia indígena e os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas, Mercado de Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. SILVA, José Carlos G & CLEMENTE, Claudelir C. “Dos quilombos à periferia: reflexões sobre territorialidades e socialidades negras na contemporaneidade”. *Crítica e Sociedade: Revista de Cultura e Política*, v. 1 n. 4 (2014): 86-106.
- SILVA, Maria Nilza. *Nem para todos é a cidade: segregação urbana racial na cidade de São Paulo*. Brasília, Fundação Cultural Palmares, 2006
- VELHO, Gilberto. “Observando o familiar” In: *Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WAMUKUNA, Kazadi. *Contribuição bantu na música popular bra-*

*sileira: perspectivas etnomusicológicas*. São Paulo, Terceira Margem, 2000.

ZALUAR, Alba. “Gangues, galeras e quadrilhas: globalização, juventude e violência”. In: H. Vianna (org.), *Galeras cariocas. Territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp.17-57, 2003.



# Sobre as autoras e os autores

**José Carlos Gomes da Silva**

Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Paulo - Campus Guarulhos. Desenvolve pesquisas nas seguintes temáticas: juventude, música, segregação urbana e cultura afro-brasileira. Autor do livro *Rap na cidade de São Paulo: juventude negra, música e segregação urbana 1984-1998*.

**Melvina Afra Mendes de Araújo**

Docente do Departamento de Ciências Sociais/Unifesp e pesquisadora associada ao Cebrap. Foi coordenadora adjunta do curso *Políticas de Promoção da Igualdade Racial na Escola*. É autora dos livros *Das ervas medicinais à fitoterapia*, *Do corpo à alma*, *O antropólogo e sua Bíblia* e, com Christina Vital Cunha, *Religião e conflito*.

**Flávia Alves de Souza**

Doutora em Educação (USP), é professora adjunta do Departamento de Educação da Faculdade de Formação de Professores - UERJ. Tem estudos na área da sociologia da infância e juventude. Atuou como coordenadora pedagógica do curso de Especialização em Políticas de Promoção da Igualdade Racial na Escola.

**Jair Batista da Silva**

Professor do Departamento de Sociologia, do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e Pesquisador do CRH-Centro de Estudos e Pesquisas em Humanidades/UFBA. Autor de *A perversão da experiência no trabalho* e, junto com Henrique Amorim, de *Classes sociais: novos questionamentos*.

**Glaydson José da Silva**

Docente do Departamento de História da Unifesp. É autor de *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o Regime de Vichy (1940-1944)*; é editor de *Heródoto – Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas* – <http://www.herodoto.unifesp.br>

**Patrício Carneiro Araújo**

Doutor em antropologia (PUC/SP) e professor de História na rede particular de ensino em São Paulo. Foi assessor da Secretaria Municipal de Educação de São Paulo. Autor de “*Entraves e possibilidades para a implementação da Lei 10.639/2003 – Apoio para professores*” e coautor de “*Nkisi na diáspora: raízes religiosas bantu no Brasil*”.

**Janaína de Figueiredo**

Antropóloga, pesquisadora na área de religiões afro-brasileiras e educação étnico-racial. É responsável pela organização da coletânea *Nkisi na Diáspora* (ACUBALIN). Percorre, igualmente, pela literatura escrevendo livros infantis como, *O fuxico de Janaína*, voltado à temática da cultura religiosa afro-brasileira.

**Salomão Jovino da Silva**

Historiador, músico e professor da Fundação Santo André nos cursos de graduação e pós-graduação em história e relações internacionais. Foi Consultor da Secretaria de Educação do Município de São Paulo. É autor dos livros *Em goma dos pés à cabeça* e *Brotas – um quilombo em Itatiba – SP*.

Alameda nas redes sociais:

Site: [www.alamedaeditorial.com.br](http://www.alamedaeditorial.com.br)

[Facebook.com/alamedaeditorial/](https://www.facebook.com/alamedaeditorial/)

[Twitter.com/editoraalameda](https://twitter.com/editoraalameda)

[Instagram.com/editora\\_alameda/](https://www.instagram.com/editora_alameda/)

Esta obra foi publicada em formato e-book em São Paulo na primavera de 2017. No texto foi utilizada a fonte Electra em corpo 10 e entrelinha de 15,5 pontos.