

**EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS:
IDENTIDADES, ETNICIDADES & ALTERIDADES**



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



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



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

Projeto Gráfico: Luiz Alberto
Capa : Rudah Silva

Ficha catalográfica elaborada na Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

E24 Educação para as relações étnico-raciais: identidades, etnicidades & alteridades / Antonio Clarindo Barbosa de Souza, Ariosvalber de Souza Oliveira, Marinalva Vilar de Lima, organizadores.- Campina Grande-PB: Editora do CCTA, 2016. 326p. ISBN: 978-85-67818-71-2 1. estudos culturais. 2. relações étnico-raciais. 3. cultura popular. 4. identidade étnica. i. souza, Antonio Clarindo Barbosa de. iii. Oliveira, Ariosvalber de Souza. iii. Lima, Marinalva Vilar de.

CDU: 37:304

Foi feito depósito legal

Todos os direitos e responsabilidades dos autores.

Direitos desta edição reservados à: EDITORA DO CCTA/UFPB

Cidade Universitária – João Pessoa – Paraíba – Brasil

Impresso no Brasil

Printed in Brazil

ANTONIO CLARINDO BARBOSA DE SOUZA
ARIOSVALBER DE SOUZA OLIVEIRA
MARINALVA VILAR DE LIMA
ORGANIZADORES

**EDUCAÇÃO PARA AS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS:
IDENTIDADES, ETNICIDADES & ALTERIDADES**

EDITORA DO CCTA
JOÃO PESSOA
2016

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....7

RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: FORMAÇÃO DE PROFESSORES E
RESPONSABILIDADE DA UNIVERSIDADE BRASILEIRA.....9

MARINALVA VILAR DE LIMA

ANTONIO CLARINDO BARBOSA DE SOUZA

CELSO GESTERMEIER DO NASCIMENTO

SEÇÃO I

PIADA DE PRETO: NÃO TEM GRAÇA NENHUMA.....33

ALARCON AGRA DO Ó

CIBERESPAÇO E AFIRMAÇÃO DAS IDENTIDADES DAS MULHERES
NEGRAS.....45

PÁVULA MARIA SALES NASCIMENTO

POSSIBILIDADES DE ABORDAGENS SOBRE ETNIA NO ENSINO
FUNDAMENTAL57

ELEONORA FÉLIX DA SILVA

LITERATURA E RESISTÊNCIA EM ANGOLA: TRAMAS E TRAUMAS DA
LUTA ANTICOLONIALISTA NO ROMANCE MAYOMBE, DE PEPETELA.....71

GERVÁCIO BATISTA ARANHA

O EU E O OUTRO. UM ESTUDO DE IDENTIDADE A PARTIR DA HQ
MAUS DE ART SPIEGELMAN.....95

CLÁUDIO DA COSTA BARROSO NETO

APRENDENDO COM A ALTERIDADE: O TRABALHO DE PIERRE
CLASTRES.....115

CELSO GESTERMEIER DO NASCIMENTO

CULTURA POPULAR E IDENTIDADE ÉTNICA TERRITORIAIS NA
ESCRITA DE CÂMARA CASCUDO.....135

IVONE AGRA BRANDÃO

A NEGOCIAÇÃO DAS IDENTIDADES: PROBLEMATIZANDO AS
IDENTIDADES JUDAICAS NO BRASIL OITOCENTISTA.....155

ANTONIO GUTEMBERG DA SILVA

CENAS DA “CIDADE NEGRA” NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA....175
ARIOSVALBER DE SOUZA OLIVEIRA

A MÚSICA NO FRONT DE COMBATE AO RACISMO.....199
JOSÉ BENJAMIM MONTENEGRO

SEÇÃO II

RELIGIÕES, PAZ, GUERRA E PRECONCEITOS: UMA REFLEXÃO
HISTÓRICA, OU: UMA BREVE NOTÍCIA.....227
JOSÉ OTÁVIO AGUIAR

“JÁ NÃO SE VÊ MAIS ‘ÍNDIOS’ COMO ANTIGAMENTE”: A ABORDAGEM
DA TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA EM DISCUSSÃO A PARTIR DA LEI I I.
645/2008.....253
EDSON SILVA
MARIA DA PENHA DA SILVA

A CONVERSÃO DOS ÍNDIOS AMERICANOS NO SÉCULO XVI: O
DEBATE ENTRE SEPÚLVEDA E LAS CASAS287
HILMARIA XAVIER SILVA

OS RESENTIMENTOS IDENTITÁRIOS INDÍGENAS: A DOR DO SER
E ESTAR NA FALA DO OUTRO.....301
ERONIDES CÂMARA DE ARAÚJO

OS AUTORES.....323

APRESENTAÇÃO

O presente livro é resultado das reflexões elaboradas por alguns professores, pelos professores formadores do Curso de Especialização para as relações étnico-raciais, que ocorreu nas dependências da Universidade Federal de Campina Grande entre os anos de 2014 e 2016.

Esta terceira turma do Curso de Especialização, (a primeira foi nomeada como um Curso de Aperfeiçoamento) teve a oportunidade de travar contatos com várias teorias sobre as diferenças étnico-raciais reconhecidamente problemáticas em nosso país e experimentaram a leitura, a visualização de filmes e documentários, bem como a realização de aulas de campo para outras cidades e estados no intuito de aprender a detectar e conviver com as diferenças sociais e com as possibilidades de ler outros mundos.

Agora, a presente obra traz aos leitores algumas destas reflexões, tanto no que diz respeito às experiências em sala de aula e de outros contextos educacionais, como também sobre os preconceitos enfrentados por vários grupos étnicos (índios, negros, judeus...) em nosso país, como também indicações de como superá-los.

Os textos se encaminham por discussões sobre limites e possibilidades do uso da Lei 10.693/03 até os usos e importância da literatura para os estudos étnicos raciais, passa também por uma discussão de como autores sul-americanos, europeus e brasileiros nos ajudam a compreender as diferenças étnico-raciais em seus diferentes continentes, e aponta para a

importância de se pensar a prática pedagógica voltada para a inserção destes assuntos no ensino médio e fundamental.

O livro visa ser um pontapé inicial para discutir-se as Políticas Públicas Federais, em especial os programas articulados pelo Ministério da Educação a partir da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão, com vistas a fomentar ações institucionais no âmbito da Universidade pública brasileira que se orientem por instrumentalizar os professores da Rede Pública de Ensino nos Estados e Municípios de saberes que viabilizem a efetiva inclusão da temática étnico-racial. Discussão que coloca a pertinência de elaborar-se materiais como este, demonstrando o “estado da arte” no âmbito da formação étnico-racial nacional e considerando-se a produção de uma reflexão que está aberta à críticas e a outros debates.

Nós, os organizadores deste material, desejamos a todos e a todas uma ótima leitura e que se abram possibilidades de uma profícua troca de ideias a respeito dos temas aqui tratados.

RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS: FORMAÇÃO DE PROFESSORES E RESPONSABILIDADE DA UNIVERSIDADE BRASILEIRA

Marinalva Vilar de Lima – UFCG¹

Antonio Clarindo Barbosa de Souza – UFCG²

Celso Gestermeier do Nascimento – UFCG³

O debate sobre o papel da Universidade Brasileira na promoção de políticas institucionais, que viabilizem a articulação entre esta e a sociedade, passa por envidar esforços que garantam o contínuo contato com os profissionais que atuam na Rede Pública de Ensino nos níveis básico, fundamental e médio. Compreensão de que, a nosso ver, devem estar imbuídos os profissionais que atuam no ensino, na pesquisa, na extensão e, principalmente, na Gestão Universitária. Nesse sentido, os programas de governo têm buscado subsidiar ações que se orientem por esse objetivo.

Certamente que os fios de ligação entre o saber produzido no âmbito da Universidade Brasileira e a sociedade nem sempre são de fácil percepção. Em algumas áreas os efeitos são demonstrados em um ritmo mais acelerado, enquanto que em outras esses só se fazem notar mais lentamente. O que, muitas vezes, chega a inviabilizar o sentido de ser da Universidade enquanto instituição que tem como missão maior promover o ensino, a pesquisa, a extensão enquanto campos indissociáveis. Prática que a referencia socialmente.

¹ Coordenadora Administrativa.

² Coordenador do Curso de Especialização em Relações Étnico Raciais.

³ Coordenador de Curso de Graduação em História.

Nesse sentido, a Gestão Universitária deve se dá a partir do agenciamento de ações promotoras de respostas às demandas históricas em que se assentam preconceitos que servem como base para a exclusão de grupos e sujeitos sociais do processo de participação política e de acesso aos bens comuns.

A Sociedade Brasileira é herdeira de práticas políticas que alimentaram e alimentam a exclusão de uma vasta população constituída por grupos étnicos que foram historicamente alijados dos espaços privilegiados e de decisão da partilha dos bens socialmente produzidos. Situação que, ao longo do tempo, foi justificada por projetos intelectuais de brasilidade ideologicamente articulados com o pensamento europeu que aqui foram recepcionados e apropriados (VENTURA, Roberto, 1991; LIMA, 2011; ORTIZ, 1994; HOLANDA, Sérgio Buarque de, 1994; CUNHA, Euclides da, 2002; DIÉGUES JR, Manuel, s/d; FREYRE, Gilberto, 1976; SUASSUNA, Ariano, 1974).

Na produção de um discurso que visa a estabelecer outro viés de leitura sobre a formação étnica nacional a obra de Gilberto Freyre, *Casa Grande e Senzala*, assume posição de clássico da sociologia brasileira, em virtude de demarcar, à época, uma posição que contrariou as teorias que serviram de suporte justificador ao racismo que apresentavam a mestiçagem como constituidora de um fenótipo geneticamente inferior. Teorias raciais que tiveram grande força no Brasil da segunda metade do XIX, orientando-se por explicar a desigualdade social entre brancos e negros como fato baseado na inferioridade natural dos negros. “Por meio de medições de crânio e comparações entre os diferentes fenótipos, esses teóricos afirmavam que haveria uma desigualdade biológica entre as pessoas” (FINAMORI, 2013). A análise de Freyre segue no sentido de apresentar

outras possibilidades de se ler a experiência de formação étnica no Brasil, nos termos:

Vencedores no sentido militar e técnico sobre as populações indígenas; dominadores absolutos dos negros importados da África para o duro trabalho da bagaceira, os europeus e seus descendentes tiveram, entretanto, de transigir com índios e africanos quanto às relações genéticas e sociais. A escassez de mulheres brancas criou zonas de confraternização entre vencedores e vencidos, entre senhores e escravos. Sem deixarem de ser relações – as dos brancos com as mulheres de cor – de “superiores” com “inferiores” e, no maior número de casos, de senhores desabusados e sádicos com escravas passivas, adoçaram-se, entretanto, com a necessidade experimentada por muitos colonos de constituírem família dentro dessas circunstâncias e sobre essa base. A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. (FREYRE, Gilberto, 1996, prefácio à 1ª ed., p.L).

O excerto nos coloca diante do prenunciar de um *projeto* de nação que açambarcaria seiva dos elementos humanos dispostos no processo de formação da sociedade brasileira. A compreensão de Freyre estabelece alento para um aspecto que fora mundialmente combatido: a *miscigenação*, resultante do encontro de grupos étnicos distintos que se daria “naturalmente”, na medida em que as aproximações íntimas geradas pelo “instinto sexual” se impusessem.

É a escolha do campo da sexualidade apresentada por Freyre como caminho para a promoção da quebra das hierarquias construídas a partir de diferenças étnicas, ainda que no transcorrer do percurso se devesse “fazer vista grossa” para os abusos cometidos pelo colonizador em *prol* da construção

de uma democracia das “raças”. No apelo às sensualidades, advindas do convívio ordinário dos indivíduos em suas distintas posições sociais, repousam as bases da compreensão de Freyre sobre o modelo de família que daí foi gerada e foi responsável por estruturar a sociedade brasileira.

A leitura freyreana, em que a cultura por si só parece se encarregar pela promoção da igualdade étnico-racial nas relações sociais, a nosso ver é geradora de acomodação e negadora das tensões sociais que dão liga ao modelo de sociedade colonial praticada no Brasil. Dizer que, ao passo em que o colonizador europeu domina militar e tecnicamente, mas que tem na fabricação de sua intimidade um campo aberto para a prática de relações isonômicas com índios e africanos recai, a nosso ver, em uma leitura romântica das sensualidades praticadas, além de fortalecer uma compreensão étnica tradicional que toma brancos, negros e índios enquanto blocos identitários uniformes.

Numa mirada histórica, ainda que superficial, tem-se que, também, no domínio da experiência de intimidade entre os grupos étnicos em convivência na sociedade colonial, de que trata Freyre, a observância da imposição colonizadora dos dominadores europeus. Os despossuídos materialmente, também se tornam destituídos de controle sobre seus desejos, sobre o corpo sensual, sobre suas variadas pertenças identitárias. Disso resultaram praticas de exclusão que vão desde a negação da paternidade até as escolhas ritualísticas. Muitas serão as implicações advindas da colonização do corpo sensual dos despossuídos, a exemplo do número exponencial de relações de bastardia a que, as famílias de reconhecimento sócio-religioso, se esforçaram por afugentar da visão social.

A tripartição étnica, vulgarmente formalizada pela historiografia tradicional sobre a formação do “povo” brasileiro, esteve na base da legitimação de privilégios e foi naturalizada pelas produções escriturísticas que versam sobre o tema. Mesmo em se tratando de um arranjo discursivo simplista, nada terá de ingênuo.

Ainda que possamos considerar o que diz Freyre sobre a produção da intimidade sensual entre colonizadores, africanos e indígenas enquanto inexorável, respeitando-se os apelos do instinto sexual que vão ser aguçados pela convivência, longe está essa prática de ser desprovida de relações de poder que o tempo todo a atravessam.

Desse modo, a miscigenação, compreendida enquanto limitada à tripartição étnica, foi responsável pela gestação de um tipo humano distinto que vai ser nomeado de “mestiço” e que tem como implicação o não ser branco, negro ou índio, tomando estas três instâncias enquanto guardadoras de pureza étnica.

Daí dizer mestiço resulta, em grande parte da produção discursiva sobre nação e nacionalismo brasileiro, em uma sinonímia que se atrela ao ser despossuído da condição étnico-racial que favoreceria a entrada do Brasil no cenário das sociedades civilizadas. Elaborando-se um duplo do preconceito sobre a distinção da formação étnico-racial brasileira que diz respeito à visão que vai se propalar desta no cenário internacional e às maneiras de tratamentos que vão ser dispensados aos indivíduos no cotidiano social, balizadas pela “cor da pele”.

Nessa perspectiva dizer mestiço é lidar com uma variável que resulta do cruzamento de tipos étnicos distintos que se limitam a três blocos humanos essencializados enquanto

uniformes. O conceito de etnia é simplificado e serve de baliza à eliminação das identidades étnicas de colonizadores, indígenas e africanos que têm suas pertencas mutiladas.

Na análise que faz Serge Gruzinski, sobre a produção dos discursos da mestiçagem e do mestiço, remete-nos para as experiências de colonização na América com vistas a que se faça uma leitura problematizadora. No tocante ao sentimento de pertença dos colonizadores espanhóis vai demonstrar preocupação em destacar vetores que alimentam os modelos de sociedade e as formas de relação que vão ser desenvolvidas por estes no contato com os habitantes da América, nos termos:

La historia de America, pensada en términos de enfrentamento entre astecas y españoles, lo atestigua: al poner de relieve categorías facticias, se desprecia a los grupos multiples, móviles o estratificados con los que se vinculaban los protagonistas de esta historia. Los españoles eram también – y sin duda en mayor medida – individuos originários de Andalucía, Castilla, Extremadura, Aragón o el País Vasco. En cada una de estas regiones, estos ‘españoles’ se definian primero por la ‘patria’ y la ciudad en las que habian nacido (...). pesaba a menudo tanto como la extracción social, la tierra de nacimiento, la ciudad o la ‘nación’ de las que se sentian miembros. (GRUZINSKI, 2007, p.61).

Essa é exatamente uma das bandeiras das lutas enfeixadas pelas comunidades indígenas em pleno século XXI: fazer compreender que a simples identificação de “índio” remete a um erro histórico, devido ao fato de que Colombo pensou ter desembarcado nas Índias e, ao grito de “basta, no soy indio” renegam tal caracterização, defendendo o direito de serem identificados a partir de referências que se ligam as suas

nacionalidades pré-coloniais. Dessa forma, não mais existiram os “índios” – ou “indígenas – mas aymara, quechua, zapoteca, guarani etc. Longe de ser uma batalha apenas de semântica, isso se traduz num posicionamento político que exige o reconhecimento de identidades e de nacionalidades diferentes das desenvolvidas na história europeia.

Na sequência de sua análise, Serge Gruzinski, vai destacar preocupação semelhante em desconstruir a leitura das populações indígenas a partir da localização destes enquanto um bloco harmônico e uniforme. Então vejamos:

En el lado ‘indio’, y en la medida en que las fuentes permiten apreciarlo, advertimos la misma diversidad de afiliaciones y de posiciones sociales. Ahora bien, seguimos llamando astecas – un término que designa exclusivamente los antepasados míticos de los fundadores de México – a todas las poblaciones del México Central (GRUZINSKI, 2007, p.61-62).

Nessa perspectiva, são as identidades étnicas, conformadas na tipologia tripartida, completamente inviáveis. O que Gruzinski apresenta nos faz focalizar o campo étnico enquanto articulado por identidades plurais, sendo esta a condição originária com que é possível pensá-lo.

No entanto, será a hibridização étnica no Brasil fator que, historicamente, impôs sobre os mestiços o desfavorecimento sócio-econômico. Muitos foram os preconceitos gerados de dentro e de fora da condição étnica mestiça, produzida em total atrelamento à “cor da pele” que fabrica lugares sociais de pertencimento.

O cenário em que a teoria freyreana vai ser apresentada, a década de 1930, terá na mestiçagem não mais um meio para

a consecução do branqueamento, mas enquanto possibilitadora de hibridização cultural. Contexto em que o determinismo biológico é atacado, a exemplo do que vai realizar a Antropologia americana de perspectiva culturalista. É sob essa influência que as ideias de Freyre vão ganhar corpo, contrapondo-se a compreensão da mestiçagem como explicação para miséria e indolência do fenótipo brasileiro que vai resultar na valorização da mestiçagem e na fabricação de uma nova autoimagem do mestiço. Imagem de “democracia racial” praticada no Brasil que o colocava enquanto uma sociedade da integração étnica.

Entretanto, ainda que essa compreensão tenha contribuído para expor os preconceitos alimentadores das justificativas científicas para o racismo, não se observou o extermínio dos preconceitos raciais na sociedade brasileira, mas a opção por camuflá-los.

É, certamente, no sentido oposto do que afirmou Freyre, sobre o efeito de miscigenar enquanto aquele que seguiria no sentido de promover a aproximação entre os grupos sociais, também, etnicamente nos espaços da sociedade colonial, que historicamente foi disposta a população brasileira em termos de identidade étnico-racial. Condição que atravessou e se mantém como fortemente influenciadora das relações sociais e das construções identitárias contemporâneas na sociedade brasileira.

As marcas sociais da dominação europeia foram tão fundamente forjadas na sociedade brasileira que seus efeitos ainda se impõem na contemporaneidade, sendo bastante para localizá-las uma visada do debate sobre a identidade nacional. Produção discursiva que se organiza, em sua maior parte, a partir de perguntas que pouco contribuem para veicular

aspectos políticos e culturais de relevância nas regiões que dão sentido ao território nacional. Debate que acessa as variadas historicidades nacionais a partir de teorias explicativas europeias.

Nesse sentido, valeria a pena apresentar rapidamente a visão de dois pesquisadores acerca de como traços culturais de diferentes matizes foram se misturando e dando uma conotação própria à sociedade brasileira, embora apontando para uma aparente neutralidade e uma profunda diferenciação social, a partir da desmobilização política de elementos culturais. Em primeiro lugar gostaríamos de citar o caso do antropólogo Peter Fry: chegando ao Brasil nos anos de 1970, ele logo se empolgou por essa “fusão” cultural:

Outro autor foi João do Rio, que escreveu sobre a Macumba no Rio de Janeiro. Disse: “Somos como o homem de negócios com sua amante atriz”. A metáfora da relação entre um homem de negócios e sua amante é apropriadíssima: formalmente católico, informalmente praticante da Macumba; formalmente casado com uma esposa branca, informalmente com uma mulata. Isto passou a me interessar muito mais do que estudar a suposta resistência negra contra a discriminação: uma religião predominantemente negra, com raízes africanas, tinha encantado o Brasil e quase se transformado em religião nacional (Disponível em <<http://www.pontourbe.net/edicao9-entrevista>.> Acesso em 05.set.2013).

Foi a partir de tal encantamento que o autor passou a pesquisar a sociedade brasileira, levando-o à produção de um texto (Feijoada e *Soul Food*) que, embora sintético, é extremamente interessante por mostrar a perspectiva de um estrangeiro sobre a sociedade supostamente “cordial” do Brasil. Em seu argumento central, Fry mostra que a suposta ausência

de racismo no Brasil é, na verdade, uma forma de despolitização de traços culturais que, ao deixar de marcar diferenças étnicas desmobilizam-se, deixando de ser conflitivas, diferentes, dentro da cultura brasileira.

Tal conclusão se baseia numa experiência curiosa em que Fry preparou uma feijoada – prato típico do Brasil – para seus amigos em Nova York e um negro do Alabama disse que se tratava de um prato que ele conhecia desde criança: o “soul food”. Com isso, Fry percebeu que é natural que os dois pratos tenham a mesma origem (alimentos de escravos), mas que nos Estados Unidos ele continuou restrito à comunidade negra e no Brasil tornou-se símbolo de nacionalidade, donde suas conclusões:

Outra interpretação possível, e a que realmente prefiro, é que a adoção de tais símbolos era politicamente conveniente, um instrumento para assegurar a dominação mascarando-a sob outro nome. (...) Penso (...) que a conversão de símbolos étnicos em símbolos nacionais não apenas oculta uma situação de dominação racial mas torna muito mais difícil a tarefa de denunciá-la (Fry, 1982,p. 52-53).

Dessa forma, o racismo aparece camuflado em uma sociedade que se mostra coesa. Outro autor a se citar é Roberto DaMatta que, em seu livro ‘Carnavais, malandros e heróis’, mostra como uma tradicional frase usada no Brasil – “você sabe com quem está falando?” – não se trata apenas de “uma mania ou modismo passageiro”, mas um “forma socialmente estabelecida”, ou seja, numa sociedade que se quer mostrar igualitária e indiferenciada – onde todos comem feijoada! – o passado paternalista e autoritário reaparece nas condições cotidianas de vida, e o uso da frase mostra a necessidade que

os brasileiros sentem de se diferenciar, “sair da multidão” e tornarem-se especiais, desqualificando seu interlocutor:

O “sabe com quem está falando?” – e podemos dizer isso sem receio de cometer um curto-circuito sociológico – é um instrumento de uma sociedade em que as relações pessoais formam o núcleo daquilo que chamamos de “moralidade” (ou “esfera moral”), e tem um enorme peso no jogo vivo do sistema, sempre ocupando os espaços que as leis do Estado e da economia não penetram. A fórmula “sabe com quem está falando?” é, assim, uma função da dimensão hierarquizadora e da patronagem que permeia nossas relações diferenciais e permite, em consequência, o estabelecimento de elos personalizados em atividades basicamente impessoais (DAMATTA, 1997, p. 187).

Tais autores nos permitem pensar que o combate ao racismo e a defesa da igualdade de direitos dentro da sociedade brasileira é uma tarefa urgentíssima para o novo século e não algo de um “passado distante”.

Donde, pensar as relações étnico-raciais a partir do ambiente Universitário Brasileiro é estar consciente de que o êxito desse exercício depende da promoção do diálogo com demandas históricas da sociedade, seus articuladores e mediadores organizados em entidades civis de grupo ou dispostos nos variados níveis educacionais; é, por suposto, considerar as polarizações étnicas que estão para além das etnias que tonificaram os discursos sobre a população brasileira em seus inícios, mas considerar a inserção de grupos étnicos através de processos de migração internacional e nacional; é ampliar o foco de visão de modo a atingir a ampla variedade étnica que foi acondicionada na tipologia tripartida. Donde resulta a necessidade de um trabalho de combate ao etnocentrismo e a fenotipia.

Nesse tocante, temos que o papel do profissional de educação é fundamental, haja vista atuar cotidianamente na formação básica de toda uma população que engendra as muitas maneiras de agir em sociedade, que resvalam em processos de inclusão e exclusão nas variadas instâncias sociais que vão desde o ambiente psico-social ao do trabalho e do acesso aos bens produzidos.

Assim, o campo de análise em destaque, qual seja, das relações étnico-raciais, foi acionado historicamente enquanto referencial para a limitação ou facilitação do acesso aos processos de ascensão social.

Portanto, por um lado a perspectiva de pertença a um dado grupo étnico será balizador das relações sociais e, por outro, as condições socioeconômicas que identificam o indivíduo na sociedade retroalimentam os processos discriminatórios. Donde resulta que, na sociedade brasileira, ser pertencente a um dado grupo étnico traz implicações para a leitura de lugar social de “encaixe” do sujeito. Foram essas condições étnicas formuladoras do modelo de sociedade que se praticou e se tem praticado no Brasil.

Neste tocante, vamos ter que africanos, afrodescendentes, etnias indígenas e “mestiços” tiveram suas historicidades marcadas, sendo identificados como sujeitos desclassificados. Donde, dizer pobreza no Brasil resulta em identificar os lugares a estes reservados. Situação que deu margem a que, uma vez participando do censo do IBGE, os informantes procurassem fazer uso da categoria “pardo”, criada para identificar os mestiços, mesmo em se tratando de uma pessoa com características afrodescendentes; ou o caso de pessoas “mestiças” se dizerem brancas, e por ai em diante.

Essa discussão continua na ordem do dia e que é vetorizada, também, por interesses despertados pelas políticas públicas, apresentadas pelo governo Federal para responder às demandas de “reparação” social para grupos étnicos marginalizados no processo de distribuição de bens e oportunidades.

Portanto, a aprovação das leis, que visam a incluir os grupos étnicos marginalizados, por si só, não obteve o êxito esperado. Passados dez anos de criação da primeira o que se verifica nos currículos educacionais são ações tímidas, que se dão a partir de indivíduos mais comprometidos com a causa. A hegemonia curricular ainda se mantém excluindo a variada marca étnica que está na formação da população brasileira.

Consideramos, portanto, que as políticas institucionais levadas a efeito pela Universidade Brasileira devam envidar esforços no sentido de trazer para si essa histórica demanda da sociedade, fazendo-o a partir de uma prática que vise a promoção da ampliação do debate e da criação de políticas permanentes que se orientem para o trabalho educacional, cuja meta seja a da promoção da isonomia de participação dos variados grupos étnicos. Diferença que ao ganhar visibilidade não se dê enquanto forma de criar discriminação, exclusão e inversão de racismos.

Será a partir da formação básica dos licenciados que poderemos alimentar as mudanças curriculares nas demais etapas da formação educacional, uma vez que a instrumentalização do profissional, que atua nas diversas áreas da educação, de saberes indispensáveis ao seu exercício no magistério passa pelas “autoridades” agenciadas na formação

em nível superior. Disso resultará a sintonia entre aparato legal e prática docente.

A pertinência do debate tem se apresentado, também, enquanto exigência no cumprimento da legislação que obteve, a partir de processos reivindicatórios da sociedade civil organizada, inclusão da História e Cultura Africana, Afro-brasileira e indígena, modificações instituídas pelas leis 10.639/2003, de 09 de janeiro de 2003 e 11.645/2008 de 10 de março de 2008 que criam a obrigatoriedade de alteração nos currículos escolares. Aparato legal que exige a alteração curricular no contexto educacional em todos os níveis da formação, das maneiras de tratamento dispensadas à História e cultura da África e dos afrodescendentes e das etnias indígenas.

Situação que, também, repousa no fato de que, a vasta produção de livros didáticos e paradidáticos, de utilização no ensino básico e médio, traz essas historicidades enquanto entremeios das sagas dos colonizadores. Perspectiva que é devedora das narrativas consolidadas no contexto europeu a partir da veiculação de imagens e narrativas produzidas pelos viajantes que aqui estiveram e que se tornaram os narradores oficiais da História Brasileira. Ocorre, com essa prática escriturística, em que a narrativa se centra no “homem branco”, que é apresentado como herói civilizador, a hipertrofia da trilogia étnica; a construção de uma dupla perspectiva de classificação de “negros” e “índios” que vão ser acessados como “indolentes”, “incapazes”, “selvagens”, donde a representação de Brasil como lugar (in)civilizado, atrasado que alimentará, também, as análises realizadas pela intelectualidade nacional no afã de produzir seus projetos de nação.

Nos manuais didáticos de História da América, historicamente produzidos no Brasil, somente num tempo recente é que se tem questionado a diferenciação “clássica” entre “colônias de povoamento” e “colônias de exploração”. Ainda hoje muitos professores transmitem a imagem que os povos ibéricos – espanhóis e portugueses – embarcavam para a América com a finalidade de enriquecer e retornar à Europa, enquanto os colonos ingleses queriam “povoar” e assim construíram uma nova pátria em território americano em oposição à futilidade, ganância e individualismo dos ibéricos e que, portanto, o estado de subdesenvolvimento da América Latina seria um processo “natural”, assim como o desenvolvimento dos Estados Unidos da América.

Feitas essas considerações, temos que uma ação de caráter propositivo para a Gestão Universitária é a inclusão da temática étnico-racial em seus currículos; a promoção de cursos extensionistas e de pós-graduação para formação na área, alinhando política de expansão de vagas e inclusão efetiva dos “novos sujeitos” em formação; a responsabilização pela formação continuada de professores da rede pública de ensino, considerando a importância das escolas básica e do ensino médio, bem como dos profissionais que nelas atuam enquanto formadores de opinião e de comportamentos sociais.

Disso têm resultado, por exemplo, as ações que alimentaram a proposta de curso de aperfeiçoamento e atualização em *Educação para as relações étnico-raciais*, que está sendo ofertado para professores da rede pública de ensino da Paraíba pela Unidade Acadêmica de História da UFCG. O curso teve seu início em outubro de 2012, dentro de um programa do Ministério da Educação (MEC), implementado pela Secretaria

de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), nomeado de Rede nacional de formação continuada (RENAFOR). Programa Institucional do Governo Federal que foi lançado em 2010, a partir da publicação de edital que se destinava a captar propostas de IES para promover a formação de professores da Rede Pública de Ensino Brasileira para o trabalho com temáticas demandadas por Municípios, Estados e Sociedade Civil organizada.

O curso está constituído de grade curricular, composta de 8 (oito) disciplinas e 3 (três) seminários temáticos, que visa a subsidiar os cursistas para o trabalho com as questões étnico-raciais; de apoio em material didático especificamente elaborado para os cursistas; do acompanhamento de 2 (dois) tutores, 1 (um) coordenador e 1 (um) supervisor. O curso tem uma carga horária de 285 horas presenciais, contando de subsídio de orientação didático-pedagógica para leitura, análise e produção de textos que se dá em paralelo ao desenvolvimento das atividades presenciais. Consta da proposta a realização de aulas de campo que têm contribuído no estabelecimento do contato dos profissionais da rede pública de ensino com localidades constituídas por indígenas, africanos e descendentes; espaços da memória de variadas etnias (a exemplo de Terreiros de Umbanda e Candomblé, Templos Católico-cristãos, Mesquitas, Museus, Exposições e Memoriais).

Os debates específicos, que são acessados pelos cursistas nas disciplinas e seminários temáticos, assim intituladas:

1. Conflitos étnicos na América: uma visão histórica;
2. Cultura visual & Diversidade étnica;
3. Cultura e identidades étnico-raciais;
4. História e Historiografia Afro-brasileira;
5. História e etnias indígenas no Brasil;
6. Metodologia para

o ensino das relações étnico-raciais; 7. As relações étnico-raciais no livro didático; 8. A diversidade étnico-racial na literatura brasileira. E os seminários temáticos: 1. O *topos* da miscigenação na sociedade brasileira; 2. Identidades e conflitos sociais nas relações étnico-raciais; 3. As relações étnico-raciais: registros fotográficos, propõem-se a problematizar maneiras tradicionais com que se tem conduzido a temática das relações étnico-raciais na sala de aula. Desse modo, o objetivo maior é possibilitar aos profissionais de educação em aperfeiçoamento o acesso às discussões contemporâneas que têm resultado das pesquisas desenvolvidas pelos responsáveis por ministrar os componentes curriculares e por produzir os materiais textuais de complementação à formação.

Os profissionais envolvidos são professores da Unidade Acadêmica de História da UFCG, do Centro de Desenvolvimento do Semiárido, alunos e ex-alunos da Pós-graduação em História da UFCG que assumiram o desafio de efetivar uma experiência que articula Universidade Pública e Rede Pública de Ensino da Paraíba, a partir da preocupação com a oferta de formação continuada.

Premissa que fundamentou nossos interesses como profissionais ligados à educação, sobretudo, a partir da experiência em gestão no âmbito da Universidade Pública. Condição em que nos apoiamos, também, para dar continuidade ao trabalho iniciado na primeira turma a tematizar as relações étnico-raciais, formulando nova edição do curso em nível de Especialização. Modificação advinda da experiência anterior que nos colocou em contato com os profissionais-cursistas que nos explicitaram seus interesses por vir a dispor de um curso que lhes permitisse atingir maior profundidade de conhecimento na

área, fazendo-o por um período mais largo e com possibilidade de exercitarem experiências agregadas à pesquisa.

O compromisso assumido pela Unidade Acadêmica de História oportunizou o contato efetivo com profissionais que atuam em variadas escolas na rede pública de ensino do Estado da Paraíba que trouxeram suas experiências a cada situação de que tomaram parte e em que estiveram ativamente apresentando suas idéias e narrando práticas que desenvolvem ordinariamente em suas salas de aula. O tempo inteiro ganhou visibilidade o diferencial do perfil de cursistas com que o grupo articulador do curso estava interagindo. Se por um lado observou-se a necessidade de se promover atualização de conhecimento sobre os debates contemporâneos que permeiam o ambiente das relações étnico-raciais, por outro foi oportunizado aos professores, tutores e coordenação a interação com sujeitos que fazem a mediação com um público mais amplo, atingindo um maior percentual de indivíduos e grupos que estão dispostos em variadas camadas sociais. Do burburinho provocado pela movimentação de ideias, compreendemos, que se poderá promover a criação de espaços para a reflexão sobre comportamentos que foram historicamente naturalizados, haja vista estarem respaldados em projetos identitários que legitima a exclusão pela força discursiva com se impõem.

Experiências estas que se pautam no eco provocado pelas demandas sociais das variadas camadas que integram a sociedade e a que os gestores públicos, especialmente, devem dar ouvidos e envidar esforços no sentido de estabelecerem programas contínuos nas instituições em que atuam. É papel da Universidade a formulação de projetos e programas que capitaneiem a articulação entre ela e a sociedade, considerando

para isso a publicidade com que deve ser tratada a pesquisa científica e os saberes que formula subsidiados pelos indivíduos que a mantêm a partir dos investimentos advindos dos impostos que lhes são cobrados.

O retorno destes dividendos deve, ao menos, se dar em forma de avanço democrático que, ao fim e ao cabo, se reflitam em um cotidiano em que os indivíduos que integram a sociedade possam exercer lugar político de efetiva participação.

Por fim, cabe ressaltar que tomar qualquer modalidade de identificação étnica enquanto baliza inclusiva resvala no perigo de se promover a manutenção das discriminações históricas que grupos de pertencas étnicas exerceram sobre outros; sendo ações dessa natureza muito mais promotoras da inversão de preconceitos que se daria pelo mero deslocamento do foco de grupos étnicos incluídos. São os tensionamentos neste campo mais pulverizadores do que agregadores de força no trabalho de fortalecimento da democracia, que se assenta nas práticas de gestão focadas pela luta no combate a exclusão social que resulta em maior grau da condição de pobreza a que a imensa maioria da população brasileira está submetida.

Nesse contexto, deve ser o gestor universitário responsabilizado por promover a participação equitativa nos espaços em que atua.

REFERÊNCIAS

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas**: Estratégias para entrar e sair da modernidade, São Paulo: EDUSP, 1998.

CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis**: para uma sociologia do dilema brasileiro. RJ: Rocco, 1997

DÉGUES JR. Manuel. **Etnias e Culturas no Brasil**. São Paulo: Círculo do Livro,s/d.

FINAMORI, Sabrina. **Oficina de relações étnico-raciais**, Anhanguera, 2013. Disponível em: <<http://www.trabalhosfeitos.com/topicos/oficina-de-rela%C3%A7%C3%B5es-%C3%A9tnico-raciais-anhanguera>>.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & Senzala**. 31ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

FREYRE, Gilberto. **Manifesto regionalista**, 6ª.ed., Recife-Pe: Instituto Joaquim Nabuco, 1976.

FRY, Peter. Feijoada e Soul Food in **Para inglês ver**: identidade e política na cultura brasileira. RJ: Zahar editores, 1982.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GRUZINSKI, Serge. **El pensamiento mestizo**: cultura ameríndia y civilización del renacimiento, Madrid-Es: Paidós Iberica, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.

LIMA, M. V. **Topos Caboclo**: Medievalidade ibérica e brasilidade na obra de Suassuna. In: XXVIII Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia, 2011, Recife. Disponível em <<http://www.alas2011recife.com/>>. Virtual: <http://www.alas2011recife.com/>>, 2011.

ORTIZ, Renato. **Cultura Brasileira & Identidade nacional**. 5ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1994.

Revista brasileira de História, dossiê: Brasil, Brasis, São Paulo: ANPUH, Humanitas, v.20, No. 39, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença**. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 2003.

SUASSUNA, Ariano. **Manifesto do Movimento Armorial**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1974.

VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical**: História cultural e polêmicas literárias no Brasil-1870/1914, São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SEÇÃO I

PIADA DE PRETO: NÃO TEM GRAÇA NENHUMA

Alarcon Agra do Ó

A acusação de impureza constitui uma incriminação universal contra quem se pretende massacrar.

Jacques Sémelin

DA QUESTÃO A UMA CRISE; DE UMA CRISE A UM PROJETO ÉTICO-POLÍTICO DE LEITURA

Nos momentos iniciais da escrita deste texto eu enfrentei uma espécie de crise ética. Havia meditado longamente quanto à questão que abordaria, considerando as leituras que venho acumulando nos últimos anos sobre a violência como elemento característico das sensibilidades e das práticas de sociabilidade no contemporâneo. Entre várias possibilidades, desde cedo me seduzia a ideia de trabalhar com as formas pelas quais preconceitos e discriminações se atualizam em situações de humor. Tenho grande prazer em presenciar situações nas quais o riso aflora, ainda que não me sinta propriamente bem em situações nas quais predomina o sarcasmo puro e simples. Creio, aliás, que há uma distância notável entre o riso e o escárnio, como lembrou Georges Minois. Tenho pensado de forma recorrente, nos últimos anos, no quanto situações nas quais o humor é central são poderosas na organização e na difusão de políticas de verdade – as quais, de forma mais ou menos sutil, escorrem do cômico para o cotidiano sem que percebamos muito bem quando algo deixa de ser apenas engraçado e passa

a ser parte das nossas ferramentas mentais, usadas para pensar e dizer o mundo. Levar para os campos do prazer os canteiros do trabalho me pareceu, assim, um gesto válido. É prudente, de vez em quando, oxigenar o que é *natural* na existência com um grão de estranhamento e de reflexão.

Fui, pouco a pouco, definindo os contornos do que viria a ser esta escrita. Enfim, após longas e (in)tensas negociações comigo mesmo e com a bibliografia, cheguei ao que imaginava ser um *ponto ótimo*: recuperar algumas piadas que tematizassem as relações étnicas e raciais, pensando-as a partir de certas proposições teóricas, a fim de pensar e fazer pensar quanto à sua condição de portadoras de visões estereotipadas, preconceituosas e discriminatórias. Parte da minha (relativa) tranquilidade derivava de dois pontos iniciais. O primeiro deles diz respeito à minha própria condição de consumidor de piadas e enunciações afins – minha experiência pessoal me oferecendo uma perspectiva analítica e algumas das condições de possibilidade para a construção de uma hipótese. O segundo ponto ao qual me referi consistia na leitura de alguns textos, nos quais se executa o movimento ao qual eu me ousava, qual seja, o de problematizar o discurso humorístico em busca de indicar o seu compromisso eventual com a construção, a difusão e/ou a legitimação de barreiras simbólicas entre grupos que, por alguma razão chegam a ser descritos como diferentes uns dos outros.

A vida, no entanto, traz consigo surpresas. E o que me veio, no intervalo de tantas certezas, foi um profundo mal estar quando fiz a primeira grande recolha de piadas. Como tem sido cada vez mais comum em exercícios do pensamento como o que estou propondo, vali-me do *Google* para organizar meu

arquivo, meu corpus. E, ao executar aquele movimento hoje óbvio de digitar na caixa de texto correspondente ao início da busca a palavra “piadas”, fui surpreendido pela onisciência do algoritmo do site, que já indicou, como uma das possibilidades de ampliação (ou de refinamento) da procura a expressão “piadas de preto”. Não pude deixar de me surpreender com a naturalidade da expressão, surgida num contexto e numa circunstância que falam (que significam) algo que precisa, ao meu ver, não apenas ser registrado, mas, sim, pensado: firmasse, no âmbito da discursividade havida no meio eletrônico, uma categoria de organização e de visibilização de piadas que consiste, de forma direta, em afirmar-se como “piadas de preto”. Não seria a minha busca que faria este recorte se afirmar; ele já está lá, pronto, fruto, com certeza, não apenas da sua formulação pelos autores dos sites, quando da sua indexação, mas, ainda, da digitação recorrente no *Google* de quem ali procura piadas, bem como de quem as divulga em sites. Uns e outros, coletores diversos daquele material, ambos sentem-se à vontade para recortar, no horizonte indiferenciado das piadas, aquelas que tematizam os “pretos”.

Mas a minha inquietação e o meu desconforto não parariam por aí. Valendo-me dos mecanismos proporcionados pela informática, identifiquei um site em especial e mergulhei nele. Quando percebi que o material ali contido já seria suficiente para uma análise tão restrita quanto à que estava planejando realizar, de lá capturei uma seleta de piadas, as copiei para um arquivo no meu editor de textos e me pus a ler e a pensar. A situação ficou, aí, mais tensa, menos tranquila, mais incômoda. Como poderia escrever meu texto tornando visível aquelas piadas? Até que ponto eu não estaria, ainda que apenas diagonalmente, repercutindo tanta aversão à diversidade

humana? Quantos não acabariam, em público ou no espaço privado, lendo meu texto mais atentos às piadas que às análises, rindo mais que pensando?

Eu me permiti superar todos estes receios amparando-me num ponto, que me deu segurança para escrever o que se coloca a seguir: será na abordagem da piada, a partir da sua consideração enquanto discurso (logo, enunciação interessada), que residirá a capacidade do meu texto em funcionar como espaço do pensamento, ao invés de ser ele caixa de ressonância para algo a que se quer dar, a partir de um lugar que não é o meu, o nome de humor.

Certas enunciações só serão efetivamente gastas e empobrecidas no seu sentido e na sua capacidade de impactar quando forem repetidas à exaustão, cada repetição enfatizando o seu compromisso com o que há de menor, de pior e de menos humano em cada um de nós. Quando escolhemos uma palavra, mesmo que aleatoriamente, e a repetimos exaustivamente, ela se esvazia, perde a força, torna-se um mero som ao qual não conseguimos mais nos apegar. A piada, lida de sorte a que o seu elemento pretensamente risível venha a ser deslocado, fraturado, desinvestido do seu poder de fazer rir, perderá a sua força e se verá desencantada. Não rimos a não ser do que nos surpreende, muitas vezes em relação a nós mesmos. Quando isso é impossibilitado pela abordagem desrespeitosa do desmonte e da banalização do que em tese seria singular, quebra-se o condão e restam apenas *palavras*, não mais *piadas*.

Assim, leio e penso as piadas de preto a seguir dispostas no desejo de contribuir para o seu apagamento. Não desejo criar meus filhos num mundo cartografado a partir das coordenadas

do que analiso, a seguir. Eles merecem um mundo melhor, e é minha obrigação fazer a minha parte para que ele se concretize.

O SITE “PROTEGE-SE”

O site no qual as piadas aqui lidas e *interpretadas* (ou seja, *violentadas*) foram capturadas (<http://selecaodepiadas.webnode.com.br/piadas-de-pretos/>) tem uma interessante observação inicial. Ao acessar a referida página, dei de cara com o seguinte texto:

Atenção, não é a intenção do site formar aqui atitudes preconceituosas e nem ser preconceituoso. São apenas piadas, assim como existe sobre loiras, machismo, portugueses, japoneses, gordos, gogos, bêbados, entre outros temas.

Em tempos de politicamente correto e de judicialização de conflitos, o responsável pelo site tentou proteger-se. Literalmente chamando a “atenção” do frequentador de seu espaço virtual, ele oferece, quanto aos materiais ali dispostos, uma chave restritiva de leitura. Não seria a sua “intenção” dar corpo e forma a preconceitos, ou mesmo, a atitudes preconceituosas; ao contrário, seu desejo seria apenas o de fazer rir. Afinal, diz ele, no seu site apenas há piadas, estes blocos enunciativos comprometidos com a risada de quem os consome desde tempos imemoriais... E, além do mais, se são “piadas de preto”, e isto daria a ideia de que, enfim, há uma estigmatização em curso, não dá-se aí um caso isolado. Diversas outras pertenças identitárias, das mais variadas naturezas, também já mereceram o registro em piadas, o que (é um implícito no aviso) não acarretou ainda nenhum grande protesto das suas vítimas.

É uma argumentação (será que chega a tanto?) frágil a não mais poder. Signo de um medo inconfessado, aquelas poucas palavras escondem e revelam não apenas preconceitos, discriminações e estereótipos, mas, ainda mais que isso, expressam uma falsa ingenuidade que cabe realçar. O site em questão, ao tentar se proteger com aquele enunciado, não faz mais do que girar retoricamente sobre si mesmo, afirmando que sua verdade está ancorada na repetição de sua leitura de mundo em outras circunstâncias. Imaginando que possa haver, no âmbito das relações sociais, um espaço isento da possibilidade da crítica, ele alarga o campo de sua defesa quase elegendo cúmplices. Não seria errado constituir como alvo do riso (na verdade, como veremos, o que se tem nas piadas ali reunidas não é a provocação do riso, mas, sim, do escárnio e da violência) o “preto”, já que loiras, portugueses, gogos e tantos outros já mereceram, também, esta duvidosa homenagem...

AS “PIADAS”, LIDAS COM A MÁ VONTADE DA CRÍTICA

Quando se chega no arquivo de piadas propriamente ditas há um repositório de simbolizações que compõem um quadro marcado pela repetição de temas que insistem em se mostrar, ou, mesmo, na surpresa ocasional de novas associações. Ao lado de piadas antigas, há a tentativa de atualizar o discurso, apelando-se, por exemplo, para a introdução nos enunciados de referências a situações ou a produtos de mercado que se associam rapidamente ao contemporâneo. Há, neste duplo movimento, uma prática que contribui sobremaneira para dar corpo a uma espécie de reforço simbólico da desejada pregnância daquele humor à realidade empírica. Isto se dá em duas frentes: por um lado, há uma expansão da atualidade na direção de um

tempo linear e sem fronteiras, visto que não se colocam visíveis marcações temporais nas piadas. Uma historieta já antiga é transcrita como se nova fosse, num apagamento dos sinais da historicidade do discurso. Em outra direção, faz-se a entrada em cena de elementos comuns ao arquivo imagético presente, numa tentativa tanto de agregar contemporaneidade ao que é, enfim, um signo de outros tempos, quanto de fazer crer na atemporalidade da política de verdade que aquelas piadas dão corpo. Em outras palavras, a série de imagens ali produzida sobre os “pretos” é apresentada como estando aí, no mundo, desde sempre, o tempo que é o nosso dela fazendo um uso que se legitima por esta dimensão “eterna”.

Mas vamos mais diretamente ao que interessa. As piadas, avessas à singularidade, mostraram-se território fácil para a estereotipia e para a generalização, emergindo delas uma espécie de tipo ideal (ou, a depender da angulação política e ética a partir da qual se pensa a enunciação humorística, de uma espécie de tipo não-ideal) monstruoso e abjeto.

De acordo com aquela discursividade, e passo agora a navegar por entre as piadas, o preto não chegará jamais à condição de anjo, galardão tão desejado no âmbito da simbologia cristã. A ele falta aquilo que a cor lhe acrescenta, na medida em que, de acordo com o que li no site, ela o animaliza. Dotado de asas, assim, o preto passaria, ao contrário do que se daria com um branco ao estado de morcego. Perceba-se a contraposição radical (algo que é, certamente, estratégico no discurso humorístico) entre as figuras do anjo e do morcego: temos aí figuras celestiais e infernais se contrapondo. As asas que foram mencionadas, aliás, não seriam conquistadas pela eventual pureza ou correção do preto (para ser anjo deve-se ser

puro ao extremo, enfim), vez que, se ele não erra em vida isto se dá porque ele não é humano. E, não sendo humano, pergunto eu, ele é o que?

Mas o site não me permite pensar muito nisso, que já me informa, a seguir, que a não humanidade, ali suposta, do preto, teria implicações se ele, e todos os seus semelhantes, fossem à lua. Em tal situação, diz o site das piadas, enfim o mundo conheceria a paz. Depreende-se do que está dito que o preto impede a paz; ele é o agente da discórdia. Aliás, cabe ressaltar que este é um tema recorrente nas piadas de preto: a associação sempre direta e irrecorrível entre o preto e o crime (porque, afinal, é disto que se trata). Repercutindo-se uma das mais antigas e recorrentes teses da criminologia colonial e racista, as piadas aqui lidas insistem em construir a identidade do preto como a de um criminoso por definição, e o seu afastamento da vida social a ela daria a paz desejada. Não consigo deixar de pensar que, enquanto escrevo este texto, ao meu redor se fazem ouvir várias falas tratando do que pode ser tomado como um genocídio negro no Brasil contemporâneo – ou seja, da grave condição dos negros jovens e pobres que são as vítimas preferenciais da violência que assola o país.

O preto, diz a coleção de piadas que me ocupa a mesa de trabalho, sonha em lutar boxe. Lá ele viveria, protegido e aclamado, vários assaltos, pelo menos um a cada três minutos. Talvez, quem sabe, atuando naquele esporte ele escapasse da situação em que se encontra, aparecendo na televisão apenas em notícias de crimes... Ou, ainda, sendo um boxeador, ele pudesse andar de outro carro que não o da polícia... De todo modo, ao lutar boxe, vivendo os tais assaltos permitidos, ele fugiria da condição que lhe é própria, diz o site, que é a de,

já ao nascimento, não fazer parte de uma família, mas, sim, de uma quadrilha... Nele brilhariam outras coisas, que não as algemas que, hoje, lhes prendem as mãos... Aliás, as algemas, segundo tais piadas, em sendo peças frequentes dos vestuários dos pretos, contribuiriam para a música popular brasileira. “Aprendi” ali que foi graças às algemas que se inventou o cavaquinho – o preto não conseguiria tocar outro instrumento, algemado...

DO RISO AO MUNDO

Aquilo que a sociedade percebe como marca de etnicidade ou de racialidade, em diversas situações ao longo da história (creio não ser necessário citar nenhuma delas), tem servido como base para a criminalização de condutas e de trajetórias, sejam individuais ou coletivas. Na interação entre grupos sociais, quando a condição de desigualdade entre eles é mais intensa, aquele processo se dá de forma mais ou menos brutal. No Brasil contemporâneo, em que pesem análises contrárias a este argumento, ainda é disseminada, no imaginário coletivo, a associação entre a condição do negro e a criminalidade. A incriminação de alguém negro, entre nós, se dá muito antes, e com frequência de forma independente, do cometimento do crime ou de sua apuração. É neste sentido que se coloca que a noção de raça é fundamental para que se compreenda a dinâmica policial e judicial no país. Como não imaginar que as políticas de verdade que embasam esta lógica de incriminação são, de muitos modos, reforçadas pelo discurso humorístico racista?

Ora, o racismo, no Brasil, tem nas práticas de humor um aliado de relevo. Rindo, ao invés de castigarmos os costumes,

vamos reforçando estereótipos e preconceitos, dando uma legitimidade ampliada para a discriminação. Contando piadas, vamos fazendo de conta que as tensões sociais e raciais são apenas um mal entendido, uma incapacidade momentânea de sermos cordiais; rindo, vamos simulando uma paz e uma harmonia que, no fundo, desejamos apenas quando o branco em nós, como diria Suely Rolnik, prevalece. Como combater ou censurar o humor, sem parecer fascista?

Uma ranhura neste quadro, entretanto, tem se colocado de forma incontornável, na medida em que o adensamento das lutas sociais em torno das questões étnicas e raciais tem tornado cada vez mais difícil a naturalização de certas situações – entre elas, a que se instala quando contamos uma piada racista, uma piada de preto. Caminhamos para uma dinâmica social e cultural em que tais práticas vão sendo desinvestidas de sentido, ao menos em certas esferas sociais. Não precisamos mais crer que apenas rindo resolveremos nossos problemas; é necessário mais que isso. Ou, para ser mais justo, é necessário rir de outras coisas, produzir outros *humores*, outras formas de fazer gargalhar.

Num espaço que se pretende democrático, em que a igualdade seja um princípio inegociável, em que o respeito à dignidade de todos e de cada um deva ser a base das relações sociais, rir do preto é uma excrescência. Somos mais maduros, politizados e inteligentes que isso. Precisamos rir, e rir muito, que o bom humor, a gargalhada, o simples sorriso ajudam a emprestar alguma leveza à difícil travessia da vida. Entretanto, o bom mesmo é quando todos riem, ainda que de si mesmos – e não quando uns riem dos outros, mascarando no seu escárnio

um projeto de rebaixamento, de humilhação, de extermínio. Não há graça nenhuma nisso.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Francisco Jatobá de & ANDRADE, Rayane. Raça, crime e justiça. In. LIMA, Renato Sérgio de; RATTON, José Luiz; AZEVEDO, Rodrigo Ghiringhelli de. (orgs.) **Crime, polícia e justiça no Brasil**. São Paulo: Ed. Contexto, 2014, p. 256-264.

DAHIA, Sandra Leal de Melo. **A mediação do riso na expressão e consolidação racismo no Brasil**. Sociedade e Estado. Brasília, v. 23, n. 3, dezembro de 2008. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922008000300007&lng=pt&nr m=iso>. Acessos em 21 de maio de 2014.

POSSENTI, Sírio. **Limites do humor**. Letras (Santa Maria). Santa Maria (RS), v. 26, p. 103-110, 2003.

CIBERESPAÇO E AFIRMAÇÃO DAS IDENTIDADES DAS MULHERES NEGRAS

Pávula Maria Sales Nascimento

Ao iniciar este texto, me encontro em frente ao computador. Mãos ao teclado digito pausadamente em um site de busca o termo *Hair Transition*, de modo que em poucos segundos a tela em minha frente se preenche com uma lista de endereços eletrônicos que irão me levar a uma jornada de compartilhamento de informações e experiências com dezenas de mulheres que optaram por deixar de lado processos químicos que alteravam a forma de seus cabelos para assumir a textura natural destes. Discutirei neste breve espaço como nos últimos anos, as mulheres negras têm utilizado o ciberespaço como local privilegiado de afirmação identitária através da troca de experiências estéticas e, particularmente, o cuidado com os cabelos.

Mas, o que é o ciberespaço?

Segundo Pierre Lévy, o ciberespaço é definido como o “espaço de comunicação aberto pela interconexão mundial de computadores e das memórias dos computadores” (LÉVY, 1999, p. 92). Para este autor, dois princípios básicos orientam o crescimento do ciberespaço: a interconexão, ou seja, cada computador ou aparelho interconectado através de um endereço que permite a recepção e envio de informações entre si em um fluxo contínuo de trocas sem fronteiras. O segundo princípio se impõe a partir do desenvolvimento de comunidades virtuais que se constroem sobre “afinidades de interesses, de conhecimentos,

sobre projetos mútuos, em um processo de cooperação, tudo isso independente das proximidades geográficas e das filiações institucionais” (LÉVY, 1999, p.127).

As comunidades virtuais permitem que os indivíduos estabeleçam relações sociais entre si através do processo de interação e pela formação de círculos de interesse mútuo (“webrings”). Assim, as redes sociais¹ de relacionamento², os blogs³ pessoais e os vlogs⁴ se constituem como canais de comunicação horizontais onde os indivíduos podem expressar-se de forma ampla através de um processo de percepção do “eu” e do “outro” em um contínuo fluxo de troca de informações.

Desta forma, podemos compreender as redes de relacionamento, os blogs e vlogs⁵ como agregadores sociais ao mesmo tempo em que entendemos que os mesmos estabelecem uma íntima relação com os processos de construção identitária, uma vez que através deles, os indivíduos (ou grupo de indivíduos) expressam ideias e opiniões que funcionam como elementos de representação de um “eu” ou de um grupo que, acessíveis a outros indivíduos, viabilizam a interação através de feedbacks (ou comentários) funcionando assim como um canal de comunicação em que os indivíduos vão elaborando e reelaborando suas percepções de si e dos outros.

Numa concepção ampla, utilizarei o conceito de identidade do sujeito pós-moderno abordada por Stuart Hall

¹ Rede social é aqui entendida como “uma estrutura social composta por pessoas ou organizações, conectadas por um ou vários tipos de relações, que partilham valores e objetivos comuns” (Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Rede_social>)

² Facebook, Orkut, MySpace, Twitter, Badoo, dentre outras.

³ Blog: Um blog é “um site cuja estrutura permite a atualização rápida a partir de acréscimos dos chamados artigos, ou posts...” Um blog típico combina texto, imagens e links para outros blogs, páginas da Web e mídias relacionadas a seu tema (Fonte: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Blog>>)

⁴ Video blogue (Videoblog, Videolog ou Vlog) é uma variante de weblogs (blog) cujo conteúdo principal consiste de vídeos (Fonte: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Videoblog>>)

⁵ Neste trabalho utilizarei especificamente estas ferramentas de interação social no ciberespaço.

(2005). Sob esta ótica, o conceito de identidade é mais fluido na medida em que aqui, o indivíduo está em um constante processo de elaboração do “eu”, inclusive podendo assumir identidades diferentes em momentos diferentes. Bauman também caminha nesse sentido ao compreender a identidade como algo negociável e revogável dependendo dos caminhos que o indivíduo toma, de suas decisões, de forma que:

As identidades flutuam no ar, algumas de nossa própria escolha, mas outras infladas e lançadas pelas pessoas em nossa volta, e é preciso estar em alerta constante para defender as primeiras em relação às últimas. (BAUMAN, 2005, p. 19)

Esta concepção de uma identidade fluida em constante processo de construção deve ser entendida através da emergência de uma realidade onde os processos de globalização e disseminação dos meios de comunicação alteraram nossa percepção de mundo e sociedade.

Esta fluidez ou liquidez (na ótica de Bauman), que caracteriza a realidade pós-moderna está visível no quadro desenhado no início deste texto: frente ao computador, os dedos ágeis vão clicando no mouse, permitindo o transitar entre diferentes espaços virtuais (blogs, vlogs e páginas de grupos) que expõe sob diferentes modalidades imagéticas um “movimento” que “silenciosamente” vem chamando a atenção das mulheres negras (embora não apenas elas) acerca do modo como elas *lidam* com seus cabelos.

Ora, a própria palavra “lidar” denota sofrimento, combate, batalha, termos que durante muito tempo acompanharam as formas pelas quais as mulheres significaram a relação com o cabelo crespo. E, ao falar do cabelo estamos também falando

de identidade, do constructo do “eu”, num movimento triplo que é o olhar para si, o olhar para o outro e os processos em que estas identidades são gestadas no ciberespaço.

Nesta relação, frequentemente conflituosa, mediada entre cabelo crespo⁶ e estética, é necessário compreender a identidade negra como um processo construído historicamente através do contato com o outro numa sociedade marcada pelo mito da democracia racial e onde predominou (e ainda predomina) um racismo ambíguo. De acordo com Gomes:

O cabelo do negro na sociedade brasileira expressa o conflito racial vivido por negros e brancos em nosso país. É um conflito coletivo do qual todos participamos [...] Ver o cabelo do negro como “ruim”, é expressão do racismo e da desigualdade racial que recai sobre este sujeito. Ver o cabelo do negro como “ruim” e o cabelo do branco como “bom” expressa um conflito. Por isso, mudar o cabelo pode significar a tentativa do negro de sair do lugar da inferioridade ou a introjeção deste. Pode ainda representar um sentimento de autonomia expresso nas formas ousadas e criativas de usar o cabelo. (GOMES, s/d, p. 03)

Em um pequeno vídeo de apenas 3 minutos e 17 segundos podemos perceber como este “racismo cordial” ainda está presente em nossa sociedade. Em “*O que o cabelo fez para ser chamado de ruim?*”⁷, a partir de perguntas simples e diretas, um emaranhado de respostas transparecem as opiniões racistas que associam o “cabelo ruim” ao “cabelo duro”, “cabelo feio”, “cabelo que veio da África”, “cabelo de preto”, “cabelo palha de aço”. Estas adjetivações pejorativas acerca da estética capilar

⁶ Embora o cabelo crespo não esteja diretamente relacionado às mulheres negras, este trabalho se propõe a discutir como o mesmo tem funcionado como metáfora para que as mulheres negras reelaborem suas identidades em um mundo marcado pela estética do cabelo liso.

⁷ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=R9sKbho1BQM>>

nos remetem às construções sociais que colocavam o negro em um lugar de inferioridade e de desqualificação social. É esta tensão que está expressa na opinião daqueles que associam um “cabelo bom” ao cabelo liso, “que não dá trabalho”.

Esta forma de violência simbólica não é recente e nos remete ainda aos tempos do Brasil escravista. Segundo Gomes:

Dentre as muitas formas de violência impostas ao escravo e à escrava, estava a raspagem do cabelo. Para o africano escravizado esse ato tinha um significado singular. Ele correspondia a uma mutilação, uma vez que o cabelo, para muitas etnias africanas, era considerado uma marca de identidade e dignidade (GOMES, s/d, p. 8).

Assim, para Gomes, este significado social do cabelo do negro teria atravessado o tempo, adquirindo novos contornos expressos na existência de salões étnicos e produtos para o cabelo que dão a promessa de deixá-los “macios e lisos”, por exemplo. Além disso, havemos de reconhecer que a construção da identidade negra é um processo contínuo que permeia o âmbito público e privado, de forma que ela acontece cotidianamente nos espaços da casa, da rua, da escola, do trabalho...

O webdocumentário *Raiz forte*⁸ apresenta relatos de mulheres negras que descobriram formas de lidar com seus cabelos crespos. A produção do documentário surgiu com o objetivo de fomentar o cenário de debates sobre as relações com o cabelo enquanto forma de pertencimento à ancestralidade africana. *Raiz forte* está dividido em três episódios repartidos em faixa etária: Infância, Adolescência e Juventude e Vida Adulta.

No episódio “Infância”, são exibidas as formas pelas quais as meninas percebem seus cabelos e sob quais estéticas

⁸ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=xckeeqh>>. 9_I (episódio 1), <<http://www.youtube.com/watch?v=Syq2V-uOE74>> (episódio 2), <<http://www.youtube.com/watch?v=JTsYOyZPRew>> (episódio 3).

este olhar é filtrado. Sobre isso, podemos inferir que as percepções acerca da estética negra gestadas desde a infância na maioria das vezes mascaram preconceitos de cor ou dificultam o auto-reconhecimento da criança. São atitudes cotidianas que ocasionalmente passam despercebidas como, por exemplo, a ausência de referenciais africanos nos brinquedos, bonecas, literatura, etc⁹. Meninas que se identificam com personagens loiras e com cabelos lisos e que são educadas tendo como ideal de beleza um modelo europeu, normalmente sentem dificuldade de aceitar a textura natural dos cabelos que não correspondem a este padrão. Como consequência disso, cada vez mais precocemente elas são “apresentadas” a produtos químicos que modificam a estrutura capilar numa tentativa de enquadrá-las no padrão estético imposto pela sociedade. Este movimento iniciado na infância atravessa a adolescência e juventude e, não raro, as mulheres acabam por acharem normais as interferências capilares que tem por objetivo “domar” os cabelos “rebeldes”.

Na contramão deste processo, que ganhou impulso nos anos 1980 em diante a partir na popularização de tratamentos químicos que prometiam “relaxar”, “alisar”, “domar”, “amaciar” os cabelos crespos, atualmente algumas mulheres começaram a questionar esta imposição estética e passaram a buscar meios de ter de volta seus cabelos naturais. E esta trajetória de retorno ao natural não é um caminho simples por vários motivos, dentre eles podemos citar o próprio desconhecimento em relação à forma de cuidar dos cabelos crespos, (re)conhecer e aceitar a textura do cabelo crespo e a relação com a família e amigos que nem sempre aceitam a mudança.

⁹ Bonecas negras, raras no mercado, comumente fazem referências baseadas na estética “europeia”. Verificar por exemplo a “Barbie negra” em: <<http://www.mulherbeleza.com.br/diversos/barbie-negra/>>

Além disso, este é um processo demorado. O período que separa o momento em que a mulher decide parar de usar química nos cabelos e aquele em que o cabelo está totalmente livre dos resquícios da química, não acontece do dia para a noite. Requer paciência e disciplina. Ou uma atitude mais radical que é raspar a cabeça e esperar o cabelo nascer naturalmente. São duas opções difíceis de lidar e no Brasil, o termo “Transição” tem sido usado para representar este momento singular.

O termo “Transição” implica um rito de passagem. Segundo o antropólogo Arnold Van Gennep, é através dos ritos de passagem que o homem conscientiza-se das mudanças em sua vida, eles representam uma transição particular para o indivíduo, uma vez que demarcam um antes e um depois na vida destes (VAN GENNEP, 1977). Como foi dito anteriormente, a “transição capilar” pode ocorrer de duas formas: uma delas é esperar o cabelo crescer naturalmente até que ele chegue num comprimento em que é possível cortar a parte alisada.

Este processo não é fácil. Isto porque esperar o cabelo crescer naturalmente demanda certo tempo (que pode variar de 3 meses a um ano em média para que ele cresça o suficiente para que se faça um corte). Neste período a mulher tem que conviver com um cabelo de dupla textura (liso e crespo) e, não raro, isso afeta profundamente sua autoestima.

A segunda forma de passar pelo processo de transição é raspar completamente a cabeça (chamado de “Big Chop”) e esperar o cabelo crescer. Escolha igualmente difícil e pouco realizada no Brasil já que aqui, usualmente relacionamos a beleza aos cabelos (de preferência os longos).

Ambas as formas de transição são períodos difíceis de passar, segundo a opinião das mulheres. Numa plataforma

de webvídeos como o YouTube, é possível acessar centenas de vídeos pessoais que testemunham o momento de “transição capilar”¹⁰. Neste espaço virtual, as mulheres encontraram um meio de compartilhar informações e experiências que testemunham não apenas o momento de transição, mas também servem como canais de informação sobre tratamento dos cabelos crespos, que produtos usar, como arrumar os cabelos, além de dicas de maquiagem e cosméticos.

Este movimento de revalorização dos cabelos crespos, especificamente das mulheres negras, fica claro no documentário *Transition*¹¹ produzido pela cineasta Zina Saro-Wiwa e publicado no New York Times em junho de 2012. Nele, a própria Saro-Wiwa foi confrontada com a textura natural de seu cabelo, o que a levou a pesquisar como as mulheres negras nos Estados Unidos têm voltado a usar seus cabelos de forma natural.

Há um certo estranhamento da cineasta em relação ao posicionamento destas mulheres que não veem o processo de transição como um ato político. Isso seria compreensível numa sociedade que entende as intervenções químicas nos cabelos como uma escolha individual. Entretanto, como a mesma afirma ao final do vídeo “em uma América pós-racial, essa transformação silenciosa e intensa em direção à aceitação de si mesmo é, para mim, o movimento mais poderoso e político de todos”.

O ciberespaço neste sentido tem funcionado como agregador de interesses comuns que vão desde o âmbito da estética, do cuidado com os cabelos, tratamentos, penteados

¹⁰ Ao inserir o termo “transição capilar” na plataforma YouTube, é possível acessar vários vídeos “testemunhos” deste momento de transição e como ele afeta a autoestima das mulheres.

¹¹ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=WObdf2GeDiY>>

ao uso e indicação de produtos. Estes espaços virtuais também têm sido utilizados como espaços de críticas, de defesa étnica e de protestos que, diante do poder de difusão dos meios digitais de comunicação acabam por ganhar em poucas horas ou dias a mídia nacional.

No dia 20 de março de 2013, o desfile do estilista Ronaldo Fraga colocou nas passarelas modelos usando uma peruca de palha de aço. Ele pretendia fazer uma homenagem ao futebol da várzea em uma época onde este deixava de ser uma exclusividade da elite¹².

Foi uma escolha infeliz. No dia seguinte ele foi acusado de racismo e as redes sociais choviam de opiniões contra e a favor do estilista¹³. Uma notícia publicada no blog do Estadão reproduziu a seguinte opinião do site Afrokut: “fazer analogia do Bombril com o cabelo negro é nos remeter a uma situação racista e constrangedora. Onde o negro tem seu núcleo básico de força abalado, ou seja: autoestima, que foi e é alvo desde sempre de várias investidas racistas, na tentativa de inferiorizar a raça negra”.¹⁴

Da mesma forma, no início de 2013 uma ação de marketing de uma empresa de cosméticos teve repercussão negativa na comunidade negra. A empresa publicou em sua fanpage um álbum de fotos como ação de divulgação da marca durante a Beauty Fair 2012, uma feira internacional sobre cabelos que aconteceu em São Paulo. Nas fotos aparecem visitantes do stand usando uma peruca que lembra um penteado Black Power e segurando um cartaz com os dizeres “Eu preciso de Cadiveu”.

¹² Conferir em: <<http://blogs.estadao.com.br/moda/2013/03/20/21967/>>

¹³ Vários blogs se posicionaram a respeito do desfile a exemplo do “Blogueiras Negras”, um site de blogagem coletiva onde as autoras o utilizam como espaço de discussão de assuntos de interesse comum. Conferir: <<http://blogueirasnegras.wordpress.com/2013/03/25/modas-modismos/>>

¹⁴ Disponível em: <<http://blogs.estadao.com.br/moda/2013/03/20/21967/>>

Usuários das redes sociais se sentiram ofendidos com a ação, que foi entendida como “preconceituosa”, “de mau gosto” e “racista”. As críticas se multiplicaram a ponto da empresa fazer uma mensagem de esclarecimento em sua página. A mensagem, no entanto, só aumentou o mal estar por tratar a ação de marketing como uma “brincadeira”.¹⁵

Apesar de algumas tentativas de retratação, a campanha continuou a gerar protestos e várias ações de boicote à empresa foram lançadas, a exemplo dos Tumblrs¹⁶ “*Não preciso de cadiveu*”¹⁷ e “*Duro é o seu preconceito*”¹⁸. Segundo o site de blogagem coletiva “*Meninas Black Power*”: “Não é saudável agredir o outro, ofender tipos, ironizar etnias e escolhas. Quando uma marca e/ou empresa usa uma imagem caricata que atinge um grupo étnico, essa mesma marca precisa reconhecer o erro”¹⁹.

Exemplos com os citados acima não são casos isolados. Cada vez mais as comunidades virtuais têm funcionado como instrumento de agregação de interesses comuns e a partir desses meios tem sido possível não apenas a disseminação de informações, mas também a viabilização de ações efetivas perante autoridades e instituições de combate ao racismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procuramos problematizar os espaços virtuais como campos de ação para as afirmações

¹⁵ Conferir em: <<http://g1.globo.com/economia/midia-e-marketing/noticia/2013/01/brincadeira-de-empresa-de-produtos-para-cabelos-gera-protestos-na-web.html>>

¹⁶ Tumblr é uma plataforma de blogging que permite aos usuários publicarem textos, imagens, vídeo, links, citações, áudio e “diálogos” curtos. Fonte: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Tumblr>>

¹⁷ <<http://naorprecisodecadiveu.tumblr.com/>>

¹⁸ <<http://duroeoeseupreconceito.tumblr.com/>>

¹⁹ Conferir postagem completa em: <<http://meninasblackpower.blogspot.com.br/2013/01/eunaoprecisodecadiveu.html>>

positivas da identidade negra. Blogs, microblogs, Vlogs e redes sociais têm sido utilizados como canais de interação para a conscientização através de posts e vídeos.

A valorização da estética negra através do compartilhamento de experiências pessoais, a exemplo da transição dos cabelos quimicamente tratados para o uso dos cabelos naturais, tem funcionado não apenas como incentivadores da autoestima da identidade negra, mas também tem sido catalizadores de ações efetivas tais como protestos e boicotes às empresas e campanhas que ocasionalmente acabam por reproduzir o preconceito difundido há séculos em um país que foi construído a partir do mito da “democracia racial”.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **Identidade**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 3º ed. Rio de Janeiro: DPU&A, 2005.

CUGINI, Paolo. **Identidade, Afetividade e a Mudanças Relacionais na Modernidade Líquida na Teoria de Zygmunt Bauman**. Diálogos Possíveis, janeiro/junho 2008, p. 161-178. Disponível em: <http://www.faculdadesocial.edu.br/dialogospossiveis/artigos/12/artigo_10.pdf>

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

GOMES, Nilma Lino. **Corpo e cabelo como símbolos da identidade negra**. Disponível em: <<http://www.rizoma.ufsc.br/pdfs/641-of1-st1.pdf>>

GOMES, Nilma Lino. **Cultura negra e educação**. Rev. Bras. Educ. [online].2003, n.23, pp. 75-85.ISSN 1413-2478.

GENNEP, Arnold van. **Os ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. Apresentação Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1977.

Sites pesquisados

<http://meninasblackpower.blogspot.com.br>

<http://naorprecisodecadiveu.tumblr.com/>

<http://duroeo eupreconceito.tumblr.com/>

<http://blogueirasnegras.wordpress.com>

<http://www.youtube.com/watch?v=WObdf2GeDiY>

<http://www.youtube.com/user/projetoraizforte?feature=watch>

http://www.nytimes.com/2012/06/01/opinion/black-women-and-natural-hair.html?_r=4&

<http://pilhapuradejoaninha.blogspot.com.br/2012/06/respeitem-meus-cabelos-crespos.html>

<http://escrevalolaescreva.blogspot.com.br/2012/11/aceitar-nosso-cabelo-um-ato-politico.html>

<http://www.youtube.com/watch?v=R9sKbho1BQM>

POSSIBILIDADES DE ABORDAGENS SOBRE ETNIA NO ENSINO FUNDAMENTAL

Eleonora Félix da Silva

A principal lei que rege o sistema educacional brasileiro é a n.º 9.394/96, denominada Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDBEN. O Capítulo I no Art. 21 da referida lei se estabelece que o Ensino Fundamental é parte integrante da Educação Básica do sistema escolar brasileiro, já no Art. 22 está expresso qual o intuito desta fase da educação para o ensino no Brasil, segundo o qual:

A educação básica tem por finalidades desenvolver o educando, assegurar-lhe a formação comum indispensável para o exercício da cidadania e fornecer-lhe meios para progredir no trabalho e em estudos posteriores.¹

De acordo com o referido documento os educandos devem receber uma formação que lhes assegure o exercício da cidadania, logo, devem ser reconhecidos como cidadãos e, enquanto tais precisam ser respeitados em suas características particulares no sentido de que pertencem a grupos étnicos diferentes.

O estudante do Ensino Fundamental situa-se, em geral, na faixa etária de 6 a 14 anos de idade, fase em que ele busca aprender e compreender o mundo que o cerca. É a criança que almeja ler e escrever, é o adolescente que está vivenciando transformações que lhe acarretam inquietações. É neste momento

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

que precisamos observá-los na sua complexidade humana como seres que criam, produzem, têm sonhos, expectativas, dúvidas, compleições físicas, pertencimento etnicorracial e que traz consigo, ao chegar à escola, toda uma história de vida particular e familiar. Estas são algumas características do aluno que faz parte do nosso sistema educacional durante o Ensino Fundamental.

Além da LDBEN, outros documentos aprovados pelo governo brasileiro regulam o Ensino Fundamental, a exemplo dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) onde estão estabelecidos outros objetivos para a referida fase da educação nacional segundo os quais, além da preparação para o exercício da cidadania, no Ensino Fundamental os alunos devem ser capazes de:

Conhecer e valorizar a pluralidade do patrimônio sociocultural brasileiro, bem como aspectos socioculturais de outros povos e nações, posicionando-se contra qualquer discriminação baseada em diferenças culturais, de classe social, de crenças, de sexo, de etnia ou outras características e sociais.²

O documento propõe uma formação educacional em que se valorize a pluralidade sociocultural da sociedade brasileira e combata a discriminação étnica. O que nos chama atenção para uma reflexão sobre a necessidade de discutir a questão étnica no ambiente escolar e que necessidade há nas escolas de Ensino Fundamental de se pensar essa problemática.

O Brasil no decorrer de sua história deixou de lado milhões de brasileiros sem acesso à escola, sem oportunidade de se desenvolverem intelectualmente, sendo negados num sistema hierarquizado marcado por injustiças, exclusão,

² BRASIL.. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Ministério da Educação. Brasília: MEC/SEF, 1997.

racismos, discriminação social. A nossa sociedade brasileira - dita democrática - ainda situa o lugar de cada indivíduo segundo a hierarquização das etnias e culturas, deixando para os afrodescendentes a marca da inferioridade, negando e estigmatizando o negro, e também o índio, como o inferior, o feio, o escravo.

Diferenças sociais e étnicas também se fazem presente no ambiente escolar, por um lado com a ênfase sobre alguns grupos sociais e por outro com a negação ou desvalorização de outros grupos. Em artigo intitulado “Ensino de história e diversidade cultural: desafios e possibilidades”, o autor José Ricardo Oriá Fernandes (2005, p 378-388) aborda o ensino de história e a problemática étnica considerando que “uma análise mais acurada da história das instituições educacionais em nosso país, por meio dos currículos, programas de ensino e livros mostra uma predominância da cultura dita superior e civilizada de matriz europeia”.

O autor nos chama atenção para a forte influência da cultura de matriz europeia na história do Brasil, embora ela não tenha conseguido apagar as culturas indígenas e africanas. A própria LDBEN no artigo 26, §^o estabelece que o “ensino de História do Brasil levará em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e europeia”. (BRASIL, LDBEN, 2006).

Entretanto, na prática pedagógica não é o que se verifica sendo apenas enfatizada a cultura dos grupos étnicos daqueles considerados brancos. Por esse e outros fatores é que devemos problematizar o enfoque sobre a categoria etnia no Ensino Fundamental. O autor Tomaz Tadeu da Silva (1999, p. 99-104)

demonstrou que o texto curricular (livro didático, paradidáticos, orientações curriculares oficiais, rituais escolares, festividades, etc.) está carregado de narrativas étnicas, porém a questão que devemos observar diz respeito à maneira como se tem abordado os grupos étnicos neste texto curricular. Diante da constatação de que alguns grupos étnicos são dominados e outros excluídos ou tratados como exóticos ou folclóricos vem crescendo os debates em torno da questão da desconstrução de um currículo que perpetue a exclusão e desvalorização de uns grupos étnicos.

A escola brasileira não escapa da realidade de supervalorização de um grupo étnico sobre outros, então, enquanto docentes do Ensino Fundamental, nos propusemos a problematizar esta questão no âmbito escolar, considerando que os valores apreendidos pelas crianças e adolescentes são fundamentais para o estabelecimento de suas relações pessoais com o outro. Questionamos certas práticas vigentes no Ensino Fundamental que reproduzem estereótipos sobre a população negra escravizada, submetendo as crianças e adolescentes a situações de preconceito. Desta maneira consideramos fundamental um repensar da práxis no Ensino Fundamental e propor possibilidades para uma educação das relações etnicorraciais que combata os preconceitos, racismos e, sobretudo, que possibilite um enfoque sobre a população negra escravizada de maneira que esse grupo étnico não seja depreciado.

O desafio que se coloca no Ensino Fundamental é a possibilidade de visibilizar a diversidade étnica e cultural resultante do processo histórico e social de formação do Brasil. Uma das possibilidades se baseia nas proposições dos

PCN's que explicitam os chamados temas transversais, entre os quais o da "pluralidade cultural", documento aprovado pelo Ministério da Educação em 1996. O documento chama atenção para a diversidade cultural existente no Brasil e por isso não cabe na escola abordagem de apenas um grupo étnico considerado como referência³.

As tensas relações vividas entre negros e brancos na sociedade brasileira levadas ao âmbito educacional contribuíram para que o governo brasileiro sancionasse em 09 de janeiro de 2003 a lei federal nº. 10.639 que tornou obrigatório o ensino e valorização da cultura afro-brasileira e africana nos estabelecimentos de ensino do país, na tentativa de superar uma lacuna existente no currículo escolar. Oficializou-se então uma possibilidade de abordagem da categoria etnia nas escolas brasileiras, com ênfase nos afrodescendentes, e no povo africano, rompendo com as abordagens eurocêntricas.⁴

Em função da lei nº. 10.639/03 consideramos necessário que os educadores do Ensino Fundamental desenvolvam com seus educandos atividades em que haja uma valorização da história e da cultura africana e dos afrodescendentes, contribuindo para a elevação da autoestima dos alunos e criando alternativas para que os educandos percebam e convivam com os diversos grupos sociais, pois uma característica marcante da sociedade brasileira é a diversidade cultural e étnica, apesar dessa diversidade étnica e cultural nem sempre ser valorizada.

É interessante que a escola proporcione um ambiente que valorize a negritude, isto é, uma educação voltada para as relações étnico-raciais que se direcione para a valorização do negro, afinal todos precisam aprender valores que

³BRASIL. **Parâmetros Curriculares Nacionais:** Temas Transversais. Ministério da Educação Fundamental Secretaria de Educação Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 1997.

⁴BRASIL. Lei nº. 10.639, de 9 de janeiro de 2003. D.O.U. de 10/01/2003.

desmistifiquem as referências ao povo negro como o lugar do feio ou inferior. Neste sentido, acreditamos que a inserção das questões étnico-raciais pode voltar-se tanto para o negro como para os não-negros, pois as diferenças podem ser identificadas e valorizadas.

No interior das instituições educacionais são inúmeras as situações de preconceitos vivenciados por alunos e professores. Diante desta constatação a problemática que se apresenta refere-se às possibilidades de desconstruir os preconceitos existentes na escola com relação ao negro, a cultura negra ou as pessoas negras escravizadas. O espaço escolar é um espaço de inclusão, reconhecimento e combate às relações preconceituosas e discriminatórias. Os sujeitos do processo educacional, sobretudo os educandos, estão inseridos no espaço escolar com pessoas de todas as etnias, logo um grupo étnico não pode ser considerado de menor valor.

Interessados em buscar alternativas para uma educação que valorize o negro escravizado e que contribua para a formação de uma identidade positiva para o negro, realizamos uma pesquisa bibliográfica onde identificamos possibilidades de valorização da diversidade étnica no Ensino Fundamental. Para tanto, fizemos uma abordagem sobre o documento “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana”, documento que foi produzido pela Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial no ano de 2004, destinado à promoção das relações etnicorraciais no ensino de história das escolas públicas e privadas do Brasil.⁵

⁵ BRASIL. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana*. Ministério da Educação/Secad. Brasília: MEC, 2005.

Tendo como base nossa prática pedagógica nas escolas de Ensino Fundamental, problematizamos o enfoque do negro enquanto grupo étnico que não pode mais ser silenciado no processo de formação dos educandos. Esta questão torna-se relevante pela possibilidade de inserção do negro no currículo escolar, bem como uma maneira de dar visibilidade aos negros na construção da história do Brasil, devido à verificação de que os currículos escolares em geral têm dado pouco destaque à história e à cultura negra, diferente do que ocorre em relação à cultura europeia.

Conforme as “Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana” “é importante destacar que não se trata de mudar um foco etnocêntrico marcadamente de raiz europeia por um africano, mas de ampliar o foco dos currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira”. (BRASIL, 2005, p. 17). No documento há um conjunto de sugestões ou propostas de temáticas e/ou atividades que podem ser realizadas em sala de aula para combater os estereótipos negativos sobre o negro e sobre o continente africano, tais como estudar a história dos quilombos e das comunidades remanescentes de quilombos; conhecer as irmandades religiosas dos negros no Brasil; tematizar as datas significativas para a história do negro e para o combate do racismo e do preconceito no Brasil; estudar a história do Egito e dos reinos africanos, numa perspectiva positiva; dar visibilidade a personalidades negras de destaque; etc. (BRASIL, 2005, p.20-22).

As historiadoras Hebe Mattos e Martha Abreu (2008, p.5-20) analisaram as propostas das “Diretrizes Curriculares

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

Identificamos ainda uma publicação produzida para direcionar a prática pedagógica em sala de aula no sentido de uma educação antirracista, trata-se de uma obra, publicada em 2006, intitulada “Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais”, que consiste numa produção da Secretaria da Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD) integrante do Ministério da Educação. É um trabalho interessante por fornecer subsídios para uma prática docente que combata preconceitos contra a população negra.⁶

As “Orientações e Ações” para a educação das relações étnico-raciais orientam o processo de aprendizagem no Ensino Fundamental no sentido de forjar nos alunos valores que estão esquecidos, porém se fizeram presente ao longo da história da população negra no Brasil. Um valor importante a ser destacado é a solidariedade, pois não existe educação sem solidariedade. A história do povo negro foi marcada pela solidariedade usada para garantir a sobrevivência nos dias atuais e em outros momentos de sua história no Brasil, como no contexto das ações individuais ou coletivas de resistência contra o sistema

⁶ BRASIL. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Ministério da Educação/Secad. Brasília: SECAD, 2006.

escravista vigente no Brasil até o século XIX. (BRASIL, 2006, p. 39) Assim, em sala de aula podemos lançar mão de estudos sobre personalidades negras que se destacaram como lideranças nas lutas contra a escravidão. São pessoas que muitas vezes passam despercebidas nos livros didáticos ou sequer são consideradas como heróis desta nação uma vez que, só aos brancos caberia esse destaque. Sugerimos uma abordagem acerca da história de Zumbi dos Palmares, Luiza Mahin, Dandara, Luiz Gama, etc.⁷ É importante lembrar que os afrodescendentes submetidos ao trabalho escravo não eram coisas ou sujeitos passivos, ao contrário, foram agentes históricos importantes, mas só conhecendo as trajetórias de suas vidas é possível compreendê-los assim.

A problemática étnica no Ensino Fundamental nos propõe muitos desafios, entre eles a formação dos professores do Ensino Fundamental, pois esses profissionais precisam conhecer a história dos povos afrodescendentes para que possam ter um compromisso com uma educação que valorize as pessoas negras e que permita desconstruir preconceitos.

Mas, quanto às práticas nas salas de aula de Ensino Fundamental, questionamos que possibilidades e estratégias podem ser acionadas nas aulas para a valorização das pessoas negras escravizadas favorecendo a construção de uma identidade positiva para as próprias crianças negras. Uma das possibilidades é incorporar no calendário escolar datas e comemorações que abordem e valorizem a história do povo negro, questionando porque nas datas comemorativas do calendário escolar só destacam personagens brancos e da elite da sociedade brasileira. E ainda, porque o negro só aparece

⁷ Uma boa referência para um trabalho sobre essas pessoas negras é o projeto “A cor da cultura”, disponível em <<http://www.acordacultura.org.br/heróis>>. Acesso em 02 nov. 2012.

de forma folclórica como no caso do Saci ou do Negrinho do pastoreio, sendo que muitas vezes nem se destaca que esses personagens são negros. O dia da consciência negra e a história de Zumbi também devem chegar para os educandos, caso contrário elas não vão acreditar que no Brasil os heróis também são negros e não apenas a princesa Isabel que assinou a lei Áurea para acabar com a escravidão no Brasil em 1888.

Nas histórias e poesias, contadas em sala de aula, o negro e a cor preta devem ser valorizados. As narrativas literárias e poéticas que depreciem o negro e a cor preta devem ser questionadas, no tocante aos contos sempre se enfatizam aqueles da tradição europeia como o caso da “Branca de Neve” (BRASIL, 2006, p.171). Outra possibilidade seria a substituição dessas histórias por contos africanos como, por exemplo, “Kiriku e a feiticeira”. Que tal analisar com os alunos poesias do poeta negro Solano Trindade? Esse que foi um cidadão negro brasileiro, cujos trabalhos valorizam a negritude, como na poesia seguinte:

Sou negro

Meus avós foram queimados
Pelo sol da África
Minh ‘alma recebeu o batismo dos tambores
Atabaques, gonguês e agogôs.
Contaram-me que meus avós
Vieram de Luanda
Como mercadoria de baixo preço
Plantaram cana pro senhor do engenho novo
E fundaram o primeiro maracatu.
Depois meu avô brigou como um danado
Nas terras de Zumbi
Era valente como quê.
Na capoeira ou na faca
Escreveu não leu
O pau comeu.

Não foi um Pai João
Humilde e manso.
Mesmo vovó
Não foi de brincadeira
Na guerra dos Malês
Ela se destacou.
Na minh'alma ficou
O samba
O batuque
O bamboleio
E o desejo de libertação...⁸

Outra poesia de Solano Trindade que mostra a riqueza da trajetória dos afrodescendentes é intitulada “Navio Negroiro”, o autor destaca que os africanos que vieram nos navios negreiros traziam, além da força de trabalho, poesia, resistência e inteligência:

Navio Negroiro

Lá vem o navio negroiro
Lá vem ele sobre o mar
Lá vem o navio negroiro
Vamos minha gente olhar...

Lá vem o navio negroiro
Por água brasileira
Lá vem o navio negroiro
Trazendo carga humana...

Lá vem o navio negroiro
Cheio de melancolia
Lá vem o navio negroiro
Cheinho de poesia...
Lá vem o navio negroiro
Com carga de resistência
Lá vem o navio negroiro
Cheinho de inteligência...

⁸ TRINDADE, Solano. Apud BENJAMIN, Roberto. *A África está em nós: história e cultura afro-brasileira*. João Pessoa, PB: Grafset, 2003, p.10-11.

O espaço escolar do Ensino Fundamental, voltado para a valorização do negro, é outro detalhe que não pode ser esquecido. Por que não usar cartazes com pessoas negras e não apenas com figuras de bebês lourinhos de olhos verdes? Crianças e famílias negras devem ser visualizadas nas escolas, nos livros didáticos e paradidáticos. Porque nos livros os personagens só podem ser brancos? E quando aparecem negros é no sentido pejorativo, eles não são os personagens centrais, são tristes, sofridos, etc. De tal maneira só é possível construir uma imagem negativa do povo negro. Romper com esta identidade e construir uma imagem positiva do negro, tanto para as crianças negras como para as consideradas brancas, é uma forma de educar para a diversidade e para as relações étnico-raciais.

Diferente das princesas mostradas pelos contos de fadas que fomos acostumados a ler, onde os príncipes e princesas eram brancos e perfeitos, uma sugestão para uma abordagem sobre pessoas negras escravizadas é a leitura de livros paradidáticos cujos personagens centrais sejam pessoas negras escravizadas. Um exemplo é o livro intitulado “O rei preto de Ouro Preto”, da escritora Sylvia Orthof (2008), no qual há uma história de um africano que foi trazido como escravo para a região mineradora do Brasil e conseguiu a alforria.

O uso de músicas e filmes que enfoquem a história e a cultura afro-brasileira e africana igualmente podem ser tematizadas em sala de aula. Mas não podemos nos limitar a este grupo étnico, pois há uma diversidade étnica no Brasil que precisa ser tematizada em sala de aula. A lei federal 11.645/08 determinou que, além dos negros, a história e cultura indígena devem ter presença obrigatória no currículo do Ensino Fundamental.

Enfim, as sugestões existem para a abordagem étnica na esfera escolar, mas assim ditas neste pequeno espaço não é suficiente. É necessária a criatividade dos educadores para refazer sua prática pedagógica, porém, mais importante é uma política educacional que reveja o currículo adotado nas redes educacionais e, sobretudo, proveja material de apoio pedagógico suficiente em todas as escolas.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Em torno das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”: uma conversa com historiadores. **Estudos Históricos**. Vol. 21, nº. 41. Rio de Janeiro: 2008.

ORTHOFF, Sylvia. **O rei preto de Ouro Preto**. São Paulo: Global Editora, 2008.

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

TRINTADE, Solano. *Apud* BENJAMIN, Roberto. **A África está em nós**: história e cultura afro-brasileira. João Pessoa, PB: Grafset, 2003

FERNANDES, José Ricardo Oriá. Ensino de História e diversidade cultural: desafios e possibilidades. **Cad. Cedes**. Vol. 25, n. 67, set./dez. Campinas: 2005, p. 378-388. Disponível em <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em 06 out. 2010.

LITERATURA E RESISTÊNCIA EM ANGOLA: TRAMAS E TRAUMAS DA LUTA ANTICOLONIALISTA NO ROMANCE MAYOMBE, DE PEPETELA

Gervácio Batista Aranha

O objetivo deste trabalho é demonstrar que a ficção produzida pelo escritor angolano Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos, que adotou Pepetela como nome artístico, é ficção engajada na expressão da palavra, cabendo esclarecer, de antemão, que literatura engajada é pensada, aqui, nos termos de Denis (2003, p. 34-35), ou seja, como literatura produzida intencionalmente para cumprir determinado papel ético junto ao social, obtendo da parte da sociedade esse reconhecimento. Na perspectiva do autor referido, uma literatura sem propósitos éticos é aquela que toma a obra literária como “seu próprio princípio e o seu fim”. Isto significa que a obra engajada não encarna a ideia de que literatura remete a ela mesma. É que o escritor engajado pensa a obra literária como uma escritura que encerra certa visão do homem e do mundo, concebendo-a, por assim dizer, pelos fins que “persegue no mundo”.

Engajamento literário associado a uma perspectiva ética se revela importante pelo fato de que não basta reconhecer, no confronto com os formalistas, que não há literatura desenraizada, isto é, como um corpo de escrita autônomo separado do mundo da vida. Por exemplo, não basta reconhecer, como o faz Lima (2000, p. 286-289) no tocante ao escritor irlandês Samuel Beckett, demonstrando o equívoco do abstracionismo radical assumido por este último, que defende que o texto literário deve estar livre

de qualquer adesão ao mundo. Ao contrário, Lima é de opinião que a literatura de Beckett, a exemplo da literatura em geral, não “forma um texto sem raiz nem teto”, sendo um equívoco a insistência na auto-referência. Em termos estritos, argumenta o crítico, a abstração levaria ao cancelamento dos dicionários, isto é, à negação da própria língua falada por um povo.

Todavia, é preciso mais que este mero reconhecimento da impossibilidade da chamada abstração literária; é preciso encarar o engajamento literário como algo intencional com vistas a sua inserção na história efetiva e, por conseguinte, nas contradições que a marcam, na crítica aos sistemas de poder e às injustiças aí praticadas, para que, uma vez lidas e compartilhadas, possam despertar nas pessoas a esperança de melhores dias. É esse componente ético que define em que consiste literatura engajada, algo tão presente nas produções ficcionais africanas, Pepetela como uma das referências a respeito. Na verdade, torna-se uma espécie de lugar-comum falar em engajamento quando o assunto são essas produções.

Mas é evidente que existem expectativas positivas no tocante ao lugar da literatura em termos de engajamento para além dos escritores africanos. Por exemplo, engajamento conforme o último Todorov (2009, p. 23-24 e seq.), em que o escritor búlgaro naturalizado francês, fazendo todo um acerto de contas para com ele mesmo e demais afixionados do estruturalismo nos anos 60/70 do século passado, seguida de uma severa crítica aos herdeiros pós-estruturalistas em seu modo de conceber a literatura – logo, herdeiros de Saussure e das escolas linguísticas e/ou literárias de Moscou e/ou Praga - demonstra de forma incisiva o quão a literatura hoje está em “perigo”. Contra a obra literária vista como portadora

de estruturas formais e autônomas, auto-referentes, sem quaisquer vínculos com o mundo social e histórico ou, na pior das hipóteses, com o contexto em que foi gestada, [o novo] Todorov alerta para o perigo que incorre a literatura caso esse vínculo não seja reconhecido. Também alerta para o perigo de se abandonar a leitura das obras literárias propriamente ditas em prol da crítica tão-somente. Nos termos de Todorov, o ensino de literatura carece de uma mudança radical. Segundo ele, os estudantes já não leem senão textos críticos, como se estes pudessem substituir o texto literário propriamente dito. Há que mudar essa orientação. Afinal, a literatura é que ensina para a vida ou para uma melhor compreensão do mundo em que vivemos e não o mero trabalho crítico.

Ainda nessa linha de raciocínio, chamo a atenção para as reflexões de Llosa (2009, p. 20-22) em anos recentes, em que o autor peruano, num instigante trabalho de crítica literária, esclarece que a literatura deve ser vista como “uma das ocupações mais estimulantes e fecundas da alma humana”, ao invés de mero passatempo de luxo, como querem alguns. Também esclarece que, diferente do conhecimento altamente especializado/fragmentado da ciência e da técnica - extensivo inclusive à filosofia e às ciências humanas -, a literatura pode ser um fator de unificação da experiência humana, pois aprendemos com os grandes textos literários, para além das muitas diferenças entre os sujeitos e respectivas culturas, aquilo que deve ser incorporado como próprio da condição humana: “a igualdade essencial de homens e mulheres em todas as latitudes e a injustiça representada pelo estabelecimento entre eles de formas de discriminação, sujeição ou exploração”. É que, no argumento de Llosa, a literatura, mas não qualquer literatura, tem se revelado combativa contra a estupidez dos preconceitos,

do racismo ou da xenofobia, isto para não falar do combate aos diversos sectarismos, religioso, político, nacionalista.

Feitas essas considerações iniciais acerca daquilo em que consiste uma literatura de feição engajada, não haveria maiores dificuldades em reconhecer que a maior parte da produção ficcional angolana se alinha com a perspectiva de engajamento referida. Todavia, seria humanamente impossível, e ainda mais no interior de um artigo, fazer incursões pelas literaturas africanas com vistas aos propósitos aludidos, as quais formam um campo vasto demais, diverso demais. Em outras palavras, seria humanamente impossível tratar do assunto senão escolhendo um autor africano dado ou, mais precisamente ainda, uma obra dada de um autor africano dado.

Ainda que a escolha, para as pretensões do presente artigo, tenha recaído sobre o romance *Mayombe*, a que fiz referência acima como obra engajada na expressão da palavra, estou convencido que inúmeras obras de outros autores africanos, de pontos diferentes do continente, poderiam ser elencadas, uma de cada vez, para incursão parecida. Mas feita a escolha, vamos ao que interessa.

Para começo de conversa, diria que *Mayombe* oferece inúmeras chaves de leitura à compreensão das lutas sangrentas travadas na guerra anticolonial angolana contra o regime de Salazar. Sem dúvida, uma caminhada bastante tortuosa, haja vista o rastro de sofrimento e dor país afora, mas uma caminhada onde em nenhum momento parece ter arrefecido a sonhada paz e apaziguamento das diferenças internas em prol de uma Angola livre de uma vez por todas dos “tugas” (portugueses em língua nativa, mas carregado de sentido pejorativo). Enfim, um romance que se afirma como importante não só pelo fato

de que poderia causar estranheza uma literatura de um autor angolano, no período em questão, que não lançasse olhos para as dores daquele mundo, mas também porque não descarta da palavra trabalhada artisticamente, sem a qual não poderia se inscrever no rol das poéticas de reconhecido valor estético.

Assim sendo, há que perguntar: estaria Theodor Adorno com a razão ao afirmar em um ensaio de 1949, “em passagem celebre”, que “escrever poesia após Auschwitz é um ato de Barbárie”? É o que parece. A passagem em questão, citada em Franco (2003, p. 355), parece deixar claro que a máxima não é extensiva à toda a poesia, mas aquela que se pretendia pura forma, puro devaneio, liberada/abstraída de quaisquer vínculos com as dores da vida efetiva. Franco, ao refletir acerca do caso estrito em que pensava Adorno, sugere que essa máxima remete ao “desconforto” causado por toda forma de arte ou obra literária que, a despeito de sua “estelização artística”, fingisse não ouvir o grito de horror das multidões massacradas na Segunda Guerra Mundial. Enfim, um trauma para não ser esquecido e que a arte literária não poderia simplesmente ignorar (p. 355-356).

Ora, em se tratando do continente africano em geral e de algumas regiões africanas em particular, existem motivos de sobra para corroborar com a sentença adornoneana, com a ressalva de que a sentença é válida quando relacionada a momentos decisivos da história de inúmeros países africanos, marcados profundamente por traumas e/ou catástrofes resultantes de guerras anticolonialistas e/ou guerras civis que eclodiram com a independência, essas resultantes por sua vez de contradições internas próprias de cada ex-colônia. Afinal, seria no mínimo motivo para desconfiança páginas de

literatura africana que passassem ao largo da história de seus inúmeros povos, os quais, entre tantos outros aspectos, foram profundamente marcados em sua maioria por uma brutal violência colonial e/ou segregação racial, tudo em nome de certo paradigma ocidental sob a égide do capitalismo reinante.

Nos termos de Appiah (1997, p. 113-114), por exemplo, o que confronta o projeto literário contemporâneo levado a efeito por escritores africanos em relação ao projeto literário encabeçado por escritores europeus reside no fato de que os primeiros saem em busca de uma cultura e não de um eu dito autêntico, como parece ser o leitmotiv do projeto literário contemporâneo dos últimos. E mesmo que os escritores africanos tenham tido uma formação à europeia, escrevendo na língua herdada do colonialista, ainda assim se manteria essa diferença. No caso, a busca de eu interior no tocante à literatura europeia contemporânea e a busca de um papel público no que diz respeito à literatura africana. Aliás, diferença muitas vezes despercebida pelos leitores europeus dos autores africanos que escrevem na língua da metrópole. O fato de que estão a ler literatura estrangeira em sua própria língua pode sugerir uma facilidade que de fato inexistente. Conforme mencionado por Appiah, o escritor nigeriano Wole Soyinka poderia ser um bom exemplo a respeito, o qual, a despeito de se valer dos recursos do inglês, imprime uma marca toda sua como escritor nigeriano, e que seria reconhecido sem maiores dificuldades em qualquer lugar da África como um escritor africano.

Embora não devamos concordar em gênero, grau e número com essas essas caracterizações de caráter genérico, conquanto trata-se de dois projetos literários de feições continentais, tudo leva a crer que a sugestão pode ser acatada de

bom grado com o argumento de que essas buscas diferenciadas entre os dois projetos literários referidos devem ser vistas enquanto uma tendência e não como algo absoluto. Feita as devidas ressalvas, há que esclarecer que a busca de um papel público da parte de autores africanos se explica pelo fato de que, diferente dos europeus, que partem de tradições literárias herdadas, eles voltam suas vistas para o passado e os mitos do passado das sociedades em que estão enraizados juntamente com suas famílias. Appiah esclarece: “É essa perspectiva fundamentalmente sócio-histórica que faz do problema europeu da autenticidade [busca de um eu interior] algo distante e pouco atraente para a maioria dos autores africanos”. Isto explica, segundo Appiah, o porquê de um autor africano evitar perguntar “quem sou eu”? Preferindo perguntar “quem somos nós”? Com isto, estaria a indicar que seu problema é o problema da nação a que pertence (p.115-116).

O fato é que o premiado romance *Mayombe* é um texto profundamente emblemático no tocante à produção de ricas imagens sobre um momento decisivo da história angolana recente, a saber, a guerra anticolonial contra o regime fascista de Salazar num dos muitos palcos onde essa luta foi travada Angola afora, isto entre o início dos anos 1960 e meados da década seguinte. Ambientado em 1971, mas com remissões à década de 1960, a trama remete à luta de guerrilha do MPLA - Movimento Popular pela Libertação de Angola - numa floresta tropical na região de Cabinda, em Angola, cujo nome foi escolhido como título da trama.

Salta aos olhos de qualquer leitor experiente (não precisa ser crítico literário) a força estética do texto, com destaque para a palavra trabalhada artisticamente. Narrativa arquitetada

de forma inteligente, em que a principal voz narrativa em 3ª pessoa é intercalada com inúmeras vozes narrativas em 1ª pessoa, ganhando o romance um caráter polifônico. No tocante ao assunto, Santilli (2003, p. 353-4) é de opinião o quanto é perturbador, na arquitetura do texto, o “encaixe sistemático” de vozes narrativas em primeira pessoa no corpo de uma narrativa convencional na terceira pessoa. Para a autora, é por meio dessa “equação discursiva” que os sujeitos da guerrilha disputam internamente o “espaço verticalizado das instâncias de decisão”. Enfim, vozes que se oferecem como representação das disputas entre os vários grupos étnicos ou nações angolanas no comando dos postos da guerrilha, embora unidos por uma causa comum, o combate ao colonialismo.

Narrativa portadora de afinado discurso anticolonialista, explicita-se ali com todas as letras as razões de ser da luta por uma Angola livre. Enfim, um sentimento já plenamente incorporado pela militância guerrilheira Angola afora, embora ainda longe de uma recepção plena por parte da população nativa em geral. Porém, um sentimento fácil de ser propalado, bastando, para tal, discorrer sobre a inexistente identidade angolana enquanto perdurasse a indesejável presença “tuga”. Por assim dizer, o discurso anticolonialista parece explorar muito bem conceito de nação livre em contraposição à situação de colônia à mercê da brutal exploração a que fora submetida desde que começara o domínio português. Na trama, nada há a ganhar com aquela indesejável presença, em que Angola não é bem Angola.

De resto, algo que parece extensivo ao conjunto da obra de Pepetela. Por exemplo, ROSÁRIO (2003, p. 336) opina que Pepetela é um autor tão profundamente ligado à história de seu país que todos os acontecimentos ou fenômenos que a

marcaram, desde o período pré-colonial ou colonial aos dias atuais, foram retratados, em seus vários romances, incidência após incidência, “momento a momento, época a época”. Isto significa que, embora fictícia, sua escrita possibilita a apreensão das “principais vicissitudes porque passou e passa a formação da identidade angolana”.

No romance *Mayombe*, o personagem “Comissário”, segundo homem na hierarquia da base guerrilheira em Cabinda, ficando abaixo só do personagem “Sem Medo”, líder dos guerrilheiros do MPLA naquela base, lança mão de afinado ponto de vista anticolonialista. Dirigindo-se a alguns trabalhadores da região - os quais, marcados profundamente pela propaganda oficial, parecem encarar os guerrilheiros como inimigos, o “Comissário” procura convencê-los do contrário, tentando, com isso, diminuir aquela que é considerada umas maiores barreiras a uma possível vitória guerrilheira contra o exército colonial, a saber, a ausência de apoio das gentes pobres do campo, de cujo apoio carece (PEPETELA, 2013, p. 35-36).

Em Cabinda, conforme argumento do “Comissário” aos referidos trabalhadores, os quais trabalham para colonos brancos na derrubada de árvores na floresta do *Mayombe*, até os machados com que derrubam tais árvores lhes pertencem, compradas na cantina do colono. Tampouco as “catanas” (leia-se facões) são de sua propriedade, igualmente compradas na cantina do colono, tudo descontado no final do mês em seus respectivos salários. E o que o patrão faz para ganhar o que arrecada por cada árvore? Ele mesmo responde: nada, nada. E, no entanto, machados, “catanas”, árvores, a terra trabalhada, o suor derramado, tudo pertence aos angolanos. Em sendo assim, pergunta o “Comissário” aos trabalhadores, “como que

ele [patrão] ganha muitos contos por dia e a vocês dá vinte escudos. Com que direito"? Isto, explica-lhes o "Comissário", é o que se chama exploração colonialista, configurada pela relação desigual entre os angolanos e os estrangeiros, os quais não trabalham e enriquecem à custa do trabalho dos filhos da terra. Assim argumentando, aproveita para sondar os interlocutores se eles não estariam de acordo com sua presença em Cabinda, já que o objetivo das ações guerrilheiras é libertar Angola da presença "tuga", no que os trabalhadores respondem afirmativamente (p. 35).

A trama também retrata com todas as letras as grandes barreiras à vitória contra os "tugas", soldados das forças coloniais do regime de Salazar. O fato é que todos têm consciência desde o início que essa luta não seria nada fácil, muitas barreiras teriam de ser enfrentadas até a derrocada do colonialismo em Angola. E, dentre essas barreiras, uma das que mais chama a atenção diz respeito à distância identitária entre a luta guerrilheira e a gente comum, camponesa. Em Cabinda, por exemplo, sua gente comum, mesmo sofrendo na pele a exploração colonial, parece não entender o porquê da luta anticolonialista, vendo com desconfiança os guerrilheiros. Na cabeça da gente comum de Cabinda a imagem predominante, destilada pela propaganda oficial, é a de que o guerrilheiro é um tipo de bandido que mata o povo (p. 27). E há necessidade de reverter esse conceito. Segundo o "Comissário", em conversa com os companheiros da base, a "guerra popular não se mede pelo número de inimigos mortos. Ela mede-se pelo apoio popular que se tem" (p. 27).

Isto explica o porquê de não terem atirado no "tuga" que se encontrava com trabalhadores nativos a derrubar árvores no Mayombe e que empreendeu fuga quando foram cercados por

um grupo de guerrilheiros. É que, mesmo sendo um branco colonialista, trata-se de um civil. Daí a fala de “Sem Medo”, o comandante: “não devemos mostrar coragem assassinando civis, mesmo que colonialistas”, ao que o “Comissário” replica: “não devemos ir contra a população civil, embora ela seja hostil. Para que dar argumento ao governo” (p. 33).

Outra barreira, talvez a maior e de mais difícil superação, diga respeito às divisões internas no seio do movimento guerrilheiro, caracterizadas por diferenças étnico-linguísticas profundas, o chamado “tribalismo”, sendo poucos os que conseguem romper essa fronteira. Considere-se, por exemplo, que as barreiras linguísticas são enormes, pois a maioria não fala senão o idioma de sua tribo, muito embora, o que não deixa de ser paradoxal, todos consigam se comunicar minimamente na língua daqueles que estão a combater, os “tugas”. Uma cena pode ilustrar bem a situação. Quando o grupo de guerrilheiros cerca alguns trabalhadores de Cabinda - que, a serviço de um colono branco da região, estão a derrubar árvores na floresta de Mayombe, conforme já referido acima - fazendo-os prisioneiros, ainda que por pouco tempo, o suficiente para fazer-lhes algumas perguntas, surge de imediato uma dúvida: em que língua deveriam ser interrogados? O guerrilheiro de nome “Lutamos”, o único entre eles que é filho da região, quis intervir em fiote, a língua falada ali. Mas o comandante dos guerrilheiros, “Sem Medo”, intervém e efetua o interrogatório em português, língua que bem ou mau todos falam (p. 32).

Curiosamente, a mesma língua que, bem ou mau todos falam, a revelar a força do colonialismo português, a língua portuguesa, parece se voltar contra o próprio Império colonial na luta de guerrilha. É que no Mayombe, local onde ocorre a

trama, é tal o predomínio do “tribalismo”, cujo corolário é a diversidade étnico-racial e linguística entre os combatentes, alguns oriundos de etnias rivais, que a saída é se valer da língua herdada do colonialismo opressor, único meio de comunicação possível em meio a toda essa diversidade.

Ocorre que há divisões internas no seio do movimento guerrilheiro, caracterizadas por diferenças étnico-linguísticas profundas, o chamado “tribalismo”, o qual se afigura como uma das maiores barreiras a serem vencidas pela guerrilha na guerra de independência de Angola. Considere-se, por exemplo, que são poucos os combatentes que se afirmam como figuras híbridas que não absorvem atitudes maniqueístas como branco vs. negro/etnia “x” vs. etnia “y” ou coisas do gênero. Em toda à trama contam-se nos dedos as personagens híbridas, que haviam rompido a barreira do “tribalismo”, a saber: “Teoria”, professor de política; “Mundo Novo”, personagem que vivera na Europa; “Muatiânvua”, um ex-marinheiro que aprendera línguas diversas. Portanto, exemplos emblemáticos enquanto exceções à regra.

“Teoria”, professor de política da base guerrilheira no Mayombe, figura na trama como um desses seres híbridos. Proveniente dos campos de Amboim em Benguela, terra do café, da qual herda a cor escura da pele, vinda da mãe, misturado à cor branca do pai, um comerciante português, “Teoria” vive o dilema de sua condição de mestiço, não desejando ficar oscilando eternamente entre o sim e não, sem lugar para o talvez. Num trecho “Teoria” esclarece: “trago em mim o inconciliável e este é o meu motor. Num universo de sim ou não, branco ou negro, eu represento o talvez”. Ele quer se afirmar identitariamente fora dessa dicotomização extrema

ou desse maniqueísmo, razão pela qual luta para não ter que escolher uma coisa em detrimento da outra e vice-versa. O que pretende, na verdade, é ser aceito como mestiço, não tendo que desejar ser um branco, tal como ocorrera na infância, para que os brancos não o rotulassem de negro; tampouco o desejo de ser negro, tal como ocorrera ao tornar-se adulto, para que não fosse odiado pelos negros (p. 18 e 21).

Ora, sendo mestiço, nascido da mistura homem branco/mulher negra, conforme dito acima, “Teoria” luta o tempo todo contra o racismo aberto. Sente medo na hora da luta encarniçada, mas evita demonstrá-lo, pois se isso acontecesse, atitudes racistas não se faziam esperar: o medo como coisa própria de mestiço. Por isto, sempre que um grupo de guerrilheiros sai em missão Mayombe adentro, ele se oferece como voluntário, mesmo que não seja da vontade do comando. E por que se oferece? Para que não pensem, a despeito do medo, que é sinal de fraqueza em decorrência de seu ser mestiço. Segundo “Teoria”, qualquer um poderia recusar a missão, menos ele, que traz o “pecado original do pai-branco” (p. 21-22).

Ocorre que esse medo tão entranhado, ainda que disfarçado a cada instante por ações supostamente corajosas, não engana “Sem medo”, o comandante, que o procura para conversar sobre o assunto. Surpreso num primeiro momento com a perspicácia do seu interlocutor, “Teoria” logo confessa o dilema que o acompanha. “É como se eu fosse dois”, afirma, “um que tem medo, sempre medo, e um outro (...) que apresenta constantemente uma vontade de ferro”. E tudo porque sente que estão a espia-lo em suas reações, a mostrarem todo seu racismo ao menor sinal de fraqueza. É dureza conviver com isto, confessa “Teoria”.

“Sem-Medo”, não sem antes mencionar exemplos de que é possível dominar o medo e ultrapassá-lo, já que eliminá-lo é impossível e que de uma forma ou de outra todos o sentem, parece ter a exata percepção de o que medo sentido por seu interlocutor é um despropósito ou mesmo algo injustificável, pelo menos no tocante à base guerrilheira sob seu comando. Nos termos de “Sem Medo”, o que ocorre é que ele se preocupa demasiado com o que pensam dele. E isto não faz sentido ali. “Hoje”, afirma, “tu já não tens cor, pelo menos no nosso grupo de guerrilha estás aceite, completamente aceite”. Trata-se de um medo totalmente injustificável, admoesta “Sem Medo”, e pela simples razão de que ele decorre de um mero complexo de cor, e que o problema está em seu próprio interlocutor e não no que os outros possam pensar a respeito. Portanto, há que lutar contra esse complexo racial, condição primeira para se libertar do medo, que esse sentimento é da condição humana, nada justificando sua associação com a cor da pele (p. 42-44).

“Mundo Novo” é outra personagem que figura na base guerrilheira no Mayombe como um “destrribalizado”. Mesmo tendo nascido kimbundo, na região de Luanda, não parece interessado na arenga que envolve a maior parte dos guerrilheiros dessa ou daquela tribo, em especial os kimbundos e os kikongos, os mais numerosos ali e que vivem se digladiando entre si. Ocorre que “Mundo Novo” passara anos vivendo na Europa, motivo pelo qual é representado na trama como alguém que conhecera outros mundos e outras línguas, razões suficientes para que tenha deixado de fazer sentido, quando de seu retorno a Angola, envolver-se em tais querelas “tribalistas” (p. 36).

Talvez a prova de que “Mundo Novo” não se envolve em tais querelas “tribalistas” ganhe visibilidade por ocasião de certo momento tenso ali na base. Refiro-me às disputas internas pelo poder envolvendo kimbundos, de um lado, kikongos, do outro. Ocorre que guerrilheiros dos dois grupos veem com bons olhos um possível desentendimento entre o comandante “Sem Medo” e o “Comissário”, os dois maiores na hierarquia da base, e tudo para que possam ter ali um chefe de uma ou outra fração. E, ao que tudo indica, os “destribalizados” são os únicos que não tomam partido nessas disputas, apostando antes na união de todos. O próprio comandante “Sem Medo”, mesmo vivendo em rota de colisão com “Mundo Novo” por professarem diferentes concepções do marxismo, não acredita que este último tome partido nessas disputas internas pelo poder ao descobrir que tudo não passa de disputas entre tribos rivais (p. 117-118)

É certo que “Mundo Novo” envolve-se em outras querelas ali na base guerrilheira, mas tais querelas têm a ver com sua condição de intelectual de esquerda e de sua formação teórica com base no marxismo-leninismo e não com disputas entre tribos rivais. Com isto, envolve-se tanto em disputas internas sobre o modo como a base guerrilheira é comandada - segundo ele porque o comandante não garante senão verbalmente a democracia entre os combatentes, pois de fato não aceita o contraditório, agindo de forma visivelmente autoritária quando isto ocorre (p.101), quanto se envolve em querelas político-doutrinárias, desta feita diretamente com o comandante da base, sobre os rumos a tomar quando da vitória sobre o colonialismo e respectivo caráter da revolução uma vez instalada a nova ordem na Angola independente.

Outro dos “destribilizados”, entre os mencionados acima, é “Muatiânvua”, personagem que cedo saíra de Benguela, sua região de origem, e que percorrera muitos mares enquanto marinheiro, tendo conhecido várias regiões do mundo e assimilado línguas diversas, não se enquadrando na luta fraticida própria das tensões “tribalistas”. Afinal, é de opinião que não possui uma língua. Até porque, se para se fazer compreender se dirige agora aos camaradas em português, que não pertence a qualquer tribo, há que mencionar que antes não articulava uma frase que não contivesse palavras de vários idiomas. Num trecho ele afirma: “De que tribo? Pergunto eu. De que tribo, se sou de todas as tribos, não só de Angola, como de África?” Combatendo essas tensões na base guerrilheira ele, que não alimenta tais diferenças -, afirma: “Eu sou o que é posto de lado, porque não seguiu o sangue da mãe kimbundo ou o sangue do pai umbundo”. E mais: “eu que escolhi a minha rota no meio dos caminhos do mundo, eu, ladrão, marinheiro, contrabandista, guerrilheiro, sempre à margem de tudo (...), eu não preciso me apoiar numa tribo para sentir a minha força”. Ademais, como poderia se tornar um “tribalista”, como parece ser a pretensão de muitos ali na base, se no lugar onde nasceu e se criou, o bairro Benfica, em Benguela, havia homens de todas as línguas vivendo nas casas comuns e miseráveis da Diamang, a Companhia de diamantes, cujo brilho era as lágrimas dos que ali trabalhavam? Daí a fala do personagem: “o primeiro bando a que pertenci tinha mesmo meninos brancos, e tinha miúdos nascidos de pai umbundo, tchokue, kimbundo, fiote, kuanhama”. Sendo assim, não há que duvidar: definitivamente ele não é um “tribalista” (p. 120-121).

É bem verdade que outras barreiras dificultam levar a revolução colonialista a bom termo e que podem ser identificadas

na trama. Uma delas diz respeito ao recrutamento muitas vezes irresponsável, pois muitos eram pouco mais que crianças, sem qualquer treinamento militar, sem saberem manejar uma arma. De uma vez só chegam oito jovens aspirantes a guerrilheiros ali na base, todos inexperientes, com idade entre dezessete e vinte anos. E “este aqui”, diz o comandante “Sem Medo” apontando um deles, “é novo demais, devia ficar a estudar ainda. É mesmo um miúdo! Precisamos de guerrilheiros, mandam-nos miúdos sem treino”. É que não adianta engrossar o efetivo sem atentar para a qualidade. Quanto aos jovens recém chegados, desprovidos de qualquer treinamento, só servem inicialmente para montar guarda. Que fazer? O jeito é prepará-los para se tornarem combatentes ali mesmo na base, começando pela atribuição de um nome de batismo - algo com um quê de ritual - e obrigando-os a exercitar-se e iniciar-se nos rudimentos da guerrilha, tarefa que fica a cargo do próprio comandante (p. 68-72).

Outra dessas barreiras tem a ver com a questão da traição. O “Chefe do Depósito” na cidade de Dolisie, depósito de armas e mantimentos destinados às bases guerrilheiras próximas - às ordens de um bureau do MPLA instalado na localidade -, opina sobre aquela que ele considera a maior dificuldade na luta contra o colonialismo, a saber, a presença de traidores. Segundo ele, “Traidores de todos os lados”. E não se pense que tais traições ocorrem por parte de membros de um grupo tribal dado, como querem dar a entender os “tribalistas” adversários. Nada disso, pois como esclarece o “Chefe do Depósito”, mentem os que dizem que os traidores são os kikongos ou os umbundos ou os kimbundos ou os mestiços. E arremata: “eu vi-os de todas as línguas e cores”. Isto para não falar que a temida PIDE, a polícia política do regime colonialista, tem inúmeros delatores entre

os próprios patrícios angolanos. Portanto, a traição é uma das razões que têm impedido a luta de crescer (p. 184-185).

Mas há que reconhecer que as rivalidades tribais são um dos pontos altos da trama quando se trata de pensar nas principais barreiras ao bom desempenho da guerra de independência. Seja como for, esta não parece ser a mensagem por excelência do romance. Na verdade, essa mensagem é a de que essas rivalidades não inibem as devidas solidariedades no seio da guerrilha quando entra em cena a motivação maior, aquela que os leva a pegar em armas e que é o grande lugar-comum a aproximá-los, o sentimento em prol de uma Angola livre do jugo colonialista. Em situações-limite, como nos momentos de encarniçada refrega com o exército “tuga”, essas rivalidades tribais são deixadas de lado. No cerco que os guerrilheiros fazem na localidade Pau Caído em Cabinda, para fins de dismantelar acampamento montado ali pelo exército colonial, que está a ocupar a área, são muitos os exemplos de que as desavenças tribais são totalmente postas de lado. Ainda que marcado pela morte de dois guerrilheiros, o assalto ao acampamento é bem sucedido, parecendo sugerir ao leitor que aquela ação, a última do romance, como que a fechá-lo com chave-de-ouro, só obtém êxito por conta da coragem e da solidariedade entre os combatentes, em que todos arriscam a vida para alcançar o objetivo pretendido, não esquecendo que os dois guerrilheiros mortos, “Lutamos”, que era cabinda, e “Sem Medo”, que era kikongo, ambos morreram para salvar o “Comissário”, que era kimbundo, sem dúvida uma lição para todos eles (p. 239-244).

Assim como são deixadas de lado quando se perde um grande combatente, abatido pelo inimigo, a exemplo da

consternação geral em torno da morte de “Sem Medo”. Na mesma refrega acima descrita, com o inimigo colonialista praticamente fora de combate, embora com alguns disparos ainda desferidos na direção dos guerrilheiros, todos se reúnem em torno do corpo de “Sem Medo” para prestar-lhe uma última homenagem. Mesmo que às pressas, por conta das balas dos inimigos que ainda estão a resistir, cavam com as próprias mãos uma cova e sepultam o companheiro morto. E por se tratar de alguém tão digno quando o assunto era coragem para lutar, sendo o primeiro a tomar a iniciativa contra o exército inimigo, até parece que os conflitos tribais nunca tiveram lugar ali, todos estando de acordo que o comandante “Sem Medo”, independente de pertencer à nação kikongo, fora um exemplo para todos eles (p. 244).

O próprio autor confirma essa leitura ao responder a uma pergunta, em entrevista recente (PEPETELA, 2013, p.2), sobre uma cena final do livro, a qual retrata o sacrifício de um combatente para salvar outro, independentemente do grupo étnico a que pertence. Ao que ele responde que “pelo fato de conviverem e lutarem todos juntos, o sentimento de união e unidade acaba por ultrapassar essas diferenças. De fato, era também o grande objetivo do livro”.

A despeito de todas essas dificuldades a luta cresce, e a vitória contra um acampamento do exército colonial na localidade Pau Caído parece sinalizar nessa direção. Ainda que o romance não aponte outros cenários da luta anticolonialista Angola afora; e ainda que não dê a certeza da vitória, pois foi escrito quando a guerrilha ainda estava em andamento, parece não restar dúvida ao leitor de que a mensagem é de otimismo no que se refere ao objetivo primeiro da guerra em

andamento, a derrota do domínio colonial português. Desse ponto de vista, o próprio autor esclarece, ao ser interrogado pelo jornal Zero Hora (PEPETELA, 2013, p.2) sobre certo viés otimista do romance *Mayombe*, que esse otimismo tem a ver com certo momento da luta, o qual reverbera-se no próprio tempo da escritura do romance. Ocorre que foi escrito antes do momento em que a guerrilha, embora já bastante avançada, teve que passar pelas maiores provações, marcada, como explica Pepetela, por “uma fase muito má que passamos antes que a guerra contra os portugueses terminasse”. Ora, o otimismo era perfeitamente possível na fase que antecede o fim da guerra de independência, exatamente o momento da escrita, onde o futuro era visualizado por certa crença.

Mas o romance em questão não é otimista em toda sua extensão. Na verdade, é otimista quando o assunto é a vitória contra o regime colonialista, na qual todos parecem acreditar. A dúvida que atravessa o romance e que divide opiniões é quanto ao que fazer depois da vitória contra os “tugas”. Um futuro que parece incerto, marcado por verdadeira incógnita, com muitas especulações a respeito. O personagem “Sem Medo”, por exemplo, é bastante cético quando se coloca em questão o desafio maior, o que fazer após a queda do regime colonial. Já o “Comissário” e/ou “Mundo Novo” se posicionam veementemente contra as posturas cétricas. Daí os intermináveis debates entre esses contendores, em vários momentos da trama, dando conta de diferentes concepções de revolução, às quais por sua vez decorrem de diferentes aprendizados das teorias marxistas e respectivas práxis.

Da parte de “sem Medo”, por exemplo, a visão que prevalece é a de que esse futuro pode não ser tão promissor,

haja vista o temor de que o poder seja tomado por parte de quadros que se encherão de privilégios, meros burocratas que agirão em prol de seus interesses e de seus aliados de plantão, tudo isto em detrimento da democracia e/ou interesses do povo angolano. Uma vez no poder, há que perguntar: os quadros dirigentes, agora burocratizados, quererão perder as benesses que os cargos propiciam? A resposta é negativa. Daí as especulações céticas de “Sem Medo”: “e a idade”? E o assento que conquistaram? Quererão perdê-lo? (...) Sobretudo quando atingem a idade do comodismo, da poltrona confortável com os chinelos e os charutos que nessa altura poderão comprar?” (p. 112).

Mas “Sem Medo” não especula ceticamente sobre o futuro angolano com convicção de que será assim. Imagina que será assim em decorrência do modo como tem sido a práxis política do MPLA, partido do qual faz parte. Em certo embate com o “Comissário”, por exemplo, “Sem Medo” confessa seu temor: que a revolução colonial, uma vez vitoriosa, seja marcada pela “capela”, isto é, pelo restrito grupo de dirigentes do MPLA que o dirige como se fosse uma igreja. Há o risco de que essa “capela” chegue ao poder e ali se mantenha corporativamente, considerando “pagãos todos que dele não fizerem parte”. E o temor maior: que comecem a pregar o socialismo imediatamente, tudo por conta do marxismo ortodoxo que está na base de sua práxis, sem despertar para o fato de “que o socialismo não é obra dum dia ou da vontade de mil homens”. Com a primeira desilusão, provenientes da não resolução de carências diversas da sociedade angolana, virão contestações e, com elas, o endurecimento no seio do partido, a disciplina interna, os expurgos, a perseguição a antigos companheiros de luta agora taxados de contra-revolucionários. Na esteira de tudo isto, eis

que “o centralismo reforça-se, a democracia desaparece” (p. 110-111).

O “Comissário”, que escuta atentamente os argumentos cétricos de “Sem Medo”, não parece convencido. Formado na melhor escola marxista quando o assunto é ortodoxia, aqui entendida no sentido de se tomar o partido como guia revolucionário ou legítimo representante das massas, rebate seu interlocutor afirmando que tudo depende dos homens que estão à frente dessa luta: “se são indivíduos revolucionários e, por isso, capazes de ver quais são as necessidades do povo, poderão corrigir todos os seus erros, poderão mudar as estruturas” (p. 112).

Na perspectiva de “Sem Medo” isso é puro idealismo, a começar pela constatação de que é “demagogia dizer que o proletariado tomará o poder”. Argumenta em seguida que nenhum dirigente do partido chega a assumir esse lugar sem a aquisição de uma significativa formação política e cultural. E o operário que assume essa posição é porque adquiriu esse cabedal e, nesse caso, já não é operário e sim um intelectual. E dirigindo-se ao seu interlocutor interroga-o se ele é um camponês pelo fato de que o pai foi um camponês. A resposta é negativa. Isto porque sabe que ele estudou um pouco, leu bastante e há anos vem fazendo um trabalho político. Logo, não é camponês, é um intelectual. Com isto, a primeira grande mentira reside no princípio de dizer que partido dominado por intelectuais é partido proletário. Ademais, há que desmistificar os nomes. Que não se chame de socialismo a fase primeira, necessária sem dúvida, de nacionalização de alguns setores da economia quando da instalação da nova ordem na sociedade angolana; que não se chame de Estado proletário, porque estará longe

disso; tampouco se fale em democracia, sendo mais apropriado falar que se instalará ali uma “ditadura sobre o povo” (p. 112-113).

O embate acima entre o “Comissário” e “Sem Medo” em torno do futuro de Angola após a derrota do regime colonial não é o único ao longo da trama, mas é suficiente para dar uma ideia das mensagens ali contidas. De um lado, mensagem de otimismo quando se coloca na pauta a guerra de independência que está a ocorrer no momento da trama, cujo leitmotiv é a expulsão do inimigo colonialista; de outro, mensagem pessimista quando se projeta o futuro em termos messiânicos, fruto de certo aprendizado marxista de fundo ortodoxo, o qual termina por idealizar um suposto estado proletário. No primeiro caso, a mensagem do romance parece indicar que todos estariam de acordo em se tratando do esforço para derrotar os “tugas”, custe o que custar, inclusive “Sem Medo”, que estaria disposto a tudo para ver esse objetivo alcançado, para tal arriscando a própria vida. No segundo caso, uma mensagem pessimista sem dúvida, mas uma mensagem pessimista apenas se projeta o futuro de Angola em termos abstratos e/ou idealizados, sem os pés no chão. Neste sentido, as palavras de “Sem Medo”, que discorre longamente a respeito, é de alerta ou mesmo de aviso contra o espírito de “capela” ou de seita no tocante a tais idealizações, embora pareça otimista quando pensa o futuro angolano em termos da instalação de uma democracia negociada e construída passo a passo.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Kwame Anthony. “O mito de um mundo africano”. In **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contaponto, 1997.

DENIS, Benoît. **Literatura e Engajamento**: de Pascal a Sartre. Tradução de Luiz Dagobert de Aguirra Roncari. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

FRANCO, Renato. “Literatura e catástrofe no Brasil: anos 70”. In SELIGMAN-SILVA, Márcio (org.). **História, memória, literatura**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.

JORNAL ZEROHORA-RS. As esperanças de Pepetela. (ENTREVISTA). Disponível em: <wp.clicrbs.com.br/mundolivro/2013/02/26/as-esperancas-de-pepetela/>. Acesso em: 05 nov./2014).

LIMA, Luiz Costa. **Mímesis**: desafio ao pensamento. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LHOSA, Mario Vargas. “É possível pensar o mundo moderno sem o romance?” In MORETTI, Franco (org.). **A cultura do romance, 1**. Tradução de Denise Bottman. São Paulo; Cosac Naify, 2009.

PEPETELA. **Mayombe** (romance). São Paulo: Leya, 2013.

ROSÁRIO, Lourenço do. “O Homero angolano”. In LEÃO, Ângela Vaz (org.). **Contatos e Ressonâncias**: literaturas africanas de língua portuguesa. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

SANTILLI, Maria Aparecida. “O romance angolano: marcos e marcas”. In LEÃO, Ângela Vaz (org.). **Contatos e Ressonâncias**: literaturas africanas de língua portuguesa. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

TODOROV, Tzvetan. **A Literatura em perigo**. Tradução de Caio Meira. São Paulo: DIFEL, 2009.

O EU E O OUTRO. UM ESTUDO DE IDENTIDADE A PARTIR DA HQ MAUS DE ART SPIEGELMAN

Cláudio da Costa Barroso Neto

Maus (“rato”, em alemão) é a história de Vladek Spiegelman, um judeu-polonês que sobrevive ao campo de concentração de Auschwitz. A história é escrita por Art Spiegelman, filho do protagonista da experiência em Auschwitz que em uma série de entrevistas rememora aspectos que marcaram tanto ele na condição de autor como o pai enquanto protagonista da história. Portanto, são as memórias de Vladek, encarnadas [por personagem homônimo] na HQ *Maus*. Na produção e publicização da obra, constituída de dois volumes, Art Spiegelman levou quatorze anos.

A HQ *Maus* é considerada um clássico contemporâneo e tem grande relevância tanto no campo das HQs, quanto da produção acadêmica, sendo ela fruto constante de análises por seus pares. *Maus* não é apenas a história de um sobrevivente, mas as histórias de vida de uma família que foi fragmentada pelo holocausto nazista. Além das vivências de Vladek, Art aparece em grande parte da obra, com o intuito de mostrar a herança deixada por seu pai para ele. Aspecto a que dá destaque Pontes, considerando ser esse exercício movimentador de duas temporalidades biográficas postas em contato pelo autor: passado (Vladek) e presente (Art):

Poderíamos apressadamente afirmar que se trata de Vladek Spiegelman, que apresenta ao leitor o momento

em que conheceu Anja, mãe de Art, os percalços durante a ascensão nazista e o período nos campos de concentração. No entanto, olhando mais atentamente, vemos que simultaneamente se faz a construção da autobiografia de Art Spiegelman, a qual aparece nos intervalos da história narrada por Vladek e se desenrola no tempo presente. Encontramos aí duas linhas temporais que guiam Maus: o passado de Vladek e o presente de Art, o qual inclui sua relação com Vladek na produção de Maus. (PONTES, 2006, p. 05)

Nas tiras, os judeus são desenhados como ratos e os nazistas ganham feições de gatos; poloneses não judeus são porcos e estadunidenses cachorros¹.

Spiegelman opta por representar seus personagens como animais e toma como representação dos judeus a figura do rato, mesma imagem que a propaganda nazista utilizou para associar os judeus à ideia de sujeira, dejetos e praga a ser exterminada (PONTES, 2006, p. 07).

Buscamos aqui entender como os enunciados e os discursos que são colocados sobre o que é o “Holocausto”, o “nazismo” e os “judeus”, por Art Spiegelman dentro de *Maus*, ajudam na construção, ou na reconstrução, do que seriam as identidades destes indivíduos, e como estes discursos são mostrados e representados na HQ.

O conceito de representação dependerá de toda a carga de teoria, de representações, de conceitos, que o indivíduo possua. Esta bagagem fará com que crie o seu próprio conceito de representação sobre um determinado objeto, no nosso caso

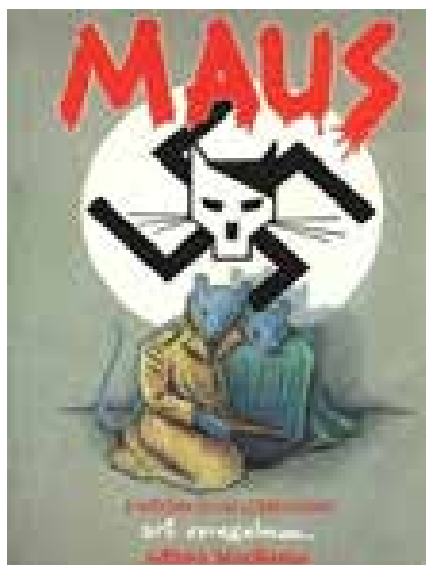
¹ Sobre as escolhas dos animais para a composição da história encontramos em Curi (2009) uma informação retirada de Groth, (1988), onde nela Spiegelman afirma através de entrevistas que se baseou em filmes e imagens usadas durante a guerra e que, principalmente evitou desenhar humanos por achar que a mensagem ficaria afetada demais e extremamente sentimental. Assim, a opção pelos animais possibilitou ao autor partir de referências já existentes e não criadas.

aqui, a HQ. Todo o contato que tivemos com a mesma durante a vida, fez com que construíssemos para nós um conceito próprio, nossa própria representação sobre a HQ. Dentro da HQ, as representações antropomórficas de Spiegelman (2005) estão o tempo todo debatendo com conceitos históricos, pessoais (como a trajetória de seu pai e sua), e não pessoais como a escolha de judeus enquanto elementos a serem exterminados pelos nazistas.

Os ratos de *Maus* não são ratos, os gatos não são gatos, as representações visuais dos mesmos na HQ são simbólicas, alegóricas, uma busca por apresentar uma ideia de uma maneira diferente. Quando se representa uma pessoa como um rato, ou um porco, por exemplo, a carga simbólica do animal continua com o indivíduo, como já citado anteriormente, gato caça o rato, e o porco é sujo. Estas ideias, estes conceitos, estas representações foram historicamente associadas aos animais, sendo assim carregadas também pelos personagens de Spiegelman. Porém, em nenhum momento Spiegelman (2005) cita características “animalescas” de seus personagens, cabendo assim ao leitor o papel de enxergar o gato como caçador e o rato como presa. Os animais de Spiegelman não são apenas representações icônicas e simbólicas, eles são portadores também de humanidade, eles sentem, choram, sorriem, são carregados de sentimentos humanos.

Sobre as representações Chartier (1990, p.17) ainda nos diz que: “as representações do mundo social assim construídas, embora aspirem a universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as formam”. Daí, para cada caso é necessário relacionar os discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

As percepções do social não são, de forma alguma, discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que pretendem impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezados, a legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas.



Capa da primeira edição de Maus na revista RAW. 1980

A imagem acima é da primeira edição de *Maus* no Brasil, publicada em 1987, logo após o seu sucesso mundial estrondoso. A história lançada em dezenas de línguas conta a história de sobrevivência do pai de Art desde os primórdios do nazismo até seus últimos dias de vida. É uma história real, recolhida por meio de entrevistas feitas com seu pai. *Maus* seria apenas mais uma história chocante sobre as atrocidades do Shoah não fosse a escolha de seu autor, Art Spiegelman, em retratar os seres humanos com cabeças de animais. Sua escolha foram os gatos e ratos para judeus e nazistas. Essa cara antropomórfica tornou sua obra tão importante para o meio dos quadrinhos, e por que

não dizer acadêmico, que até os dias atuais *Maus* é tema de trabalhos acadêmicos em todo o mundo. Sobre os estudos das imagens dos quadrinhos Silva (1989, p.9) nos diz que “O campo visual é estudado pelo fascínio que exerce e pela ‘estranha’ força de suas sínteses, críticas sobre diferentes assuntos”.

Imagens de sofrimento impostos ao Zé Povo, contrastes entre seu sofrido corpo e a exuberância física dos políticos e redução do mesmo a peça em atos violentos dos últimos foram reiterados. (SILVA, 2007, p. 25).

As análises acerca de *Maus* na página acima nos chama a atenção para as aparências, os ícones, as identidades propostas a partir da primeira página. E como diz Marcos Silva (idem) a imagem representada pelo corpo do personagem tem uma carga simbólica, aqui analisaremos inicialmente o dualismo gato/ rato, pois para o autor “a imagem na HQ evidencia a vontade de superar a articulação da experiência social que aborda.” (ibidem. p. 29)

Acima, nesta capa temos o título *Maus*, que quer dizer rato em alemão, mas em português faz um anagrama com “maus” de maldade, o que, de certa forma, teria a ver com o conteúdo da obra, a maldade sofrida pelo protagonista, mas não tem ligação com a derivação de maldade em português. O título *Maus* é escrito com uma fonte que remete a um jato de tinta vermelha na parede no final das letras “S” e “A”, como se fossem escritas com sangue, e nas letras “M” e “U” o vermelho escurece pela parede. Em entrevista sobre o assunto para a Folha UOL em dezembro de 2009 Art responde sobre essa questão da seguinte forma:

Ah, isso é interessante... Na verdade, é só a palavra em alemão para “ratos”. Não me importo com que conotação

a palavra possa ganhar, só gosto da ideia de que, apesar de o livro existir em cerca de 30 línguas hoje em dia, em todos eles se chama “Maus” [risos]. Ele faz sentido se confundir. (ART, 2009)

O título não remete nada ao português, Maus é apenas uma coincidência. Já as figuras abaixo do título são propositais e cheias de discursos. Abaixo da palavra Maus temos uma imagem antropomórfica de Adolf Hitler como um gato sob o símbolo de uma suástica nazista. Assim como as linhas da suástica o gato que simboliza Hitler tem contornos retos, traços limpos, organizados, buscando representar o metodismo dos alemães para com os tratamentos dispensados aos judeus, a imagem passa uma ideia de organização. A imagem do gato Hitler é colocada maior e acima, como vigilante das imagens que vem logo abaixo. Dois ratos agasalhados sentados no chão. Essas figuras da capa são as representações antropomórficas de Vladek e Anja Spiegelman. Os traços destes personagens são sujos, indefinidos, os traços em baixo dos olhos tornam suas aparências cansadas, são ratos em fuga. Estas imagens representam ícones² pictográficos que remetem a discursos apresentados na obra. O gato, nazista, alemão é o caçador, sua imagem está acima, representa o ataque aos ratos, judeus, poloneses e presas. Sobre esses ícones Galdino (2009) os diz:

“Maus” por se tratar de uma HQ é marcada profundamente pela presença dos ícones. Os símbolos são umas categorias de ícones que muitas vezes usamos para representar conceitos e ideias, o significado deles é fluido e variável de acordo como eles podem ser reapropriados se atribuindo, diminuindo ou resignificando seu conceito

² Entendemos ícone como qualquer imagem que represente uma pessoa, local, coisa ou objeto. Para maiores detalhes ver. MCCLLOUD, SCOTT. O vocabulário dos Quadrinhos. In: **Desvendando os Quadrinhos**. São Paulo: M. Books do Brasil Editora LTDA, 2005.

original. Spiegelman soube captar a potencialidade dos símbolos e de outras representações já inseridas no imaginário humano os utilizando para dar sentido mais forte e abrangente em sua narrativa. (p.46)

Art escolhe para representar as nacionalidades dos indivíduos suas cabeças, desenhando-as em formas de animais, lhes fixando identidades, ponto que iremos discutir à frente. Para as escolhas artísticas de Art um judeu sempre será um rato, um nazista será sempre um gato, um polonês não judeu será sempre um porco, e outras nacionalidades são também representadas na obra, mas sem muito destaque ou aprofundamento. Abaixo podemos ver a gama de representações indenitárias escolhidas por Art.

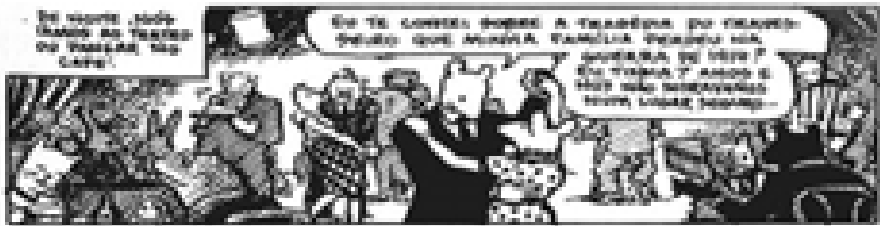


Imagem 2. MAUS 3ª impressão. 2006. p. 37.



Imagem 3. MAUS 3ª impressão. 2006. p. 171.



Imagem 4 e 5. MAUS 3ª impressão. 2006. ps. 217 e 272.



Imagem 6

Imagem 7

MAUS 3ª impressão. 2006. ps. 293 e 253

Em sequência temos no quadro da imagem 2 um baile onde vemos Vladek e Anja dançando em um salão rodeados de pessoas de diferentes nacionalidades. Temos atrás do casal de ratos uma dupla de porcos, à frente da dupla um porco que toma sua bebida, à frente deste porco temos os contornos de dois coelhos, que não têm referência de nacionalidade na história, e na frente dos coelhos, em primeiro plano junto com Vladek e Anja, vemos um gato no canto da página sentado junto com

um sapo, mostrando que antes da guerra, período que deste quadro da história todos se relacionavam aparentemente bem, ou ao menos podiam frequentar os mesmos ambientes.

No quadro 3 temos a apresentação de um estudo de imagens de Art para a obra, nele ele busca uma forma de desenhar sua noiva, Françoise, e a retrata como coelha, alce, sapa, cachorra e rata, ele nos mostra esta busca por uma representação para ela mesmo já a apresentando, desde a primeira vez, como uma rata, escolha essa por que ela já havia se convertido ao judaísmo.

Nas imagens 4 e 5 temos o gato, o soldado nazista e alemão, na figura do lado temos um cachorro que representa os estadunidenses que chegaram à Alemanha no fim da guerra, e logo abaixo, na imagem 6 somos apresentados a uma cigana, mística, e que é representada na figura de uma mariposa. Por fim, temos a figura 7, um sapo, que são representados como franceses na obra.

A identidade a partir da obra de Hall (2000), obra essa que nos pergunta quem precisaria de identidades? Afirmamos que a identidade do sujeito é criada a partir de seus discursos, e percebemos com as imagens da HQ como as identidades do sujeito são criadas, construídas, fabricadas nas práticas discursivas. E não só nestas práticas como meios teóricos, mas sim práticos, vividos e vivenciados, principalmente quando a sobrevivência do indivíduo está em jogo.

A percepção deste fato é o combustível deste trabalho. Vimos que as construções identitárias em Maus possuem características únicas aqui, pelo fato de se tratar de uma obra em quadrinhos e ter pessoas com cabeças de animais que, por isso torna-se extremamente diferente umas das outras,

acentuando características físicas e ideológicas, de forma a abrir um enorme leque discursivo a respeito das escolhas de Art quanto à construção destas identidades.

Os judeus, antes do início da 2ª Guerra Mundial eram identificados pelos nomes, depois disso eram obrigados a usar uma faixa branca no braço com a estrela de Davi, logo após o judeu passou a ser facilmente identificado nas ruas, a faixa no braço os identificava para todos. O que antes só poderia saber se você conhecesse previamente o indivíduo ou lesse seu nome em algum lugar, passou a ser sabido apenas com um olhar, e um olhar de desprezo devido às constantes propagandas pejorativas sobre os judeus criadas pelos alemães após a 1ª Guerra mundial.

A partir destes conceitos, construídos com as propagandas nazistas, e do discurso do próprio Hitler utilizado no início de Maus, “Os judeus são indubitavelmente uma raça, mas eles não são humanos. Adolf Hitler.” (SPIEGELMAN, 2005, p. 03) passamos a entender melhor os pontos de partida de Art na sua obra. As ideias de “raça”, “inferioridade” e “superioridade” eram disseminadas para difundir e confundir a população alemã a respeito dos reais problemas econômicos do país e dos reais planos de Hitler para com seu país e com os judeus.

Algumas das propagandas nazistas acabavam por representar os judeus não como humanos mas como ratos. A atenção de nossos interesses deve se focar neste ponto central para entendermos o porquê da predominância da comparação dos judeus com ratos. Conforme foi mostrado na epígrafe acima Hitler afirmava que o judeus não eram humanos, mas uma raça. O conceito de raça que para nós está ultrapassado era um aparato ideológico central para as ideologias eugenísticas, evolucionistas e o darwinismo social da época. (sec XIX e início do XX). Neste sentido, ao

se comparar o judeu a este animal estava lhe atribuindo um lugar de ser inferior e atrasado. Mas, a apropriação por parte da ideologia nazista deste animal para denominar este povo de maneira homogênea parece nos querer dizer mais. (GALDINO, 2009. p. 49)

O judeu era o ganancioso, o mesquinho, o indivíduo que enriquecia enquanto a Alemanha definhava após a 1ª Guerra. O discurso nazista antissemita pregava estas verdades contra os judeus, e como eles deveriam ser vistos. Em sendo uma raça inferior eles eram vistos como uma praga, seres a serem exterminados pelo bem maior da Alemanha. “Assim, quando os propagandistas nazistas anexaram a figura do judeu a do rato não estavam manipulando este símbolo” (vanga, idem), eles estavam colonizando suas características mais negativas para que também seus pares pudessem assimilar estes conceitos, pois estavam inseridas num imaginário mais amplo, estabelecendo assim um discurso de verdade a respeito dos judeus. Acerca disso Bourdieu (2006, p.10.) nos fala:

Os símbolos são instrumentos por excelência da integração social. Mais do que isso, sendo instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: tanto lógica e moral. Todas estas interações são inseparáveis das relações de poder da qual dependem do poder material ou simbólico acumulado.

A trajetória da dominação dos judeus é traçada através dos símbolos e discursos atribuídos a eles ao longo das décadas de 1920 até o fim da 2ª Guerra mundial, e com a utilização de símbolos Art reconta a história de seu pai dentro destes eventos, utilizando os mesmo recursos que foram usados para

criar um discurso sobre seu povo, os símbolos, ele cria um novo discurso, ou reconta um antigo de uma maneira nova.

É desta forma que, os sistemas simbólicos nazistas cumprem sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação contra os judeus, contribuindo para assegurar a dominação de um grupo sobre o outro (“violência simbólica”), reforçando seu próprio poder através das relações de poder e apropriação de bens simbólicos que fundamentam e contribuem para a domesticação dos dominados. Para além do que isso, relacionando-os com a sujeira, podridão, entre outras mazelas que assemelhava-se ao judeu ao seu papel numa sociedade dava motivos suficientes para seu extermínio (holocausto). Num estado moralmente e racialmente puro a peste destes ratos e suas astúcias deveriam ser destruídas para que se alcançasse uma sociedade ordeira e evoluída. (GALDINO, p. 51)

Art atribui a feição de gato a todos os alemães, sejam eles nazistas ou não, ou seja, não importa, neste caso a escolha política do indivíduo, ser ou não nazista, o fato de ser alemão o transforma automaticamente em um gato, fixando assim uma identidade ao personagem gato na história, pois, passamos a ver todos os gatos, ou alemães como nazistas, e sabemos que tal atitude de homogeneizar um indivíduo, classe ou grupo nos faz cair em um erro. Sabemos através da literatura sobre o Shoah que nem todos os alemães se tornaram nazistas e apoiaram o regime de Hitler, e mesmo os que tiveram de assumir a postura de apoio ao partido não necessariamente praticavam as mesmas ações dos nazistas, como por exemplo, Oscar Schindler que salvou inúmeros judeus, como popularizado em um filme biográfico sobre ele.

Todos os gatos são alemães e nazistas, Art agrega a este personagem uma única característica física, ser um gato, mas ele possui ai já duas identidades distintas, e ser alemão não implicam necessariamente em ser nazista, ou vice-versa. Nós como indivíduos somos múltiplos, inconstantes, mas como contar a história sem agregar esse valor simbólico ao seu perseguidor? O autor, provavelmente, não se preocupa com isso, pelo fato da história não ter um caráter historiográfico, mas sim icnográfico e testemunhal, esta preocupação é nossa.

Os judeus também foram traçados em Maus com identidades fixas, tão fixas que até mesmo a noiva de Art, que é francesa, e pela lógica de sua metáfora deveria ser uma sapa, torna-se uma rata na história pelo fato de ter se convertido ao judaísmo, como vimos na imagem 3, já mostrada de Françoise, onde Art faz esboços de como poderá vir a desenhar sua noiva, como coelha, sapa, alce, cachorra, mas mesmo antes de nos apresentar esta discussão ele nos já havia nos mostrado ela como uma rata, como vemos abaixo:



Imagem 8. MAUS 3ª impressão. 2006. p. 96.

O quadrinho acima nos é mostrado na pagina 96 do primeiro livro de Maus. Na pagina Art mostra que recebeu

uma ligação de seu pai para ir encontrá-lo em sua nova morada para que possam conversar e, ao mesmo tempo, para que ele o ajude em alguns consertos da casa. Ao vermos François de rata nesta imagem associamos imediatamente fato de ela ser judia, porém, sua nacionalidade de francesa não é preponderante não sua retratação na obra. O autor prefere mostrar sua escolha religiosa ao invés de sua nacionalidade, abrindo um conflito nessa questão: que aspecto da identidade tem maior peso para Art no momento de atribuir a característica de animal ao seu personagem da história? Com todas as leituras que fizemos a respeito de sua obra ainda não somos capazes de responder essa questão.

Os porcos entram na história para representar os poloneses não judeus que viviam no país, tendo muitos deles torturado os judeus e outros povos, assim como os nazistas fizeram nos campos.



Imagem 9. MAUS 3ª impressão. 2006. p. 190

Como já citado, a identidade nem sempre é visível no aspecto físico do sujeito, neste caso, poloneses judeus e não judeus possuíam características físicas muito similares tornando muito difícil, para não dizer impossível, a identificação de um e de outro se não por características físicas muito visíveis como

a ausência ou não de barba, ou de cachos nos cabelos para os judeus mais ortodoxos, sem esses elementos específicos ambos seriam seres humanos, europeus do início do século, sem traços marcantes. Essa ausência de traços comuns entre os indivíduos facilitava para que judeus se passassem por poloneses não judeus ao não usar a faixa com a estrela de Davi, por exemplo, como já citado, ou não fazer saudações religiosas em público, mas como disfarçar um rato de porco? A resposta veio por meio de uma máscara, como vemos abaixo:

Até então as interpretações das identidades estão a



Imagem 10. MAUS 3ª impressão. 2006. p. 147.

cargo de Art como autor da obra. Mostramos que gatos, ratos e porcos são identidades fixas construídas por ele para poder contar sua história e de seu pai. O único momento da obra em que Art, quase que apenas de relance, percebe a fluidez dos sujeitos e de suas identidades é mostrado em um quadro, a nosso ver, brilhante do ponto de vista artístico e estético dentro das infinitas possibilidades da Nona Arte, os quadrinhos. Neste quadro, nem Vladek, nem Art sabem de onde veio realmente um prisioneiro que está em Auschwitz, ele se diz alemão, portanto ariano e superior de acordo com os conceitos da época, porém, ele está trancado junto com os judeus no campo de concentração. Vladek afirma que nem mesmo suas constantes afirmações para

os guardas a respeito de suas medalhas ganhas e de seu filho ser do exército convencem os soldados.



Imagem 11. MAUS 3ª impressão. 2006. p. 2010.

No quadro temos duas imagens iguais da mesma pessoa, o prisioneiro, de um lado ele é um rato dizendo ser um gato, ou um judeu dizendo ser alemão, do outro vemos um gato, mostrado com uma imagem mais escura, como se ele estivesse antes dentro do rato, e que afirma ser alemão.

A nosso ver este é o quadro mais brilhante de toda a obra, pois mostra ao mesmo tempo como complexa e frágil é a proposta do autor em buscar fixar identidades a indivíduos através de características físicas visíveis, inexistentes no mundo real. Lógico que sem as antropomorfizações dos personagens Maus não teria obtido a visibilidade que ainda tem hoje, sem essa função ela não seria um híbrido, uma obra única no ramo, mas que, como vemos, possui também suas falhas, suas lacunas. Art não está preocupado se este quadro coloca sua metáfora animalesca em cheque, seu trabalho não é acadêmico, não busca resgatar uma verdade absoluta sobre os fatos, nem tão pouco nós aqui buscamos, é apenas sua visão sobre o ponto de vista da guerra, de seu pai, transformado pelos gatos e ratos na obra.

Este quadro nos mostra que não conseguimos, por mais óbvio que nos pareça, às vezes, fixar uma única identidade em

um indivíduo, ou agregar um único valor de identidade a um grupo, somos fluídos, inconstantes, somos o devir, somos o que as ocasiões nos causam, nossas identidades são resultados de momentos, de situações, de dilemas, nossas identidade se revelam das mais variadas formas quando, por exemplo, temos de resolver um problema, nossa reação pode não ser a esperada pelos outros, ou por nós mesmo, somos imperfeitos e nossas identidades são um reflexo constante desta nossa imperfeição. Não temos uma máscara visível no rosto, temos muitas máscaras invisíveis que são colocadas diariamente em todos os lugares, diante das mais variadas pessoas, dos mais variados grupos e situações. Este quadro mostra como é frágil a proposta do autor e com ele mesmo tem este aspecto de fragilidade dentro de si, apesar de toda sua força e coragem. Este quadro expõe todos estes aspectos, e muitos outros, a nós, tanto sobre a obra como sobre o autor.

Este movimento é o que torna a vida tão boa de ser vivida. Não precisamos ser um só para sempre, a não ser que queiramos, podemos, e somos muitos em um, um exército de um homem só.

O eu é o outro.

REFERÊNCIAS

AUMONTE, Jacques. **A Imagem**. Jacques Aumont. Tradução: Estela dos Santos Abreu e Cláudio C. Santoro – Campinas, SP: Papirus, 1993. (Coleção Ofício de Arte e Forma).

ALVES, Bruno Alves. **Superpoderes, Malandros e heróis: o discurso da identidade nacional nos quadrinhos brasileiros de super-heróis** / Bruno Fernandes Alves. – PE [s.n.]. 2003.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Lisboa: DIFEL, 1989.

CORREIA, Isabel Peixoto. **Identidade, resistência e sobrevivência – do local ao global nos romances gráficos Maus e Persepolis**. VI Congresso Nacional Associação Portuguesa de Literatura Comparada / X Colóquio de Outono Comemorativo das Vanguardas – Universidade do Minho 2009 / 2010.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CURI, Fabiano Andrade. **Maus, de Art Spiegelman: Uma outra história do Shoah** Fabiano Andrade Curi. – SP: [s.n.]. 2009.

EISNER, Will. **Quadrinhos e Arte Sequencial** / Will Eisner [Tradução de Luiz Carlos Borges]. – São Paulo; Martins Fontes. 1990.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**, tradução de Luiz Felipe Baeta Neves, 7ª Ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **A Ordem do Discurso** / Michel Foucault; tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5º ed. – São Paulo: Editora Loyola, 1999.

GUEDES, Roberto. **A era de bronze dos super heróis** / Roberto Guedes. – São Paulo: HQ Maniacs, 2008. 240 p. : Il. ;28 cm.

HALL, Stuart. **Quem precisa de identidade?** In SILVA, Tomaz Tadeu da (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000. P. 103-133.

MACCLOUD, Scott. **Desvendando os Quadrinhos** / Scott MacCloud 2005 – Sal Paulo – M.Books do Brasil Editora Ltda. 1. História em Quadrinhos – Desenho – Criação – Animação - Roteiro

PATATI, Carlos.; BRAGA, Flavio. **Almanaque dos Quadrinhos: Cem Anos de Uma Mídia Popular** / Carlos Patati e Flavio Braga. – RJ: Ediouro, 2006.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

PONTES, Suely Aires. **Mauschwitz**: Deslocamentos imaginários. GT de Filosofia e Psicanálise da ANPOF. Grupo de Pesquisa SEMASOM, (IEL/UNICAMP). 2006.

SPIELGELMAN, Art. **Maus**: a história de um sobrevivente / Art Spiegelman; ilustrações do autor; [tradução Antonio de Macedo Soares]. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

TADEU, Tomaz. **Antropologia do Ciborgue**: as vertigens do pós-humano / organização e tradução Tomaz Tadeu – 2 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2009. - (Mimo)

APRENDENDO COM A ALTERIDADE: O TRABALHO DE PIERRE CLASTRES

Celso Gestermeier do Nascimento

Numa entrevista, ao ser perguntado sobre o mundo do século XX, Jorge Luis Borges afirmou que ele estava pior que o do século XIX. Solicitado a explicar, retrucou: “porque eu sou um homem do século XIX”. Isso talvez nos mostre que seja normal para nós olhar o passado com a idealização típica da nostalgia, e deixar a saudade falar em lugar da racionalidade.

Com relação às comunidades indígenas espalhadas por todo o continente, isso parece óbvio: as trevas se abateram sobre o continente com a chegada do europeu, dando início a uma longa tradição de resistência nativa ao explorador estrangeiro que ainda hoje acredita na possibilidade de retomar seu mundo e suas tradições.

Com isso, instauram-se no século XV duas visões opostas acerca da chegada do conquistador: uma positiva e outra negativa. Talvez esteja mais do que na hora de aprofundarmos essa discussão, já que o século XXI está nos ensinando a conviver com as diferenças, ao mesmo tempo em que parece tornar o ser humano presa fácil do consumismo tecnológico.

Essa simples reflexão tem o objetivo de chamar a atenção do leitor para que diferentes formas de ver e encarar o mundo e o seu tempo coexistem em todos os lugares e momentos. Ou seja, estamos sempre expostos às novidades, e isso é o

que precisamos refletir ao tratar das relações étnicas, pois estamos marcados no século XXI por campanhas de respeito às diferenças, que se corporificam em infinitos tempos e lugares: respeito aos idosos, às crianças, às mulheres, religiões, culturas, etnias etc.

Cada vez que nos confrontamos com o “outro” estamos nos sentindo na obrigação não apenas de respeitá-lo enquanto diferente, mas também devemos ser acoçados pela curiosidade de procurar conhecê-lo, partindo de nossos pressupostos à busca do reconhecimento das diversidades.

Em nosso trabalho junto à “Educação para as relações étnicas” acreditamos ter a obrigação de repensar nossos próprios pressupostos, embasados em “uma determinada visão de mundo”, para incorporar com maior facilidade outros pressupostos e pensamentos diferentes. Não basta apenas aceitar o outro, é preciso aprender com ele, para nos transformar, para que o futuro possa ser mais rico não apenas para a sociedade ocidental, mas para todas as sociedades em geral, que só tendem a lucrar com tal posicionamento.

Para tal, escolhemos refletir acerca das chamadas “sociedades primitivas” que habitavam o continente americano, a partir da visão de Pierre Clastres que, nos anos de 1960 publicou trabalhos sobre povos indígenas sul-americanos em que argumentava uma radical diferença de percepção de mundo deles para com os europeus e chamou a atenção para o fato de que o mundo civilizado não apenas desconheceu o modo de vida dos nativos como também o distorceu. Acreditamos que retomar os trabalhos de Clastres só nos levará a melhorar

a percepção não somente acerca das chamadas sociedades primitivas, como também de nossa própria sociedade.

OLHAR E NÃO VER

Um dos maiores momentos de ampliação de contato entre civilizações ocorreu no século XV, em particular após a “descoberta” da América por Cristóvão Colombo. Inserido no contexto das grandes navegações e do desenvolvimento capitalista a Europa entrava em contato com a América, uma grande novidade na História e que traria profundas transformações no pensamento europeu por tratar-se do contato mais radical que conhecemos, conforme os argumentos de Todorov (1983) para optar pela descoberta e conquista da América para estudar a alteridade:

Duas razões fundamentaram a escolha deste tema como primeiro passo no mundo da descoberta do outro! Em primeiro lugar, a descoberta da América, ou melhor, dos americanos, é sem dúvida o encontro mais surpreendente de nossa história. Na “descoberta” dos outros continentes e dos outros homens não existe, realmente, este sentimento radical de estranheza. Os europeus nunca ignoraram totalmente a existência da África, ou da Índia, sua lembrança esteve sempre presente desde as origens.

(...) Mas não é unicamente por ser um encontro extremo e exemplar que a descoberta da América é essencial para nós hoje. Além deste valor paradigmático, ela possui outro, de causalidade direta. A história do globo é, claro, feita de conquistas e derrotas, de colonizações e descobertas dos outros; mas, como tentarei mostrar, é a conquista da América que anuncia e funda nossa identidade presente. Apesar de toda data que permite separar duas épocas ser

arbitrária, nenhuma é mais indicada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o oceano Atlântico. Somos todos descendentes diretos de Colombo, é nele que começa nossa genealogia – se é que a palavra começo tem um sentido. (TODOROV, 1983, p. 5-7).

Para o autor, ao pisar no novo continente, Colombo se viu às voltas com nativos que desafiavam seu conhecimento de mundo, e isso o fez chegar a conclusões interessantes para o nosso trabalho:

Em primeiro lugar, julgando – ou desejando – ter encontrado uma nova rota para as Índias, passou a tratar os nativos por índios, ou indígenas¹. Essa ação em si já mostra como Colombo tinha a necessidade de eliminar o outro enquanto novidade, buscando inseri-lo numa categoria já conhecida – habitantes da Índia. A descoberta da América iniciou também uma guerra simbólica entre nativos e europeus, cada qual comparando o outro a algo já conhecido o que, portanto, eliminava o desconhecido/amedrontador:

Después de bien mirado y considerado todo lo que habíamos visto, tornamos a ver la gran plaza y la multitud de gente que en ella había, unos comprando y otros vendiendo, que solamente el rumor y zumbido de las voces y palabras que allí sonaba más que de una legua. Entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, en Constantinopla y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien comparada y con tanto concierto y tamaña y llena de tanta gente no ha habían visto. Allí cerca estaban otros grandes aposentos a manera de monasterio, donde estaban recogidas muchas

¹ Algo que irrita muitas comunidades indígenas atualmente, por tratar-se de um erro histórico.

hijas de vecinos mejicanos, como monjas, hasta que se casaban; y allí estaban dos bultos de ídolos de mujeres, que eran abogadas de los casamientos de las mujeres, y a aquéllas sacrificaban. (Del Castillo, p. 45-7)

O contato na América detonou um rol de comparações dos dois lados, cada qual buscando inserir o outro no já antes conhecido. Todorov nos mostra como Cortés foi confundido pelos astecas com o deus Quetzalcoatl, que estaria voltando para recuperar seu reino. Enquanto os astecas pensavam se os espanhóis seriam homens ou deuses, os espanhóis se perguntavam se os astecas seriam homens ou animais, iniciando uma desvantagem para os nativos contra os estrangeiros. Nesse sentido, Colombo tecia argumentos no sentido de provar sua chegada às terras do Grande Can, conforme narrado séculos antes por Marco Polo (1254-1324), uma argumentação em que pesava muito mais a autoridade – sábios, Polo, bíblia, santos – do que do empiricismo moderno, de experimentação:

Colombo não tem nada de um empirista moderno: o argumento decisivo é o argumento de autoridade, não o de experiência. Ele sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, não para ser investigada, de acordo com regras preestabelecidas, em vista de uma procura da verdade. (TODOROV, 1983, p. 23)

Eis o argumento central de Todorov acerca de Colombo: ele desconhece o outro, e por isso trata o nativo por pares de oposição: medrosos ou cruéis, sem religião ou idólatras, alternando sua visão entre a igualdade ou diferença do nativo com relação ao branco: se igual, pode ser assimilado, se

diferente, é inferior e cabe-lhes a Guerra Justa. Isso pode ser exemplificado com relação a sua preocupação com relação à fala nativa: se é uma língua é igual à sua e, portanto, cumpre saber como as mesmas coisas são ditas em idiomas diferentes ou se não é língua e, portanto, cumpre ensinar os índios a falar.

Colombo não se preocupa com o fato de que as línguas refiram-se a todo um universo de representações e, portanto, simbólico que são diferentes. Trata-se somente de saber onde os nativos guardam o ouro e encontrá-lo, basta que eles respondam em suas línguas onde está o Grande Can – e seu ouro – descrito por Marco Polo². É disso que nasce, por exemplo, a associação de Colombo da palavra cariba para caniba (gente do can).

Às vezes os nativos são vistos como animais e aí eles são inseridos nos relatos de Colombo junto aos “outros animais”, como parte da natureza, uma relação profundamente desigual:

Colombo fala dos homens que vê unicamente porque estes, afinal, também fazem parte da paisagem. Suas menções aos habitantes das ilhas aparecem sempre no meio de anotações sobre a Natureza, em algum lugar entre os pássaros e as árvores. (TODOROV, 1983, p.47)

O que vale a pena insistir aqui é que, de qualquer forma, Colombo não “vê” o nativo como um diferente a ele³. Não é difícil reconhecer que o projeto de colonização da América foi, também, um projeto de desconhecimento da alteridade, corporificado até mesmo pela qualificação de “descoberta”,

² Colombo acreditava que chegaria até o Grande Can – mongóis – onde poderia encontrar ouro a ser usado num projeto de conquista de Jerusalém.

³ A visão de superioridade se alterna em Colombo com a igualitária, mas que no final é assimilacionista, não há espaço para o outro. Lembremos que os espanhóis tomam posse do território americano lendo para os índios um documento – “Requerimiento” – que requer a submissão ao rei de Espanha e à religião católica, não oferecendo outra alternativa a eles, a não ser o extermínio pela chamada “Guerra justa”.

como se a história americana começasse com a chegada do europeu e seu projeto de civilização, dando início ao etnocídio que caracterizou o projeto colonial.

PIERRE CLASTRES E UM NOVO MODO DE VER O OUTRO

O autor Pierre Clastres (1934-1977) era filósofo de formação e foi muito influenciado pela antropologia de Claude Lévi-Strauss, nos anos de 1960, conforme nos aponta Silva (2010). Particularizou seus estudos de etnologia ao Paraguai com os guayaki, o que lhe valeu uma tese defendida em 1965.

Posteriormente estudou outros grupos indígenas da América do Sul e publicou seu livro mais polêmico: “A Sociedade contra o Estado”, tendo inclusive ministrado cursos no Brasil (na USP) na mesma década. Seu trabalho, interrompido brutalmente em 1977 em um acidente automobilístico, buscava estabelecer uma relação entre a filosofia e a antropologia, mas acabou por levantar questões extremamente pertinentes para pensar a antropologia e outras questões universais que até hoje são importantes.

Quando estive no Brasil Clastres conheceu Bento Prado Jr., que relata suas experiências com o francês:

Mas sua influência foi notável. Influência que tinha muito a ver com a sua personalidade, seu estilo inquieto, uma espécie de anarquismo não somente pensado mas vivido. Sempre foi muito avesso aos cerimoniais da universidade, mais chegado a um “boteco” do que a um seminário formal. Estilo que convergia, aliás, com minhas preferências (lembro-me dele dizer-me em 1967 ou no início de 1968: “O Fernando Henrique e o Giannotti

não gostam muito de boteco, não?"; ao que respondi: infelizmente não. (LEIRNER & TOLEDO, 2003, p. 431)

Talvez um aspecto do trabalho de pesquisa que mais impressiona ainda hoje em Pierre Clastres tenha sido a capacidade e a curiosidade de aprender com os grupos indígenas que estudou, aprendizagem essa que ocorria nas situações mais simples do cotidiano:

Note-se que entre o começo do interesse pela antropologia e a redação do excelente livro medeiam apenas cinco anos. É a história de uma conversão, de uma mudança de hábitos que não são apenas intelectuais, que atingem a carne da vida quotidiana em sua totalidade. Provavelmente essa conversão não foi tão difícil, porque aparentemente ele sempre foi algo rebelde em face das regras que governam nosso quotidiano. Estava de algum modo preparado para uma conversão, que não é apenas do olhar ou da teoria, mas uma transformação de seu próprio modo de viver, em sua mais trivial materialidade. Contou-me, por exemplo, a dificuldade que tinha no Paraguai, logo de início, em simplesmente dormir. Os índios dormiam, em noites de frio mais intenso, em volta da fogueira sem a menor dificuldade, já que espontaneamente giravam o corpo de maneira a aquecê-lo de todos os lados, como um frango no espeto de um grill elétrico. Ele, Pierre, acordava constantemente semi-assado de um lado e gelado do outro. Só aos poucos aprendeu a técnica do que poderíamos chamar de "sono giratório". Como se vê, tornar-se etnógrafo significa, entre outras coisas, drásticas transformações de nossas inconscientes "técnicas corporais". Sem esquecer que efetivamente aprendeu a "andar na floresta". Depois desse aprendizado (...), acometido de forte malária, foi capaz de caminhar mais de 300 km através da floresta, para buscar o necessário atendimento médico no mundo urbano. (LEIRNER & TOLEDO, 2003, p. 438-9).

Aprender com o outro, um exercício de Pierre Clastres que é nosso principal ponto de reflexão neste artigo e, mais do que isso, aprender a viver, como mostra a fala anterior de Bento Prado Jr. acerca do anarquismo vivido de Clastres.

Suas principais ideias foram reunidas em textos publicados em “A Sociedade contra o Estado (investigações de antropologia política)” e “Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política” (póstumo) e, durante os anos de 1980 seu pensamento foi eclipsado, entre outras coisas pelo pensamento marxista. No entanto, sua visão criativa acerca das sociedades primitivas traz nova luz aos estudos de alteridade no século XXI.

A partir dos trabalhos de Clastres podemos perceber como as diferenças entre sociedades podem ser aproveitadas para a reflexão a respeito de ambas. Para isso vamos pensar a respeito da chamada “sociedade primitiva” como contraponto da “sociedade complexa”.

Para Clastres as sociedades americanas foram classificadas como sociedades da carência, incompletas. Na visão dos europeus as sociedades primitivas americanas careciam de vários elementos que compunham a sociedade europeia vista como modelo para todas as demais:

Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade, intacto. Mais delicado para se dissimular na linguagem da antropologia, e não mais na da filosofia, ele aflora, contudo, ao nível das categorias que pretendem ser científicas. Já se percebeu que, quase sempre, as sociedades arcaicas são determinadas de maneira negativa, sob o critério da falta: sociedades sem

Estado, sociedades sem escrita, sociedades sem história.
(CLASTRES, 1979, p.184).

Dessa forma, elas não apresentavam produção de excedentes, o que lhes inibia o aparecimento do mercado. Ou seja, falta-lhes o comércio por falta de produção, e por isso elas passam a ser classificadas como “sociedades de subsistência”.

Entretanto, Clastres nos mostra como essa concepção é errônea: subsistência remete à percepção de um grupo de pessoas lutando incessantemente pela produção de alimentos a um palmo da inanição, o que não caracteriza as sociedades americanas, pelo contrário, Clastres nos prova que elas eram sociedades da abundância, onde o trabalho realizado para a manutenção do grupo girava em torno de 4 horas diárias.

Mas, porque essas pessoas não trabalhavam mais do que o necessário para sobreviver? Para o autor, a resposta é clara: porque nessas sociedades não havia a coerção, o que faz com que as pessoas trabalhem além de suas necessidades. Os povos primitivos não possuem mercado porque recusam o trabalho excedente: ⁴

As sociedades primitivas são, como escreveu J. Lizot a propósito dos Yanomami, sociedades de recusa do trabalho: “o desprezo dos Yanomami pelo trabalho e o seu desinteresse por um progresso tecnológico autônomo é evidente”. Primeiras sociedades do lazer, primeiras sociedades da abundância, segundo a justa e feliz expressão de M. Sahlins. (CLASTRES, 1979, p.190).

Daí que outra diferença para a nossa sociedade é o lazer: os indígenas não abrem mão dele, não se deixam escravizar

⁴ Outro aspecto ainda a ser considerado é que o “trabalho” nessa sociedade é, em grande parte, o que consideramos lazer em nossa sociedade, como caçar e pescar.

pelo trabalho, não produzem o excedente e quando o fazem usam as festas para consumi-lo e, dessa forma, equilibrar o social, pois sabem que o excesso produz a possibilidade da apropriação individual e, conseqüentemente a diferenciação dentro da coletividade, separando os que têm e os que não têm.

A sociedade primitiva é o local da não divisão, da igualdade entre suas partes e a possibilidade da apropriação individual de um excedente poderia romper esse equilíbrio, gerando a dominação:

Os selvagens não são tão loucos quanto os economistas formalistas que, não podendo descobrir no homem primitivo a psicologia de um chefe de empresa industrial ou comercial, preocupado em aumentar incessantemente sua produção a fim de aumentar seu lucro, deduzem disso, os tolos, a inferioridade intrínseca da economia primitiva. Empreendimento salutar, portanto, o de Sahlins, ao desmascarar, tranqüilamente, essa “filosofia “que faz do capitalismo contemporâneo o ideal e a medida de todas as coisas. Mas quantos esforços, no entanto, para demonstrar que, se o homem primitivo não é um empreendedor, é por que o lucro não o interessa; que, se ele não “rentabiliza” sua atividade, como gostam de dizer os pedantes, não é porque não sabe fazê-lo, mas porque não tem vontade de fazê-lo! (CLASTRES, 1980, p.125)

Clastres diz que quando portugueses entregaram machados de metal aos nativos acreditando que eles produziram mais madeira se decepcionaram, pois na verdade eles diminuíram o tempo de trabalho, executando a mesma tarefa. Afinal, por que eles trabalhariam mais? Apenas para se tornarem escravos do trabalho e perderem um bem precioso? Sua liberdade:

Detenhamo-nos por um momento no funesto interesse que levou os índios a quererem instrumentos metálicos. Com efeito, ele está diretamente relacionado com a questão da economia nas sociedades primitivas, mas não da maneira que se poderia acreditar. Essas sociedades estariam, segundo se afirma, condenadas à economia de subsistência em razão da inferioridade tecnológica. Como acabamos de ver, esse argumento não tem fundamento em direito nem em fato. Nem em direito, porque não existe escala abstrata pela qual se possam medir as “intensidades” tecnológicas: o equipamento técnico de uma sociedade não é diretamente comparável àquele de uma sociedade diferente, e de nada serve opor o fuzil ao arco. Nem em fato, uma vez que a arqueologia, a etnografia, a botânica etc. nos demonstram precisamente a potência de rentabilidade e de eficácia das tecnologias selvagens. Por conseguinte, se as sociedades primitivas repousam numa economia de subsistência, não é por lhes faltar uma habilidade técnica. A verdadeira pergunta que se deve formular é a seguinte: a economia dessas sociedades é realmente uma economia de subsistência? (CLASTRES, 1979, p.184)

Mas, se não há a coerção para o trabalho e cada um participa com sua parte para o todo, Clastres se pergunta: como fica a questão do poder na sociedade primitiva. E responde: não fica, o poder – o *político* – está disseminado entre todos e não concentrado em uma só pessoa. Além de recusar a divisão entre possuidores e despossuídos eles também recusam a divisão entre dominadores e dominados. Trata-se de uma intencionalidade? Cada membro da comunidade pensa dessa maneira? É claro que não, mas é o próprio coletivo que recusa divisão, diferença, a infelicidade de ser pobre e dominado.

A sociedade primitiva, portanto, recusa o excedente que produz o mercado e recusa também a divisão do poder político que produz o tirano, o dominante. É aqui que Clastres subverte a lógica do marxismo: para que haja a divisão entre ricos e pobres é necessária a coerção política, de forma que é o político que engendra a diferenciação econômica – classes sociais -. Dessa forma, o Estado não surge para manter a harmonia entre as classes diferentes (primeiro o econômico e depois o político), mas é o oposto: o poder político é que causa a diferença econômica. É preciso ter poder para ser rico, para se apropriar do trabalho alheio em proveito próprio:

O Estado, diz-se, é o instrumento que ‘permite a classe dominante exercer o seu domínio violento sobre as classes dominadas. Seja. Para que ‘haja aparecimento do Estado; É necessário, portanto que, antes dele, haja divisão da sociedade em classes sociais antagônicas, ligadas entre si por relações de exploração. Portanto a estrutura da sociedade - a divisão em classes - deveria preceder o aparecimento da máquina estatal. Observemos de passagem a fragilidade dessa ‘concepção puramente instrumental do Estado. Se a sociedade é organizada por opressores capazes de explorar os oprimidos e porque essa capacidade de impor a aliena ao repousar sobre o uso de uma força, isto e, sobre a própria essência do Estado, «monopólio da violência física legítima». A que necessidade respondem, então a existência de um Estado, dado que a sua essência - violência - é imanente a divisão da sociedade, dado que ele está antecipadamente presente na opressão que um grupo social exerce sobre os outros? Ele não seria mais do que um inútil órgão de uma função preenchida antes e noutro lugar. (TODOROV, 1979, p. 197)

E de onde vem o senso comum que nos faz acreditar no temor do índio pelo chefe? Provavelmente de uma projeção da sociedade complexa, que enxerga poder tirânico até onde ele não existe. Clastres exemplifica essa questão a partir de dois exemplos: Gerônimo e Fusiwe, dois guerreiros que tentaram acumular poder através da guerra constante contra seus inimigos, contrariando as expectativas de seu grupo. Isso significa que ele procurava se servir do grupo para obter poder, quando na verdade é o grupo que deve se servir do chefe⁵. Resultado: Gerônimo, movido pelo ódio aos brancos que mataram sua família teve que deixar sua tribo e seguir em sua vingança com alguns poucos guerreiros, enquanto Fusiwe se preparou e, solitariamente, foi ao encontro dos inimigos, pois ao perder o coletivo que traiu, restou-lhe a solidão:

Foi esse o destino do guerreiro sul-americano Fusiwe. Por ter querido impor aos seus uma guerra que não desejavam, viu-se abandonado pela tribo. Nada mais lhe restou do que levar a cabo sozinho essa guerra, e morreu crivado de flechas. A morte e o destino do guerreiro, porque a sociedade primitiva funciona de tal modo que não deixa substituir o desejo de prestígio pela vontade de poder. Ou, por outras palavras, na sociedade primitiva, o chefe, como possibilidade de vontade de poder, está à partida condenado a morte. O poder político separado é impossível na sociedade primitiva, não ha lugar, não ha vazio que o Estado possa vir preencher. (TODOROV, 1979, p. 203-4)

Em Clastres vemos que o chefe deixa de ser chefe quando quer ter poder, quando quer impor sua vontade aos demais,

⁵ Inclusive, segundo Clastres, uma característica dos chefes indígenas é a generosidade para com os outros.

quebrando com o equilíbrio da comunidade, daí o título do seu trabalho: “A Sociedade contra o Estado” e não “A sociedade sem o Estado”. Ou seja, a sociedade primitiva se caracteriza por possuir instrumentos capazes de evitar o nascimento da divisão política em seu seio, de ter um tirano. Dessa forma, ele não possui um Estado por ser uma espécie de “infância” das sociedades complexas, por ainda não ter a “capacidade” de concentrar o poder político, mas pelo fato de recusá-lo.

E se é assim, o que foi que fez com que a sociedade com estado surgisse? Esse é o mistério que Clastres não teve tempo de tentar responder.

PIERRE CLASTRES E NÓS

O que um autor como Clastres pode nos trazer para pensar as relações étnicas? Acreditamos que, ao pensar o outro em seus próprios termos, procurando vê-lo a partir da *sua visão de mundo* e não da nossa, poderemos entender melhor estratégias de convivência com o diferente e, inclusive, entender melhor a nossa própria sociedade. É preciso não apenas aceitar e defender a diferença, mas também entendê-la para melhorar nosso próprio mundo.

“Sociedade primitiva”: é assim que chamamos aquelas sociedades que não se encaixam nos nossos pressupostos, nos nossos modelos de sociedade, vistos por nós mesmos. Passa a ser natural a existência do estado, natural a existência do mercado, natural a divisão entre dominantes e dominados, natural a carga exaustiva de trabalho, natural ausência de lazer, natural a obediência ao poder.

A partir da lógica ocidental, é natural a vitória do capitalismo sobre outros ditos modos de produção e também se torna natural o consumismo, o individualismo, a luta pelo dinheiro, a “selva de pedra”. Ou seja, invertem-se os polos e cria-se o conceito de “capitalismo selvagem”, para designar um modo de vida que não é selvagem, mas “civilizado” – e isso sem uma conotação positiva.

O modelo ocidental de sociedade usa de metáforas que se referem à vida selvagem: tigres asiáticos, executivos tubarões etc. Usam as metáforas de uma natureza desnaturalizada, de uma natureza que se assemelha aos princípios capitalistas, como se os tubarões-animais destruíssem e devorassem necessariamente todos os peixes que encontram, assim como tigres e leões que estivessem num processo “anti-natural” de devorar, devorar sem parar, como os consumidores que compram tecnologias só por serem “mais avançadas” e compram, compram sem parar.

Desequilíbrio: eis a metáfora que a sociedade ocidental do século XIX projeta para a natureza e para a sociedade primitiva, desequilibrada por não ter mercados, por não ter o trabalho estafante, por não ter tiranos. Projeta no outro aquilo que ela própria é em essência.

Com Pierre Clastres descobrimos que é preciso desconfiar desses modelos que consideram a si próprios como os melhores, senão os únicos. Desconfiar até mesmo dos que ingenuamente querem respeitar o outro por ser diferente, mas sem entendê-lo. Daqueles que mesmo no século XXI repetem os argumentos dos europeus do século XV que exigem que o outro responda “nos seus termos” às suas perguntas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mas, afinal, como então poderemos conviver com o outro, sem repetir Cristóvão Colombo? Talvez essa seja a grande questão para o homem do século XXI e acreditamos que podemos enxergar um caminho na fala do mexicano Carlos Fuentes. Para ele, o encontro de povos distintos pode ser percebido através das diferentes hispanidades.

Historicamente podemos verificar três hispanidades: a primeira é a da própria Espanha, forjada pela convivência de diferentes culturas dentro de um mesmo país – bascos, judeus, mouros, castelhanos etc – que veio encontrar na América os seus nativos e amalgamar ainda mais a sua segunda hispanidade, somando-lhe a cultura africana trazida com os escravos.

Em fins do século XX, para Fuentes, surge a terceira hispanidade, caracterizada pela imigração hispano-americana para os Estados Unidos – em particular, os mexicanos – através do muro de Tijuana, uma cicatriz que separa as Américas, que ainda sangram e que divide povos que outrora foram unidos e que impede a entrada de mexicanos num território que por séculos foi seu, depois de ter sido dos nativos do continente.

Pergunta-se Fuentes: mas, afinal, não somos todos imigrantes? Desde o estreito de Behring até os dias atuais não estaremos sempre cruzando fronteiras e nos misturando, mesclando culturas e aprendendo com o outro?

Acreditamos em Fuentes: culturas perecem no isolamento, enfraquecem quando nos recusamos a encontrar o outro, a ensinar e a aprender com ele. Diz o autor que devemos

“abraçar o outro” e não repeli-lo, enriquecer com ele, juntos. Essa talvez seja a grande lição a aprender com Colombo: não desconhecer o outro! E também a grande lição a aprender com Clastres: porque o outro pensa e age diferente? Por que recusa a divisão, recusa que alguém se torne diferente, daí que precisamos aprender com o outro e entender como nós mesmos somos, acorrentados numa sociedade do trabalho incessante, do poder tirânico naturalizado, preconceituosos pelo medo do novo, da diferença.

Mesmo que não concordemos com Clastres – e creio que a grande maioria dos etnólogos não concorda – acreditamos que ele foi um pensador criativo e nos apontou caminhos diferentes para pesquisas, que devem continuar. Com mais trabalho de campo e com mais teses que confirmem – ou não – os seus pressupostos, isto não é o mais importante: se Clastres estava certo ou não interessa-nos menos do que concordar que ele inverteu muitos focos de pesquisa e propôs uma “sociedade primitiva” que tentava ser vista por ela própria, questionando o etnocentrismo e o modelo capitalista como o único possível. Só isso, essa criatividade, já é uma contribuição que não temos o direito de esquecer.

Conhecer o outro ainda será um passo mais radical do que aceitá-lo e exigirá o retorno da reciprocidade entre os povos: única solução para que a sociedade escravizada pelo Estado reencontre a liberdade perdida em alguma floresta encantada, como disse Clastres certa vez: “a revolução é impossível, mas devemos agir como se não o fosse” (LEIRNER & TOLEDO, 2003, p. 428).

REFERÊNCIAS

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O medo dos outros. In **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2011, V. 54. Nº 2. (p. 885- 917).

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado** (investigações de antropologia política). Porto: Afrontamento, 1979.

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Editora Cosac & Naify, 1980.

COURSE, Magnus. O nascimento da Palavra: linguagem, força e autoridade ritual mapuche. In **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2011, V. 54. Nº 2. (781-827).

DEL CASTILLO, Bernal Díaz. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Disponível em <http://biblioteca-electronica.blogspot.com>. Acesso em 30 set 2014.

FUENTES, Carlos. Os EUA Hispânicos. In **O Espalho Enterrado**: reflexões sobre a Espanha e o Novo Mundo. RJ: Rocco, 2001. (p. 343-357).

GOLDMAN, Marcio. Pierre Clastres ou uma antropologia contra o Estado. In **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2011, V. 54. Nº 2. (p.577- 599).

LAGROU, Els. Existiria uma arte das sociedades contra o Estado? In **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2011, V. 54. Nº 2. (p.747-780)

LEIRNER, Piero de Camargo & TOLEDO, Luiz Henrique de. Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: entrevista com Bento Prado Júnior. In **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2003, V. 46. Nº 2.(p; 423- 444).

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. In **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2011, V. 54. Nº 2.(p.857- 883).

SILVA, Tédney Moreira da. A contracorrente: o pensamento de Clastres na Filosofia Política. In **Semina: Ciências Sociais e Humanas**, Londrina, v. 31, n. 2, p. 241-257, jul./dez. 2011.

SZTUTMAN, Renato. Introdução: Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado. In **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 2011, V. 54. Nº 2. (p. 557- 576).

CULTURA POPULAR E IDENTIDADE ÉTNICA TERRITORIAIS NA ESCRITA DE CÂMARA CASCUDO

Ivone Agra Brandão

Luís da Câmara Cascudo foi menino na cidade de Natal, que nasceu no berço de uma sociedade escravista dez anos após a abolição da escravidão no Brasil, assim como a maioria dos intelectuais brasileiros nascidos no século XX, é advindo de uma família que possui boas condições econômicas garantindo-lhe uma formação intelectual de boa qualidade. Teve acesso a vários livros estrangeiros e conseguinte a todas as regalias que a contemporaneidade pode lhe oferecer. Um homem de privilégios de pensamentos e ideologias próprias, galgadas por anos de estudos e confecção de livros de temáticas diversas. Conseguiu produzir obras que expressaram, a partir de seu ponto de vista, a “alma” e as experiências do povo brasileiro na simplicidade de seu cotidiano.

Envolveu-se em amplos debates questionando a realidade brasileira, aliando-se, mesmo que distante, a grupos que somavam direcionamentos a uma arte moderna no Brasil. Cascudo contribuiu com textos e manifesta admiração aos mentores da Semana de Arte Moderna de 1922. Amigo pessoal de Mário de Andrade que não esconde sua admiração em cartas¹ trocadas durante os longos anos de amizade. Essas observações expressam um pouco da aproximação das ideias de Cascudo

¹Falo das epístolas trocadas entre Câmara Cascudo e Mário de Andrade. Cf. ANDRADE, Mário. **Cartas de Mário de Andrade a Luís da Câmara Cascudo**. Introdução de Veríssimo de Melo. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000.

com o movimento que ajudou o Brasil a pensar de maneira particular a sua cultura, as suas artes de fazer e pensar, ou seja, o Brasil deveria voltar-se mais para suas práticas, para seu povo e valorizar a sua arte, a sua música e a terra como pátria.

A Semana de Arte Moderna não caracterizou-se apenas como um fermento novo que limitava-se ao espectro cultural, mas a constituição do povo brasileiro, de poder contemplar os elementos que tornam expressivos a cultura brasileira. Os intelectuais apresentaram a partir de seus pontos de vista uma nova maneira de pensar a realidade brasileira, como uma redescoberta que deveria ser exportada, vista com bons olhos, a todos os olhos, surgindo as ideias nacionalistas, ufanistas e de idolatrias aos símbolos nacionais.

Os anos de 1925 e 1930 são os que marcam a difusão desse modernismo pelos estados brasileiros, e como consequência a construção do sentimento de unidade, momento que surgem os manifestos, como o *Manifesto Regionalista* de Gilberto Freyre e o *Manifesto do Movimento Armorial* de Ariano Suassuna². O chamado regionalismo volta-se para suas características que lhe são peculiares, aposta-se nas atitudes, fazeres e manifestações de um povo; seus costumes são enriquecidos, fazendo com que seu povo conviva num sentimento de partilha, comunhão e identificação com o que está presente em sua terra. O seu povo, independente de suas origens, sejam elas ocidentais, africanas ou indígenas são os responsáveis para a construção e continuidade de suas tradições; são os elementos constitutivos de uma região que lhes garantem o sentimento de pertença e valorização; ou como Ariano Suassuna expressa que é a busca

² FREYRE, Gilberto. *O Movimento Regionalista*. Recife, Pernambuco; Instituto Joaquim Nabuco, 1976; SUASSUNA, Ariano. *Manifesto do Movimento Armorial*. Recife-PE: UFPE, 1976.

de um *traço comum*, a *ligação de um espírito mágico*,³ que possa inspirar o povo a ser participante e atuante no seu Estado/país.

Câmara Cascudo estava atento e envolvido a estas transformações proporcionadas com o modernismo e se volta a pensar o Nordeste, foi no Recife que ele teve contato com o modernismo pernambucano, semeado pelas ideias de Gilberto Freyre⁴, o autor que já tinha uma profunda intimidade com o folclore brasileiro abre as janelas do Nordeste e deixa que todos visualizem o que lá existe a partir de sua arrumação.

É na década de 1930 que se pode falar de um engajamento político, religioso e social de Cascudo nas questões discutidas no Brasil e em outros lugares do mundo, como na Europa e Estados Unidos, norteando-se nas análises dos principais interpretes do Brasil, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior⁵. Esses debates perpassaram sua motivação intelectual e em seus escritos está a presença dos moldes nacionalistas, mesclando-se com as vertentes conservadoras. A preocupação de Luís da Câmara Cascudo com a cultura brasileira remonta de um passado mais anterior, surgidas com a sua experiência de infância, vividas num sertão nordestino.

Os territórios de observação de Cascudo eram os mais familiares; a flora, a fauna, a vivência típica de um menino potiguar que se relacionou com pessoas simples, que para ele eram os que proporcionavam a experiência de vida, a ciência que do povo, perpetuada através de sua “arte de fazer” por seu povo. O povo é para este intelectual o sujeito, o artífice, que efetivamente consegue marcar para as gerações a sua cultura

³ VER: SUASSUNA, Ariano. **Manifesto do Movimento Armorial**. Recife-PE: UFPE, 1976.

⁴ Cf.: LIMA, Matheus Silveira. **Percorso Intelectual de Luís da Câmara Cascudo: Modernismo, folclore e Antropologia**. Perspectiva, São Paulo, v.34, p. 173-192, jul./dez.2008.

⁵ *Idem, Ibidem*.

oral, material e psicológica. E neste povo está a chave para o entendimento da construção da identidade étnica.

Cascudo não empreitou debates acerca da diferenciação da cor, raça, e em seus textos não estava preocupado em buscar conceitos explicativos para contemplar o entendimento sobre a identidade étnica. Contudo, fez inúmeras contribuições com diversas obras sobre o estudo da etnografia. Cascudo escreveu livros que buscavam as origens, uma possível explicação para a realidade brasileira de sua época, buscando quase sempre identificações no mundo com afã de explicar aproximações com um mito, uma lenda, uma tradição, uma superstição. E parecia que tudo em sua mente estava organizado, criando uma harmonia explicativa e utilitária da cultura brasileira, na qual o resultado de tudo é a mistura, a complexidade presente no povo, o povo nordestino, brasileiro, que criou suas peculiaridades e tornou-se rico em suas expressões por isso.

Para ele é através desta partilha cultural que se cria uma identificação, que são comungados a partir da junção dos elementos que o próprio povo ajudou a construir a partir de uma cultura acessível a todos, ajudado pela miscigenação dialogada por Cascudo em *Civilização e Cultura*⁶, que para ele é o resultando interétnico das misturas que formataram e deram uma “cara” ao povo brasileiro: *miscigenação é o processo de cruzamento inter-racial*.⁷ Cascudo acredita na universidade da criação humana, não existe uma pureza, algo que possa denotar um arianismo e principalmente no nosso território, resultado de vários contatos, ele diz que “(...) nenhuma raça contemporânea está isenta da miscigenação e todas representam um tabuleiro de sangue

⁶ CASCUDO, Luís da Câmara. **Civilização e Cultura: Pesquisas e Notas de Etnografia Geral**. Volume I. Rio de Janeiro. Editora José Olympio, 1973

⁷ *Idem, ibidem*, p. 110

diversos na história do mundo (...)”.⁸ Cascudo não aclama uma por uma vantagem romântica obtida através desse processo de miscigenação, assim como protocolou Gilberto Freyre, Cascudo refuta Freyre e dizendo: *Gilberto Freyre em casa grande e senzala proclamou a vantagem da miscigenação que, no Brasil, fora solução nacional para a imensidão da terra sem dono (...)*.⁹

As vantagens possíveis para Luís da Câmara Cascudo não estão no campo biológico, mas no terreno que permeia a antropologia social, é no fazer, no dizer, no acreditar, no experimentar situações, no ouvir, na transmissão e absorção, e o enfoque está para este autor, associado aos mais simples, do qual se diz porta voz, o resto se reduz a *lirismo partidário e declamação política*. Como a promoção textual cascudiana é o da Cultura Popular, logo “*ela não pode e não deve ser explicada pela enumeração dos seus elementos formadores.*”¹⁰ Cascudo promove uma cultura santificada aos humildes, quando ele toma essa postura, termina por excluir uma parcela de pessoas que não está dentro dessa caixa delimitada pelo autor, assumindo uma postura radical, negando os fazeres e relegando a misérias aqueles “nã” privilegiados.

É a Cultura um dos principais elementos de identificação de um povo, para Cascudo ela é o resultado da união, da junção de várias culturas. É uma soma que o próprio tempo não conseguiu por completo destruir, porque ela é a implicação da participação humana e está a cumprir o seu serviço.

Dessa maneira o conceito de mestiçagem faz parte das relações étnicas. A mistura tão comentada por Cascudo, é na verdade o reflexo da realidade social, ou melhor, está para além de uma discussão étnica, racial e o resultado dela são seus

⁸ *Idem, ibidem*, p. 110

⁹ *Idem, ibidem*, p. 115

¹⁰ *Idem, ibidem*, p. 111

preconceitos. Cascudo, assim como Gilberto Freyre não expõe análises críticas de como esse Brasil do século XX repleto de problemas se apresentava no momento. Para Luís da Câmara Cascudo o “texto denúncia” não fazia parte dos motes em seus livros. O Brasil que Cascudo contava era um país rico culturalmente de Norte a Sul, as belezas eram visíveis aos olhos de seu povo, pois eles eram os construtores, os mentores de suas práticas, independente de cor e raça, temas muito debatidos e questionados, que ele optou em não compartilhar, ou simplesmente fugir das discussões. Sabemos que enquanto a mestiçagem brasileira era tema discutido e refletido por alguns autores, e junto a ele seus problemas de enfrentamento, as preocupações literais de Câmara Cascudo se acentuavam na forma cultural.

Os escritos de Cascudo descrevem traços distintos dos pensadores de sua época, ele se assume a voz do povo, aquele que fala por alguém; o autor além de dar a voz ao povo se sente capaz de escrever sobre a própria cultura: a Cultura Popular do Nordeste. Estando nesse lugar, declara que pertencem as categorias dessa cultura, desse povo que, por sua vez, essa cultura é identificada em seus escritos. O papel de Câmara Cascudo como escritor é anunciar essa profunda intimidade com os temas da Cultura Popular fazendo com que o povo identifique com as suas densas descrições as suas próprias marcas. A revelação de um Nordeste rico em memória é que dá sentido e particularidade, digna de investigação científica.

O nordestino de Câmara Cascudo se identifica nas falas simples de seus representantes, quando está partilhando a sabedoria popular presente nas superstições, nos conhecimentos sobre as ervas, a fauna do Sertão, quando partilha conhecimentos

sobre as comidas, as formas de agir perante o morto e a morte, e então cria outros arquétipos de identificação, como o sertanejo, amarelado do sol, forte e aguerrido, o vaqueiro que conduz de maneira especial o seu rebanho, os cantadores que encontram nas feiras-livre a escuta perfeita para exibição de seus desafios, o jangadeiro, que envolto nas maravilhas de um mar típico do Nordeste particularizam as formas de agir perante o mar através da pesca, da vivência com os pescadores e com suas famílias.

Estes são os tipos criados por Cascudo, presenças encontradas no Nordeste, ou principalmente, no interior, onde a vida é mais simples. Luís de Natal é declarado sertanejo, *“Pertença a famílias do Sertão onde vivi e deixei já rapazinho,”*¹¹ e a coleta de seu material constitui cenário de sua infância, é a teoria relacionado com a experiência que lhe garante dá a capacidade de “falar sobre”, junto a esse cenário de Nordeste e do nordestino, despontam também as várias imagens construídas desse Nordeste, caatinga, seca, solo vermelho árido, *“Como não entender a preferência temática de minha raça?”*¹², diz o autor *“Nós nordestinos, da pancada-do-mar e sertões estamos habituados com a normalidade das nossas Estrelas no céu tropical”*¹³

Para José Reginaldo Santos Gonçalves, Cascudo não pode ser totalmente tomado como um escritor, que tinha preferências na estatização de um Brasil rural, pois, mesmo colaborando com produções para o registro de preservação do folclore, ele estava convencido de que com o avanço do progresso era inevitável para o desaparecimento de muitas manifestações folclóricas.¹⁴

¹¹ CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradição, Ciência do Povo**: Pesquisas na Cultura Popular no Brasil. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971, p. 30

¹² *Idem*, p. 30

¹³ *Idem*, p. 48

¹⁴ GONÇALVES, J. R. S. “Luís da Câmara Cascudo e o Estudo das Culturas Populares no Brasil.” In.: BOTELHO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs). **Um Enigma Chamado Brasil**: 29 Intérpretes e um País. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Sua tentativa era de resgatar a centralidade e a importância do mapeamento destas formas culturais, a partir do olhar voltado para sua região; esse olhar que deveria também ser visualizado pelo restante do país através de suas belezas e peculiaridades culturais. Cascudo promoveu os tipos: sertanejos, cantadores, vaqueiros, jangadeiros, pessoas comuns que davam tom à espacialidade, dentro de um conjunto particular de elementos, que podemos considerar como signos representativos de uma região, destinados a dar sentido aos fazeres, aos usos, aos costumes e à própria existência de um povo.

Câmara Cascudo é aquele que busca na conservação o caminho para a preservação das tradições derivadas do processo de formação da nacionalidade. Encara toda sua experiência de modernidade como “empática”, existindo sempre a incompatibilidade de coexistir mediante o processo de modernização. O povo de Cascudo, em suas palavras é um agente histórico que, por sua vez, é exaltado como produtor de uma cultura, que Cascudo manifesta admiração e opção dedicada de trabalho.

Anterior à produção de Luís da Câmara Cascudo, existe um conjunto diversificado de temas, que contribuíram para o registro de interpretações marcados pela perspectiva evolucionista, que associava os valores do folclore ao sentido da sobrevivência, uma maneira ultrapassada de pensar a evolução cultural, *“universo de práticas e de crenças populares considerado por muitos intelectuais como um obstáculo ao progresso social e intelectual do país.”*¹⁵ As culturas populares são tomadas como um atraso para a existência biológica dos seres humanos, passo desconstruído com a propagação do movimento modernista, passando a identificá-las como fontes atestadas que promovem

¹⁵ *Idem, Ibidem*, p. 178.

a identidade nacional brasileira. Portanto, a cultura a partir de então, passaria a ganhar um sentido produtivo de interpretação, e temas que recorreram a pensar um Brasil mais mestiço, e ricamente produtor de diferenças culturais foram ganhando espaço diante das produções científicas.

Os fazeres do povo é o que orienta e dá ênfase ao local, regional e nacional. É através de suas práticas que pode-se perceber a variedade e a potencialidade de um país. O lugar cantado e contado por Cascudo possuía estas características. De um canto a outro do país via-se riqueza cultural, principalmente no Nordeste brasileiro, em especial no sertão, ao qual fez questão de conhecer e ainda apresentar numa visita com escritor Mário de Andrade, e documentá-lo em *Viajando o Sertão*¹⁶, é neste livro que Cascudo explora uma cartografia simbólica do sertão, transformando-o num lugar, onde o Brasil manifesta sua identidade particular e principalmente, onde é possível encontrar especificidades que se mostram articuladas com o “universal da cultura”¹⁷. O cenário visualizado por Cascudo do sertão é particular e o no mais, aquilo que surge dele é componente positivo de seu solo forte, em palavras, Cascudo encena a construção de um povo fortalecido pelo lugar.

O Sertão foi povoado, dos fins do século XVII para ocorrer do século XVIII, por gente fisicamente forte e etnicamente superior. Enfrentava os índios quem não tinha medo de morrer nem remorsos de matar. As famílias seguiam o chefe que ia fazer seu “curral” nas terras sabidamente povoadas de paiacus, janduís, panatis, pegas, caicós, nômades atrevidos, jarretando o gado e trucidando os

¹⁶CASCUDO, L. da Câmara. **Viajando o Sertão**. Natal/RN: Imprensa Oficial do Estado/Gráfica Manimbu, 1975.

¹⁷ NEVES, Margarida de Souza. “**Viajando o Sertão**: Luís da Câmara Cascudo e o solo da tradição”. In: CHALHOUB, Sidney; NEVES, Margarida de Souza; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **Histórias em cousas miúdas**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

brancos. O gado para o fixador. Era gado vindo da ilha da Madeira... Tivemos, o homem pastoril, afeito às batalhas do campo, às necessidades das descobertas de novas pastagens¹⁸

Cascudo amplia a condição do homem sertanejo, nesta citação, cria um estereótipo de uma identidade de um homem, forte e etnicamente superior. Ao tentar demonstrar estes aspectos presentes e atuantes no sertanejo, cria um homem típico daquele ambiente, como resultado se coloca como intérprete do mundo sertanejo, se responsabilizando em sua condição de letrado de “traduzir” este tipo para seu presente e para as “formas modernas”. Por revelar o Brasil desta maneira, ele tentou fazer uma interpretação do Brasil, tentado criar uma identidade específica de um brasileiro quando já nos anos 1920 começa-se a pensar a noção de cultura como mais uma dimensão de identificação com as questões relacionadas à identidade nacional.

Nos territórios interpretativos de Câmara Cascudo parecem mais prazeroso falar sobre este o que para ele é a figura, o sujeito sertanejo, do que intervenções críticas sobre os conseqüências de nosso passado colonial, ou o que isto nos traz como condições negativas de colonização. Assim como o negro, o índio é figura que está presente culturalmente nos escritos cascudianos, não, diante de palavras que muitas vezes gostaríamos que ele proferisse, contudo, essa união projetada por Cascudo de maneira laboriosa, deu suporte para a construção e constituição de um Brasil que ele conta, o tempo da longa duração; o campo das misturas benéficas, do falso observar do arco – íris que não se consegue chegar ao seu fim e muito menos enxergar o seu começo.

¹⁸ CASCUDO, Luís da Câmara. *Op. Cit.* 1975, p. 32-33.

Quando Cascudo fala do negro, ele fala de sua forma romântica, mesmo tendo consciência dos enfrentamentos que os negros brasileiros enfrentaram para poder chegar a sua condição de liberdade, ele opta por fazer outro tipo de alusão ao tema. Como mencionado, Câmara Cascudo viveu os primeiros anos após a abolição da escravidão no país e sabia quais eram os reflexos de uma sociedade brasileira, que muitas vezes rejeitava a cor daqueles também que eram filhos do mesmo solo. O preconceito, a rejeição, as diferenças, indiferenças e a não aceitação do diferente que até hoje nós enfrentamos, não mostrou-se para este autor como motivador para a escrita em seus estudos.

Assim como Gilberto Freyre, ele não nega um passado de escravidão, mas recorda uma cultura rica vinda do continente americano que ajudou a formatar a cultura brasileira, em danças, oralidade, alimentação, vestuário, etc, ela fala das sobrevivências afro-negras, nela está presença da literatura oral, da ama de leite que perpetuou as histórias africanas, por exemplo, das danças, na religiosidade. Todos estes são elementos da cultura africana que estão bem presentes e visíveis aos olhos de todos e que diz: *“são essas as presenças mais intensamente influenciadoras.”*¹⁹ Fazendo parte da respeitosa ciência, no livro *Made in África*²⁰ Cascudo realiza um trabalho de observação africana e tenta verificar as influências recíprocas, com afã de relatar as semelhanças e distanciamentos da nossa cultura:

A África já era uma referência fundamental. Canções de ninar, brincadeiras, frutas, deuses e demônios povoavam a imaginação das crianças e passaram a ocupar a mente do chama Papa do Folclore no Brasil. Assim é que em sua

¹⁹ CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1978, p. 146

²⁰ CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in África**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

viagem à África, os ‘motivos pesquisados tinham a dupla nacionalidade sentimental’.²¹

É no terreno da alimentação que estão às principais observações do autor, sem olhar atenciosamente para hábitos simples como o cafuné e os elementos da religiosidade popular. Como anteriormente falado, Cascudo não propõe obras de denúncia ao nosso mal, presente no racismo e no preconceito cultural, ele considerava a cultura africana de extrema relevância e tenta fazer uma sensibilização humana, na qual os resultados lógicos são o que ele chama de heranças culturais. Thais Veloso, numa análise do livro fala que: “*Cascudo demonstra grande sensibilidade para com o problema da democracia racial, compreendendo a complexidade da questão*”²², mas tudo para Cascudo é resumido no campo da cultura.

Em *Vaqueiros e Cantadores*²³, Cascudo faz uma pequena discussão sobre o negro, esse reporta o que lhe foi conveniente, porque falar de trovas e cantadores, sem comentar sobre a contribuição de sua temática, é ajudar a negar um passado brasileiro de diversidade e cita alguns dos estudiosos que tomaram esse assunto como temas para suas discussões. Cascudo diz que os nossos estudiosos são inoculados do vírus da superioridade científica, com os citados Oliveira Vianna, Batista Pereira e Roquete Pinto. Que a presença negra no Brasil deve ser lembrada e não apenas o elemento clarificador do português deve ser pensando como sentido de superioridade. Cascudo faz menção aos “*negros nos galões do exército e a promoção na vida burocrática (...)*”²⁴ quando:

²¹ PIMENTEL, Thais Veloso Cougo. “*Made in África. In.: SILVA, Marcos. (Org.). Dicionário Crítico Câmara Cascudo.* São Paulo: Perspectiva: FFCLCH/USP: FAPESP; Natal: Ed. Da UFRN: Fundação José Augusto, 2003, p. 169

²² *Idem*, p. 170

²³ CASCUDO, Luís da Câmara. *Vaqueiros e Cantadores.* Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 154

(...) negros, fulos, crioulos, foram Ministros do Estado e governaram o Brasil ao lado de dom Pedro II, neto dos reis de Portugal, Espanha, França, Áustria. Nenhum instinto de educação excluiu negros, nem uma criança brasileira se recusou brincar com um negrinho. ”²⁵

Câmara Cascudo não está interessado em discutir a questão da igualdade, identidade racial e não tem dúvida de suas aptidões e agilidades mentais, porque em sua palavras “o negro é um brasileiro como outro qualquer”²⁶e finaliza que “Um inquerito, agora desgraçadamente parcial, que se fizesse sobre a situação do negro escravo no Brasil e do cidadão negro na África durante o século XIX, daria conclusões inesperadas e paradoxais”²⁷. Mesmo nos desafios catalogados por Cascudo estando a presença marcante e visível do preconceito de cor, ela não entra no assunto, fugindo da temática, pois para ele é uma tomada que surge “naturalmente” como neste desafio:

Negro feio do quengo de cupim
Nefasto da perna de tição
Babeco da boca de furão
Tu viés-te enganado para mim
Este negro, rescende um petuim
Que mata na terra todo vivo
Me acho bastante pensativo
Em ver-me com ele aliás
Dou-te figa nojento satanaz
Nefário moleque incompassivo.²⁸

Isso se dá pelo que o autor Ricardo Luiz de Sousa²⁹ chama de elogio da tradição feita por Cascudo. A mestiçagem é vista como uma maneira diferente de ser, é a promessa de uma

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 154

²⁶ *Idem, ibidem*, p. 154

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 154

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 155

²⁹ SOUZA, Ricardo Luiz de. “Câmara Cascudo e o elogio da tradição” In. **Identidade Nacional e Modernidade Brasileira: O diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre**. Belo Horizonte: Autêntica: 2007

contribuição original, dessa forma acontece para Cascudo quase uma harmonia e interação entre os opostos que se fundem, gerou por sua vez, *“uma busca de origens que desconsiderou mudanças históricas e diferenciações, criando-se uma linha de continuidade na qual manifestações singulares, múltiplas e contraditórias misturam-se em um amálgama chamada cultura popular.”*³⁰

Para este mesmo autor a valorização do negro é realizada de maneira problemática, pois o negro é exaltado e ao mesmo tempo folclorizado, seus elogios são mantidos quando as práticas afrodescendentes são mantidas com o passar do tempo, mas ao mesmo tempo ele é criticado quando ele se aproxima do processo de modernização.³¹ Isto porque suas atitudes são paternalistas, assim como ele reage em relação ao povo brasileiro, ambos são exaltados por sua escrita enquanto produtores de cultura, contudo, o que cabe a eles produzir deve seguir *“padrões de pureza e autenticidade”*³² que são definidos pelo próprio Cascudo. Ao contrário, quando aquilo que foi conduzido pelo autor como autêntico e for conduzido para novas formatações ou ressignificações, o teor da conversa muda e a postura diante dessas “falhas” são criticados. Por isto a necessidade de que as práticas e manifestações do povo sobrevivam mesmo com a presença da modernidade.

O passado escravista para Câmara Cascudo é uma porção da história que torno-se essencial para o Brasil, segundo Ricardo Luiz, Cascudo entende que a escravidão deixou uma desmoralizadora herança para o trabalho livre, quando não se via homem branco trabalhando na lavoura, a terra transformou-se na representação da escravidão para o trabalhador negro³³.

³⁰ *Idem*, p. 114

³¹ *Idem*, p. 139

³² *Idem, Ibidem*, p. 139

³³ *Idem, Ibidem*, p. 144

Então, no mundo pensado pelo autor potiguar, vindo de uma elite aristocrática, havia a pobreza e tantos outros problemas no sertão, mas estes eram postos como numa venda em seus olhos para que seu mundo construído de forma literal seja colocado de forma harmônica. Porque a importância dos seus escritos é promover a voz dos anônimos, que por sua vez são os responsáveis pelas culturas milenares. Em *Voz de Nessus*³⁴ Luís da Câmara Cascudo deixa claro sua preferência pelos portugueses, e conseguinte faz um elogio da condição da colonização, quando diz que: *“A influência mais penetrante e profunda é a europeia via-portugueses. Fornece o ácido para a prévia dissolução assimiladora e o conduto plástico para a incessante movimentação.”*³⁵ Para o negro ele rege as observações de que: *“pelos vozes escravas, numa interminável condição de medo hereditário. Nota-se ainda que o africano veio para o Brasil na primeira metade do séc, XVI, segundo terço da centúria, e o contato lusitano na orla negra do Atlântico, orçava os cem anos de convivência.”*³⁶ A mesma tonalidade de empolgação dada à preferência portuguesa na constituição do brasileiro, não é a mesma dada ao negro e ao índio, que neste caso é referenciado de forma bem mais diminuta, quando diz que a menor percentagem é a do indígena, que é o dono da casa, mas que nessa casa não havia mobília para acomodar. O lugar do indígena é colocado como o de atraso, ou simplesmente de que quase toda a herança brasileira que se constitui hoje, só é possível por meio da presença portuguesa no Brasil.

Neste sentido, Cascudo entende que a mestiçagem brasileira adquiriu uma cara própria, por ser o resultado de uma soma de elementos diferenciados e ao mesmo tempo

³⁴ CASCUDO, Luís da Câmara. **Voz de Nessus**: Inicial de um Dicionários Brasileiro de Superstições. João Pessoa: Imprensa Universitária da Paraíba, 1966

³⁵ *Idem*, p. 35

³⁶ *Idem*, p. 35

fundidos. Ricardo Luís, diz que Cascudo nega a existência histórica do preconceito racial no Brasil, pelo fato de Câmara Cascudo acreditar que a fecundação ocorrida entre o português, o negro e o índio, anulou esse problema na relação futura de suas dificuldades sociais. Nele a miscigenação atua de forma contrária ao surgimento do preconceito, *“como fator democratizante e como instrumento de consolidação de uma sociedade racialmente harmoniosa.”*³⁷ Dessa forma, Cascudo consolida o mito da democracia racial, colocando a escravidão no âmbito de um caráter benevolente.

Ao português é dada a proeza de ser o criador, aquele que organizou a constituição familiar à moda patriarcal, o que ambientou a fazenda, proporcionou o trabalho, multiplicou os mestiços, promovendo o sucesso do povo brasileiro. A leitura cascudiana é então isenta de preconceitos, tratando o português como principal sujeito que provocou a miscigenação, transformando-a em fator de conquista. Os negros surgem na história brasileira como desprovidos de uma cultura autônoma, como elencamos anteriormente, o elogio dado ao negro na leitura cascudiana, é de exaltação da cultura, é no campo cultural, da experiência que ao negro é escrito nas obras de Cascudo, porque a *“contribuição negra a cultura popular deriva não da autonomia de sua ação cultural, mas de sua capacidade de trabalhar a herança cultural branca”*³⁸.

Quando escreve sobre a cultura popular, tomando-a como um objeto de pesquisa, ele tende a construir suas interpretações em termos difusionistas, sua perspectiva é buscar as origens e reconstruir os processos de difusão de determinados itens culturais no tempo, em outros momentos procura encontrar

³⁷ SOUZA, *op. Cit*, 2007, p.152

³⁸ *Idem, Ibidem*, p. 153

as funções que alguns itens culturais podem desempenhar no contexto das relações sociais do cotidiano.

Essa cultura popular tão exposta por Cascudo é purificada e libertada das impurezas, porque é construída a base das manifestações culturais em seus meios patrimoniais, psicológicos, materiais, ou melhor, aquilo que é produzido pelo povo, pode dizer que, estas são filhas do conflito. A Cultura Popular descrita por Luís da Câmara Cascudo é o resultado da soma dos conflitos percorridos pelo brasileiro na constituição de sua história. Caminho pelo qual Cascudo não percorreu, optando pelos aspectos harmonizantes e pitorescos que o resultado desses conflitos ofereceram. O método utilizado é a designação de que apenas um elemento é necessário para explicar um todo, ou como o Stuart Hall³⁹ fala, cria uma homogeneização, como daqueles que acreditam que através da modernização, a globalização é capaz de promover uma sensação de unidade formando um quadro unilateral da cultura através da “cultura do consumo”. Quando vários elementos são fundamentais para que uma pessoa possa se sentir pertencente a uma localidade, como a língua, a comida, a bandeira, a religião, os costumes e etc. Enquanto que Cascudo tinha na Cultura Popular este elemento de identificação.

Podemos dizer que os escritos de Cascudo nos deixaram certa lacuna na discussão sobre as questões raciais de forma mais crítica. A identidade que fala a partir de seus documentos, é a identidade obtida através dos elementos de identificação, fundamentais para que o povo possa se enxergar como

³⁹ Me refiro a HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós- modernidade**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 4ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. Que faz um estudo sobre as questões relacionadas à construção da identidade cultural na modernidade, avaliando a crise, ou melhor, as crises que emergiram com a modernidade no qual as identidades começaram a descentralizar e deslocar as concepções pessoais dos sujeitos no seu campo cultural e social.

pertencente à localidade ao qual ele descreve. Entender a Cultura Popular como este símbolo maior de representação é limitar as outras marcas que a sociedade obteve com o passar do tempo; a escolha de sua escrita identifica qual o lugar ideológico de fala, e os papéis que ele ocupa na sociedade como o de elite e de aristocracia, talvez estes sejam os motivos pelos quais ele tentou alternativas menos conflitantes. Talvez a leveza em falar das riquezas sejam menos dolorosas do que elencar seus problemas, tão perto das atitudes negras, das ações e heranças indígenas e ao mesmo tempo longe de seus conflitos, das ressacas promovidas por parte de seu próprio povo. Patologias contemporâneas também resquícios de um tempo sem reflexões e de uma educação para entender as diferenças e os diferentes, para além de uma simples aceitação. O hoje é então parte do espelho refletido do ontem, o que vem a nós não são apenas as bonificações, mas o seu pacote vem em completude e o ônus quando negado, esquecido ou fingindo a sua existência aparece cada vez mais amargo e vergonhoso aos nossos olhos.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Mário. **Cartas de Mário de Andrade a Luís da Câmara Cascudo**. Introdução de Veríssimo de Melo. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Editora Itatiaia, 2000.

BOTELHO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs). **Um Enigma Chamado Brasil**: 29 Interpretes e um País. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Made in África**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Voz de Nessus:** Inicial de um Dicionários Brasileiro de Superstições. João Pessoa: Imprensa Universitária da Paraíba, 1966.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Tradição, Ciência do Povo:** Pesquisas na Cultura Popular no Brasil. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Civilização e Cultura:** Pesquisas e Notas de Etnografia Geral. Volume I. Rio de Janeiro. Editora José Olympio, 1973.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Viajando o Sertão.** Natal/RN: Imprensa Oficial do Estado/Gráfica Manimbu, 1975.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura Oral no Brasil.** 2ª Edição, Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1978.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Vaqueiros e Cantadores.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

FREYRE, Gilberto. **O Movimento Regionalista.** Recife, Pernambuco; Instituto Joaquim Nabuco, 1976;

GONÇALVES, J. R. S. “Luís da Câmara Cascudo e o Estudo das Culturas Populares no Brasil.” In.: BOTELHO, André & SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs). **Um Enigma Chamado Brasil:** 29 linterpretes e um País. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós- modernidade.** Trad.: Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 4ª Edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

LIMA, Matheus Silveira. **Percurso Intelectual de Luís da Câmara Cascudo:** Modernismo, folclore e Antropologia. Perspectiva, São Paulo, v.34, p. 173-192, jul./dez.2008

NEVES, Margarida de Souza. “Viajando o Sertão: Luís da Câmara Cascudo e o solo da tradição”. In: CHALHOUB, Sidney; NEVES,

Margarida de Souza; PEREIRA, Leonardo Affonso de Miranda. **Histórias em cousas miúdas**. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.

PIMENTEL, Thaís Veloso Cougo. “Made in África. In.: SILVA, Marcos. (Org.). **Dicionário Crítico Câmara Cascudo**. São Paulo: Perspectiva: FFCLCH/USP: FAPESP; Natal: Ed. Da UFRN: Fundação José Augusto, 2003.

SOUZA, Ricardo Luiz de. “Câmara Cascudo e o elogio da tradição”. In. *Identidade Nacional e Modernidade Brasileira: O diálogo entre Sívio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre*. Belo Horizonte: Autêntica: 2007.

SUASSUNA, Ariano. **Manifesto do Movimento Armorial**. Recife-PE: UFPE, 1976.

A NEGOCIAÇÃO DAS IDENTIDADES: PROBLEMATIZANDO AS IDENTIDADES JUDAICAS NO BRASIL OITOCENTISTA.

Antonio Gutemberg da Silva

Pensar a construção histórica e identitária dos judeus em fins do período colonial e início do Imperial no Brasil nos faz problematizar as contribuições culturais que tais povos nos legaram. No dizer do sociólogo Denys Cuche (2002, p.179) a identidade, antes de qualquer coisa, serve para que nos localizemos como indivíduos. Sendo assim, nessa abordagem culturalista, nossa identidade, estaria fadada a profundas lacunas, caso não fosse analisada a contribuição dos cristãos novos, marranos e judeus.

Ao se escolher uma religião se adota novas formas de viver que conseqüentemente irão implicar na formação de identidades, porém a religião por si só não é capaz de definir o ethos total de um povo. É preciso pensar que o campo religioso também está imbuído de valores políticos, econômicos e culturais diversos, que se imbricam mediante interesses mútuos e conflitos.

No universo tão arraigado a valores religiosos, a religião caracteriza o lugar social dos homens, seja na Colônia ou no Império, demarcando o lugar de fala dos indivíduos e assim demonstrando a constituição social de si, resultado da articulação entre sujeitos e símbolos. Porém, entendendo que a religião por si só não nos oferece uma compreensão do todo na formação das identidades. É preciso relacionar o campo

religioso com as outras dimensões sociais, como nos alerta o antropólogo Carlos Rodrigues Brandão:

Compreender o sentido da diferença a partir da descrição dos espaços sociais e simbólicos responsáveis pela produção e pelas transformações da própria diferença, torna-se agora impositiva, quando o que se quer interpretar o que há de propriamente religioso na construção da identidade ou – outra face da mesma moeda – as maneiras como estes ou aqueles grupos confessionais se apresentam como identidades étnicas ou sociais, por motivos e interesses em princípio não apenas religiosos. Porque identidade é sempre relacional e, aplicada a dimensão “sagrada” da vida social, é sempre uma relação diacrítica através de símbolos entre e ante grupos inicialmente religiosos. (1992, p.63)

Assim consideramos o estudo dos judeus, indo além das suas tramas religiosas, permeando neste sentido um olhar sensível quanto a outras relações sociais que contribuem na formação de nossa identidade plural, carregada de símbolos que merecem ser interpretados, aprofundando a busca, como lembra-nos Geertz (1989, p.40), por particularidades, olhando as dimensões simbólicas da ação social inerente à arte, a religião, a ideologia, às ciências, às leis, à moralidade e ao senso comum, mergulhando nos dilemas existenciais da vida cotidiana dos marranos e cristão novos na colônia e dos judeus no período imperial.

Neste sentido, em nosso artigo não nos deteremos apenas naquilo que difere os judeus dos outros, mas o que sua cultura, sua fé, seus rituais e seus costumes têm em comum, que os une, os integra como um só povo.

Uma contribuição bastante importante levantada por Adam Kupper é que mesmo dialogando com os antropólogos

e sendo esse diálogo muito proveitoso para os cientistas das ciências sociais no geral, é importante pensar sobre a ênfase exagerada que alguns desses antropólogos dão ao fator cultural. “[...] Esses antropólogos fracassam quando excedem a si mesmos e partem do princípio de que a cultura governa, e de que outros fatores podem ser excluídos do estudo de processos culturais e do comportamento social.” (2002, p.310)

Refletir sobre um grupo, sobre uma determinada comunidade, um determinado povo exige do pesquisador um olhar micro mais detalhado, que não dê conta apenas do cultural, mas que inclua o social, o político, o econômico, o religioso. Isto porque nós temos identidades múltiplas, deste modo, não podemos dar importância avaliativa apenas a uma, esquecendo as demais.

O tempo colonial é de extrema importância na formação étnica do Brasil, são séculos de muitas transformações, onde as lentes sensíveis do historiador e/ou pesquisador, precisam exceder as imagens óbvias que foram moldadas para o período imperial. É preciso que tomemos uma sensibilidade para enxergar as tramas internas e externas, fazendo aparecer os agentes que com a institucionalização da independência contribuíram para as definições de uma nova nação.

Assim, os cristãos novos e marranos da Colônia, e os judeus que chegariam a partir do Império não podem ser concebidos como na totalidade do povo brasileiro que aqui tenta se esboçar. É necessário analisá-los enquanto suas contribuições, quando possível individual e coletiva, na construção de um todo que seria a identidade dos brasileiros com a Independência e com a emancipação em relação a Portugal.

Os quase trezentos anos de imigração de cristãos novos para o Brasil, e, as intensas e fortuitas investidas do Tribunal do Santo Ofício nesta Colônia Portuguesa se transfigurariam em marcas, em valores culturais, que alinhados às perseguições, fugas e adaptações, desembocariam sinais indelévels no nascer, no construir, no fazer de um Brasil Independente.

O estudo do século XVIII tem valor incalculável, pois nos permitem problematizar à luz da História Contemporânea as balizas que formariam a Nação brasileira no momento de constituição de novos espaços, sociabilizados, sobretudo, por uma profícua migração de povos, onde encontraremos nos cristãos novos nosso foco de estudo referendando suas marcas diversas na formação desta nação plural e heterogênea.

PROBLEMATIZANDO CRISTÃOS NOVOS E MARRANOS

A historiografia brasileira durante muito tempo consagrou a formação do Brasil a partir de três ícones: o índio, o negro e o branco; deixando de lado outras possibilidades culturais, que não estavam ligadas diretamente a características físicas. Neste sentido, é de suma importância ressaltar a contribuição de outras culturas na formação deste espaço.

Costumes, crenças e tradições diversas contribuíram para a construção da multiplicidade das culturas e das identidades brasileiras, seja de modo direto ou indireto. É a partir deste panorama que apresentamos um dos povos que contribuíram indiretamente, mas não menos de forma importante, para a produção das identidades brasileiras: Os judeus¹. Neste caminho podemos observar que:

¹ Comumente os judeus são apresentados etnicamente por pertencerem a uma genealogia sanguínea semelhante ou por apresentar práticas culturais religiosas análogas ao monoteísmo hebraísta.

Um judeu é definido pela tradição como alguém que tenha nascido de mãe judia ou se convertido ao Judaísmo; o termo “judeu” se referia originalmente aos judaitas, os habitantes do Reino do Sul de Judá, levados ao cativeiro em 586 a. C., e posteriormente atribuído aos seguidores da religião judaica e aos hebreus por etnia, em geral. (UNTERMAN, 1992, p. 140)

Os judeus chegaram ao Brasil, sob as mais variadas situações, nas quais os fatores de temporalidade e de espacialidades contribuiriam fortemente para não termos uma causa única de sua chegada e assim formaram grupos diferenciados espalhados por quase todo o território que pertencia a Portugal permeando suas vindas em todo o tempo Colonial.

Na explicação weberiana² muitos judeus que aqui chegaram apresentavam-se como um povo “hóspede” num ambiente estrangeiro, vivendo dentro e fora da sociedade, caracterizados por uma situação dualista. Um povo pária.

De um ponto de vista sociológico, os judeus eram um povo pária, o que significa como sabemos através da Índia, um povo hóspede, ritualmente separado, formalmente ou de fato, de seu entorno social. Todas as características essenciais da atitude dos judeus em relação ao seu meio podem ser deduzidas de sua existência pária – especialmente seu gueto voluntário, que em muito antecedeu o confinamento compulsório, e a natureza dual de sua moralidade [...] (WEBER, 1952, p. 3)

Esta noção de povo-pária³ que se constituirá numa natureza dual, nos permite problematizar a situação dos

² Refiro-me ao livro **Ancient Judaism**, ainda não traduzido para o português. Weber, Max. *Ancient Judaism*. Glencoe, IL: The Free Press, 1952.

³ Não propomos em nosso artigo entrar no mérito da questão referente ao espírito do capitalismo weberiano. Aqui nos dispõe elencar como uma nação desprovida de um território que lhes conferisse uma nacionalidade e conseqüentemente uma identidade

Criptojudéus. Numa terra que não lhes pertence viverão uma cultura contrária à estabelecida nesta terra estrangeira. Numa busca da própria constituição de si irão tentar manter as Leis de Moisés.

Porém, vale ressaltar que esta noção de pária é muito refutada por historiadores e cientistas sociais. Uma vez que, nesta tentativa de constituição de si, haverá um imbricamento cultural com outras personagens que habitam e que também poderão habitar esses espaços. Neste sentido, o povo-pária, o povo hóspede irá entrar em contato com uma cultura que é pública e que assim levará os judaizantes a práticas e representações que vão além de uma dualidade moral, social e cultural.

Há de se pensar outras possibilidades de encarar os cristãos novos no Brasil em tempos coloniais, indo além da tipologia dos párias de Weber ou de laços sanguíneos apontados por Unterman. Forçados a adotarem uma religião na qual não lhes cabiam, os cristãos novos se transformaram em marranos⁴. Moldando suas práticas em meio às distâncias de um judaísmo tradicional, das fugas e perseguições e conseqüentemente sofrendo influências do cristianismo colonial. Segundo Lustosa (2005, p.145):

[...] os marranos foram forjando uma identidade cultural particular herdada de suas raízes judaicas e reafirmada pela sociedade abrangente, que, compulsoriamente, por meio das medidas repressoras da Inquisição, limitava sua liberdade com uma série de restrições.

social e cultural irá representar-se frente uma situação dualista. O povo-pária coloca-se assim como um povo estrangeiro em uma dada terra que tenta imputar o seu modo de vida. Assim nossa intenção de apresentar o conceito de povo-pária apresenta-se no sentido de mostrar mais um dos conceitos aos quais os judeus podem ser representados, no intuito de enriquecimento e problematização referente à temática discutida.

⁴ Ao conjunto de estratégias de conservação da memória e da identidade damos o nome de marranismo, comportamento típico de grupos que vivem de forma clandestina, manifestando sua religiosidade no segredo de suas casas, como todo o cuidado necessário para escapar da perseguição. (LUSTOSA, 2005, p.146).

Outros ainda buscaram, nos trópicos, alívio para viverem, na ânsia de crescerem economicamente, sem que colocassem em primeiro plano uma fuga religiosa ou uma tortura de viver uma religião forçada, descrentes que só queriam viver. Judaizantes que utilizavam um aparente silêncio ou distanciamento das Leis de Moisés para ganhar liberdade dentro de um novo mundo. É o que podemos conferir no dizer da historiadora Laura de Melo e Souza (1986, p. 96).

Durante bastante tempo, judeus e cristãos haviam convivido relativamente bem em solo português, muitos cristãos adotando consciente ou inconscientemente práticas judaicas, o Antigo Testamento circulando quase que livremente durante o século XV e XVI, festas cristãs e judaicas se misturando – dado que muitas das primeiras enquadraram-se na tradição israelita [...]

Este convívio aparente dos cristão novos na Colônia se deve, sobretudo, às distâncias em relação tanto a Igreja Católica lusitana quanto ao Tribunal do Santo Ofício, associadas às vastas e delatadas terras do Brasil Colonial. Somados à falta de uma organização na efetivação de uma dominação metropolitana.

De acordo com Luiz Mott:

Se por um lado notava-se em certos momentos e espaços de sociedade colonial corajosa ousadia por parte dos heterodoxos... são igualmente evidentes os muitos cuidados tomados pela grande maioria dos desviantes no sentido de manter ocultas as crenças e rituais que pudessem despertar a repressão da justiça civil, episcopal ou inquisitorial. (1997, p 201).

Foi neste campo de ação e de vivência que surgiram os Marranos, forçados a adotarem uma religião na qual não lhes

cabia, foram moldando suas práticas em meio às distâncias de um judaísmo tradicional, das fugas e perseguições e consequentemente sofrendo influências do cristianismo colonial.

Os marranos degredados ou fugitivos em um novo mundo buscavam um novo Eu. Assim, sofriam uma forte ruptura na própria personalidade que desembocava no cristão-novo, numa tentativa de manter a fé nos dogmas judaizantes em meio ao medo das perseguições inquisitoriais praticando à luz do público a religiosidade católica. Segundo Morin:

Eis, portanto, minha identidade nebulosa: era um judeu não-judeu e um não-judeu judeu. Pertencia a quem eu não pertencia e não pertencia a quem eu pertencia... em que me sentia em um buraco entre judeus e gentios. (2002, p.22)

Em busca de um novo espaço de constituição si, de sua comunidade, buscando deixar na Europa um projeto inquisitorial que os perseguia, ou aqueles que pelas malhas da própria inquisição foram degredados, ou ainda por razões diversas não ligadas unicamente a questões religiosas, chegaram ao espaço onde hoje conhecemos como Brasil, inventando-o cotidianamente mediante proibições, interesses e liberdades⁵, sujeitos plurais começaram a ser concebidos.

É interessante percebermos que diante destas prerrogativas, ou melhor, de uma menor vigilância e repressão,

⁵ Segundo o historiador Paulo Valadares: O marranismo foi o surgimento de judaísmo não rabínico, de caráter transitório nas primeiras gerações, utopicamente uma seita dialética, que tinha em sua superação a sobrevivência das tradições judaicas. Para sobreviver à inquisição abdicou-se dos ritos, do cerimonial, dos signos, da linguagem, da literatura, dos mestres, abdicou-se de parte da civilização hebraica, restando-lhe apenas características etno-raciais, características mentais, moldadas pela mestiçagem e pela resistência deste povo em assimilar-se [...] um tipo sincrético de ibero-brasileiro. VALADARES, Paulo. **Cristãos-novos no Brasil de Hoje**. Leitura. São Paulo, 10(115). Dezembro de 1991. p.11.

de interesses e proibições, as práticas culturais dos judeus, cristãos novos e marranos no Brasil não foram construídas de maneira uniforme, muito pelo contrário. Segundo Novinsky (1972, p.19), “[...] não houve um marranismo, mas muitos marranismos”, que diferiam de uma região para outra, em uma mesma família, entre pais e filhos. Deste modo, podemos perceber que a não possibilidade de unificação da cultura marrana, proclama ainda, trocas culturais entre os marranos e os cristãos, o que Carlo Ginzburg⁶ denomina de circularidade cultural.

Nisto, o relacionamento entre práticas marranas e cristãs produzem sujeitos plurais, que se colocam em meio ao assumir práticas criptojudaicais em um momento, dizendo-se católicos convictos e de outro modo sendo cristãos-novos.

Para o filósofo e judeu Edgar Morin, o marranismo apresentou-se como uma forte luta em oposição aos dogmas impostos pela Igreja Católica na Colônia, a qual resultaria na formação inevitável de homens secretos na ânsia de viver uma religião negada. Contudo, o marranismo não pode ser visto de forma homogênea em toda a colônia, tanto em termos temporais quanto espaciais.

Não é então possível falar dos costumes dos judeus em geral, sem entrar num grande detalhe e em distinções particulares. O judeu é um camaleão que toma por toda a parte as cores dos diferentes climas que habita, dos diferentes povos que frequenta, e das diferentes formas de governo sob as quais vive. (CARVALHO, 1999, p. 22.)

No dizer de Antônio Carlos Carvalho, vemos que, as diferentes situações vivenciadas pelos judeus foram

⁶ GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo, SP: Cia. das Letras, 1986.

construindo não só diferentes judaizantes - seja em Portugal, Espanha ou em suas respectivas colônias - como também uma heterogeneidade de culturas marranas dispersas e antagônicas em meio a adaptações legislativas conforme tempos e espaços variados.

É importante pensar que houve diferentes formas de manifestações religiosas judaicas, que se configuraram a partir de graus variados de perseguição, aceitação e adaptação. No Brasil colonial assim viviam: cristãos novos⁷, marranos, vivendo um mundo de crenças subterrâneas e os cristãos-velhos. E, era no estranhamento com o outro, principalmente com o cristão-velho, que as práticas judaizantes ganhavam evidências e eram investigadas quando se instaurava o Tribunal do Santo Ofício.⁸

A essas ideias escrevera Rodolfo Garcia (1929, p.87):

O Brasil era, ao mesmo tempo, lugar de degredo e de asilo para os cristãos-novos: degredo, quase sempre, para os que eram penitenciados pelo Santo Ofício; asilo, para os que podiam fugir as suas perseguições, esses em maior número do que aqueles. Na Colônia vastíssima, despolicuada dos zeladores do credo oficial, uns e outros, sem o temor de repressão imediata, voltaram natural e instintivamente às crenças ancestrais.

Há de salientar que essa tentativa de volta natural e instintiva das crenças às leis ancestrais, as quais seriam as Leis de Moisés estaria longe de conceber-se na totalidade. Embora em determinados espaços da Colônia os olhares inquisitoriais

⁷ Conforme Novinsky (1992: XII) “[...] em fins do século XV havia sido promulgada uma lei expulsando-os do país ao mesmo tempo em que o seu cumprimento era obstado; oculto, os que não puderam emigrar foram obrigados a converter-se ao catolicismo, conversão que, de fato, limita-se à formalidade do batismo. Começa a era dos denominados cristãos-novos, sendo cristãos-velhos os membros das famílias tradicionalmente católicas.”

⁸ Não podemos esquecer ainda que elementos culturais como os nativos, negros e europeus de diversos credos e etnias, iriam se aglutinar na formação cultural do Brasil, implicando no construto de nossa(s) identidade(s).

fossem precários, fatores de ordens diversas colocavam-se como obstáculos nesta tentativa de volta ao judaísmo.

A falta de rabinos, as dificuldades de comunicação, a educação pautada, sobretudo nas experiências e no campo da oralidade e acima de tudo a convivência com outras etnias e culturas, tornariam os grupos de cristãos-novos e marranos na colônia extremamente heterogêneos, impossibilitando, assim um retorno fidedigno ao judaísmo.

Ainda que todas as nações que se encontram na esfera do domínio do rei lhe obedeam, abandonando cada uma o culto dos seus antepassados e conformando-se às ordens reais, eu, meus filhos e meus irmãos continuaremos a seguir a Aliança dos nossos pais. Deus nos livre de abandonar a Lei e as tradições. Não daremos ouvido às palavras do rei, desviando-nos de nosso culto para a direita ou para a esquerda. (A Bíblia de Jerusalém I Mc 2, 19-22.)

As Leis de Moisés imputava nos cristãos novos que se tornavam marranos uma tentativa de preservação e perpetuação de seus dogmas, porém, as circunstâncias relativas às mudanças cotidianas levavam-nos a novas formas de conceber a sua religião, uma vez que, as Leis de Moisés não eram mais as únicas que se devia seguir. Somam-se aqui as normas estabelecidas por diferentes monarcas com interesses distintos moldando a forma de vida de todos os reinóis e colonos.

E, são exatamente essas perseguições imbuídas de agentes políticos, econômicos, culturais e religiosos que permitiram em grande parte que os cristãos novos, marranos e conseqüentemente o povo judeu com língua, religião, leis, moral e cultura não caíssem no esquecimento.

A fuga para o Brasil foi de certa forma um dos pontos de refúgio para muitos judeus, transformados em cristãos novos, onde na sua maioria, puderam se estabelecer e crescer economicamente, porém a relativa tranquilidade vivida à sombra de um mundo secreto, estava constantemente ameaçada em meio às delações, perseguições, prisões, interrogatórios intermináveis e torturas que se davam a partir de diferentes razões quando se houve as vindas de Inquisidores para as terras brasílicas.

... A visita do Santo Ofício ao Brasil enquadra-se na busca daqueles que punham em perigo a pureza da religião católica, num extenso rol de heresias possíveis: ofensas aos objetos sagrados, desrespeito aos dias santos, ausência das missas, críticas feitas aos ideais e conceitos balizadores da fé, feitiçarias, fornicções, bigamias, sodomias, tentativa de introdução de outras crenças que não a católica nos domínios portugueses, mormente o judaísmo – ameaça presente devido ao elevado número de cristão-novos que começavam vida nova na colônia -, além de outras tantas. (ASSIS, 2011, p 27)

Para o historiador Ângelo Assis, as visitas do Santo Ofício nas partes do Brasil, tinham uma forte função de moralização da Colônia⁹, numa justificativa de preservar uma identidade cristã católica, assumindo posturas de inquirição para preservar a integridade da Igreja Católica, expandindo ainda os órgãos de controle do próprio Estado.

⁹ Angela Maia elencou as práticas identificadas entre os cristãos-novos que foram sendo reveladas ao representante do Santo Ofício. As mais frequentes foram: Ter sinagoga (fazer esnoga); Reunir-se para cerimônias judaicas; Festejar ou honrar os judeus ou cristãos-novos; Ter parentes penitenciados pela Inquisição; Ameaçar ou injuriar um crucifixo; Enterrar um crucifixo ou um retábulo; Esbofetear, chicotear ou cuspir em uma imagem; Zombar das coisas sagradas; Ter pouca reverência na Igreja; Importunar quem está rezando; Praguejar; Usar magia (também pedir feitiços); Nunca ir à igreja; Recusar esmolas; Não trabalhar aos sábados; Colocar roupa limpa e bonita aos sábados; Trabalhar em domingos ou dias santos; Jejuar como os judeus (nas festas); Só comer peixes de escamas

A bem sucedida posição financeira e até certo ponto social de muitos cristãos-novos, também fora motivo para serem levados às malhas da Santa Inquisição. Segundo Luiz Felipe Alencastro, tomando por base o pensamento de Francisco Bethencourt, na obra *O Trato dos Videntes*, os judeus são delatados da seguinte maneira:

[...] Em primeiro lugar a inquisição portuguesa se caracteriza por concentrar seus esforços na punição ao judaísmo. Em segundo lugar, a atividade repressiva dos inquisidores contra tais delitos assume um ritmo mais constante em Angola e no Brasil que no Reino, onde as blasfêmias e as superstições originavam boa parte das denúncias na virada do século XVI... O fato é que negociantes importantes são denunciados no Brasil e levados acorrentados ao Santo Ofício. (ALENCASTRO, 2000, p. 25)

Mesmo com tamanha perseguição, os moseístas continuaram a existir, procurando formas de sobrevivência num mundo que não lhes pertencia. Para buscar esse pertencimento, procuravam romper, pelo menos no plano da vida social e coletiva, com suas tradições judaizantes.

Para o historiador Riolando Azzi, as perseguições aos cristãos-novos estavam imbuídas de interesses particulares que iam além do não cumprimento da moral e dos costumes impostos pela Igreja Romana, o vasculhar de suas vidas pela Inquisição voltava-se para as inquirições das mais variadas possíveis, na ânsia de se conseguir numa imensa teia de investigações, indícios que pudessem servir de mote para a violência da interrogação, da tortura e muitas vezes da morte, ligando-as também às suas atividades econômicas.

Nem todos os cristãos novos que vieram para o Brasil apresentavam ou cultivavam a fé nas Leis de Moisés. Segundo Fernanda Lustosa¹⁰, muitos cristãos-novos estavam alheios a uma tradição judaizante, a chance de começar uma nova vida nos trópicos apresentava-se mais interessante do que a fuga para pregar uma religião e uma religiosidade negada na Europa. Em muitos casos de cristãos-novos, não havia práticas de judaísmo algum. As forças do tempo, do espaço ao qual viviam e até mesmo sua própria vontade poderiam levá-los a conversão efetiva ao catolicismo.

O que não nos leva em hipótese alguma a perder de vista outro grande número de cristãos-novos, que não aceitavam a condição de forçados a uma religião que não lhes pertencia, praticando seja de modo aberto ou na intimidade dos lares a crença na Torá, a religião de seus corações.

O lar coloca-se neste sentido como um mundo secreto, para vivências e práticas de uma cultura negada e proibida pela pedagogia do medo, imposta pelos inquisidores, no esforço seja de estabelecer a moral cristã católica, seja de contribuir para a pureza de sangue cristã, corroborando com interesse políticos e econômicos do Estado, tornando os cristãos novos e marranos, alvos das mesas inquisitoriais.

Na obra *Inquisição* de Toby Green¹¹, vemos que: *A Inquisição acreditava que o medo era a melhor forma de alcançar fins políticos* (2011, p.38). A autoridade expelida nos trajes dos inquisidores, na fama dos autos de fé, nas infindas investigações de várias gerações e na soberba dentre outros fatores, tornavam a Inquisição, uma instituição que legava o adjetivo do medo.

¹⁰ Lustosa, Fernanda Mayer. **Raízes Judaicas na Paraíba Colonial**: séculos XVI-XVIII. São Paulo: FFLCH-USP, 2000.

¹¹ GREEN, Toby. **Inquisição**: o reinado do medo; tradução de Cristina Cavalcanti. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

Homens e mulheres viveram por muito tempo, à sombra desse medo, que consumia suas vidas e ao mesmo tempo contribuía para moldar seus costumes, dentro e fora de casa. Para Jean Delumeau, *“a Inquisição foi (...) motivada e mantida pelo medo desse inimigo sem cessar renascente: a heresia que parecia perseguir incansavelmente a Igreja.”* (2009. p. 28).

A afirmação política e religiosa da Igreja, atrelada por vezes, aos interesses de Estado, deram à Inquisição, o sinônimo de medo, como forma maior de agir e fazer-se como antídoto das heresias, frente às ambições, tanto católicas, quanto de reinóis, tendo no medo a ratificação de seus atos.

A Inquisição devia então estimular sentimentos diversos que incitasse a população em geral a fazer seu dever de bons cristãos – necessário para a salvação de suas almas – que era, entre outros, o de denunciar; o que ela fazia através do envio de editais de fé. (FEITLER, 2007, p.228)

Mesmo não tendo sido instalado no Brasil, os tentáculos do Santo Ofício legavam o medo por meio de suas Visitações¹², e seus inquisidores, somados com o auxílio de comissários e notários foram responsáveis por um rastro significativo de perseguições, interrogatórios, investigações e punições delegadas para Portugal.

Todas estas implicações contribuíram para moldar o Brasil não somente na Colônia como também nos tempos subsequentes. Durante o Império as insistentes formas de manutenção e preservação das Leis de Moisés terão nova configuração, principalmente durante a chegada de judeus oriundos de outras partes da Europa.

¹² O Brasil recebeu ao todo, três visitas do Tribunal do Santo Ofício. A Primeira entre 1591-1595 na Bahia, Pernambuco, Itamaracá e Paraíba. A Segunda entre 1618 a 1620 na Bahia e a Terceira no Grão Pará entre 1750 a 1774. Podendo ainda haver outras visitas, nas quais não podemos afirmar em decorrência da ausência de fontes.

É claro que não estaremos falando aqui de um judaísmo fortemente arraigado a antigas interpretações. Os anos de práticas secretas e o imbricamento com outras formas culturais legariam aos judeus novas representações culturais que tornariam os moseístas no Império, diferentes das práticas marranas, encontradas na Colônia.

Estigmatizados historicamente por sua religião, os judeus compreendem um povo que em grande número faz o Brasil de hoje, merecendo um olhar mais atencioso da historiográfica contemporânea nas diversas temporalidades que compõem a história e a história religiosa no nosso país.

A presença dos cristãos novos e marranos na Colônia e dos judeus com o Império teve implicações decisivas na montagem não somente das identidades brasileiras, mas na organização do Estado brasileiro em meio a sua reorganização quanto às estruturas sociais e conseqüentemente suas atuações, no que se refere a um novo tempo e um novo espaço: O Brasil Imperial.

Os anos de perseguição, tortura, medo, fugas, adaptações e resistências, tornariam os moseístas diferentes. Os traços judaizantes ganhariam novas interpretações que moldariam esses sobreviventes, seja pelos valores antagônicos com os inúmeros povos que habitavam nosso Brasil, em especial, os regidos pela Igreja Católica, seja pela necessidade de sobrevivência da alma tão desgastada de perseguições, ou ainda pela própria força do tempo, os quais muitos costumes caíram no esquecimento, adaptando-se a realidades distintas.

Assim, problematizar estes sujeitos (cristãos novos e marranos – mulheres e homens) de modo plural é de suma importância, no sentido de perceber a heterogeneidade da

população colonial bem como do enaltecimento da contribuição moseísta em nossa cultura, legitimando assim a inserção dos costumes judaizantes no construto identitário do Brasil, pois estamos certos de que enquanto esta cultura não for amplamente questionada (e não vitimizada) a história do Brasil estará incompleta. Além de aferirmos em nosso artigo, o quanto no Brasil já tem bibliografias que tratam das questões referentes à presença judaica na participação e formação desta nação.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O Trato dos Viventes: Formação do Brasil no Atlântico sul (séculos XVI e XVII)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. **João Nunes, Um rabi escatológico na Nova Lusitânia: Sociedade colonial e inquisição no nordeste quinhentista**. São Paulo: Alameda, 2011.

_____, Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial — Nordeste, séculos XVI-XVII In **Rev. bras. Hist.** vol.22 no.43 São Paulo 2002

AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo Paulinas. 1987.

BETHENCOURT, Francisco. **História das Inquisições – Portugal, Espanha e Itália. Séculos XV-XIX**. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

CARVALHO, António Carlos. **Os judeus do desterro de Portugal**. Lisboa: Quetzal Editores, 1999, p. 22.

CUCHE, Denys, **A noção de cultura nas ciências sociais**, Lisboa, Fim de Século, 1999.

DE LUCA, T. R. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, C. B. (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo; Contexto, 2005. p. 111-153.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente 1300 – 1800**: Uma cidade sitiada. Tradução: Maria Lúcia Machado; Tradução de notas: Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Édito de Expulsão dos Judeus de Portugal, em 5/12/1496. *Apud* David Augusto Canelo. **Os últimos criptojudéus em Portugal**. Belmonte, Câmara Municipal de Belmonte / Marques & Pereira Lda, 2001, pp. 206-207.

FLEITER, Bruno. **Nas malhas da consciência**: Igreja e Inquisição no Brasil: Nordeste 1640-1750. – São Paulo: alameda: Phoebus, 2007.

GARCIA, Rodolfo. **Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil – Denúncias de Pernambuco**. São Paulo: Paulo Prado, 1929.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro. Guanabara: 2008.

_____. **O Saber Local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 6. Ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

GORENSTEIN, Lina. **A Inquisição contra mulheres**: Rio de Janeiro, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: Fapesp. 2005.

_____. **Ensaio sobre a Intolerância**: inquisição, marranismo e anti-semitismo. 2. Ed. – São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.

GREEN, Toby. **Inquisição**: o reinado do medo; tradução de Cristina Cavalcanti. – Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

HERCULANO, Alexandre. **História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal**. Porto Alegre: Pradense, 2002.

KAYSERLING, Meyer. **História dos Judeus em Portugal**. Livraria Pioneira Editora. São Paulo, 1971.

KUPER, Adam. **Cultura – a visão dos antropólogos**. Bauru: EDUSC, 2002.

LUSTOSA, Fernanda Mayer. **Raízes judaicas na Paraíba colonial: séculos XVI-XVIII**. São Paulo: FFLCH-USP, 2005.

MAIA, Ângela Maria Vieira. **À Sombra do Medo**: Cristãos-Velhos e Cristãos-Novos nas Capitânicas do Açúcar. Rio de Janeiro: Oficina Cadernos de Poesia, 1995.

MORIN, Edgar. **Meus Demônios**. RJ: Bertrand Brasil, 2002.

MOTT, Luiz. O Cotidiano da morte no Brasil oitocentista. In_____. **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. 1997. Vol. I.

NAZARIO, Luiz. **Autos-de-fé como espetáculos de massa**. São Paulo. Associação Editorial Humanitas: FAPESP. 2005.

NOVINSKY, Anita W. **Cristãos Novos na Bahia: 1624-1654**. São Paulo: Edusp; Perspectiva, 1972.

_____. **A Inquisição**. São Paulo, Brasiliense, 1982.

_____. “O papel da mulher no cripto-judaísmo português”. In **Comissão para a igualdade e para os direitos das mulheres. O rosto feminino da expansão portuguesa. Congresso Internacional. Lisboa, 1994**. Lisboa, 1995.

RONALDO, Vainfas. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SOUZA, Laura de Mello. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras. 1986.

UNTERMAN, A. **Dicionário Judaico de Lendas e tradições**. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

VALADARES, Paulo. **Cristãos-novos no Brasil de Hoje**. Leitura. São Paulo, 10(115). Dezembro de 1991.

_____. **A Presença Oculta**: genealogia, identidade e cultura cristã-nova brasileira nos séculos XIX e XX. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2007.

CENAS DA “CIDADE NEGRA” NA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

Ariosvalber de Souza Oliveira

INTRODUÇÃO

Na historiografia brasileira, os estudos que tratam da cidade ampliaram-se consideravelmente nos últimos anos. Houve abertura para um leque variado de perspectivas de pesquisas que chamam a atenção pela pluralidade de temas investigados. O historiador Fábio Gutemberg R. B. de Sousa (2001)¹ elabora interessante análise sobre isto na introdução de sua tese de doutorado, na qual indica essa multiface dos estudos da história que envolve a questão do urbano e demonstra como a escrita sobre este assunto se transformou com o passar do tempo. Tal pesquisador pontua várias possibilidades para o estudo desse tema, tanto em relação aos aspectos do progresso, quanto aos dos conflitos sociais; além de indicar que a experiência urbana é registrada em várias fontes históricas, desde as que abordam os processos criminais até as crônicas jornalísticas. Portanto, muita coisa foi e está sendo escrita sobre a cidade.

Entretanto, faces e aspectos da questão urbana no Brasil merecem novos estudos por parte dos historiadores. Por exemplo, o que sabemos sobre a história dos portadores de necessidades especiais nos espaços urbanos brasileiros?

¹ SOUZA, Fábio Gutemberg R.B. **Cartografias e imagens da cidade: Campina Grande – 1920-1945**. 378f. Tese de Doutorado em História – Universidade de Campinas, Campinas – São Paulo, 2001.

Como sentiam, imaginavam e viviam os espaços urbanos a partir de suas sensibilidades? Como encaravam as ruas e trajetos urbanos? Quais suas perspectivas? No caso de muitas cidades brasileiras, como Campina Grande-PB, o que sabemos sobre os libertos após a Lei Áurea de 13 de maio de 1888? Como vivenciaram os primeiros anos após a abolição? Para onde foram? Quais as novas sociabilidades? Por ora fiquemos por aqui, para constatar que muitas coisas e aspectos das cidades e de seus atores sociais esperam ser desvelados pelos estudiosos da história.

Sobre a relação dos escravos e negros libertos nas cidades brasileiras, bem como sobre a cultura afro-brasileira, existem muitos estudos. Contudo, trata-se de uma relação merecedora de novas reflexões. Senão, vejamos.

A “CIDADE NEGRA” E A HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

Diante de alguns textos que trabalham a história das cidades na historiografia brasileira, fica evidente o pouco espaço dedicado às questões étnicas na composição dos espaços urbanos. Na obra “Domínios da História”, organizado por Ciro Flamarion e Ronaldo Vainfas, há uma série de artigos que versam sobre as perspectivas teóricas e metodológicas nos estudos da história. Nisto, o historiador Ronald Raminelli (1997), no artigo “História Urbana”, estabelece uma série de reflexões sobre a história da cidade na historiografia. Para tanto, recorre a vários autores clássicos da temática, como Max Weber, Walter Benjamin, George Simmel, Fustel de Coulanges, Lewis Mumford, entre outros. Na parte final do ensaio, Raminelli (1997) traça um panorama dos estudos da cidade na América Latina

e pontua os dilemas das cidades dessa região, que de colônias passaram abruptamente pelo processo de modernização.

Especificamente sobre o Brasil, Raminelli (1997) coloca que, por muito tempo, os estudos da cidade estiveram atrelados ao campo econômico, salientando aqueles que versam sobre o processo de modernização da cidade do Rio de Janeiro durante a gestão do prefeito Pereira Passos (1902-1906). Também indica trabalhos relativos ao mesmo processo em outros municípios brasileiros, que têm como paralelo os grandes centros urbanos da Europa e Estados Unidos, principalmente no fim do século XIX, em especial ao tomar a cidade de Paris como referência. Nesse momento, o autor traz um ponto importante sobre os estudos históricos referentes às experiências urbanas no Brasil: a tendência de assemelhar o processo de modernização das cidades brasileiras com as europeias.

Concordamos com os argumentos postos por Raminelli, quando este aponta a importância de se contextualizar os aspectos históricos específicos de cada cidade pesquisada, antes de se estabelecer comparações com outras experiências urbanas para, dessa forma, evitar cair em anacronismos históricos. Tal autor faz um interessante trabalho de contextualização sobre a questão do urbano na historiografia brasileira, no entanto, eclipsou as perspectivas negras e da escravidão nos seus estudos. Tal perspectiva é igualmente compartilhada por outros estudiosos do urbano no Brasil.

A historiadora Maria Stella Bresciani (1988) elabora um balanço panorâmico sobre os estudos das cidades na historiografia nacional no texto, hoje já clássico, *História e historiografia das cidades, um percurso*. Ela inicia o texto indicando que “o estudo das cidades é uma experiência visual”. Além

disso, demonstra que a cidade tem uma dimensão estética e traz as principais obras e assuntos abordados no campo de estudo acerca das cidades.

Bresciani ainda relata os desafios dos espaços urbanos, como a questão da moradia e suas consequências sociais, e chama a atenção para a política intervencionista do higienismo nas cidades durante o processo de modernização. No entanto, a autora não indica estudos e nem a importância de se observar as cidades no seu recorte étnico-racial. Embora, isso não tire o mérito do seu trabalho empreendido, que é de extrema valia para os historiadores interessados nas experiências do espaço urbano no Brasil.

Outra pesquisa, nessa perspectiva de análise, foi elaborada pelas historiadoras Marisa Varanda Teixeira Carpintéro e Josianne Francia Cerasoli. No texto *A cidade como história* (2009), elas retratam um percurso sobre a história dos estudos das cidades e pontuam historicamente as principais obras no tocante a essa temática. Tais autoras estabelecem um artigo rico em informações sobre os principais estudos na historiografia brasileira, relativamente às cidades. Apesar disso, também não se atem para a relevância de se estudar a experiência urbana no Brasil sob o prisma étnico, tampouco recomendam textos a respeito desse quesito.

O arquiteto Paulo César Xavier Pereira (2001), no ensaio *Cidade: sobre a importância de novos meios de falar e de pensar as cidades*, aborda a importância de se pensar novas possibilidades de concepções de cidade. Nisto, o autor argumenta que, para se abordar as complexidades do conceito, criaram-se várias adequações predicais, tais como criações de novas palavras, a exemplo de *cidade-dormitório*, *cidade satélite*, *cidade operária*,

cidade moderna e cidade industrial. Entretanto, assim como os historiadores citados anteriormente, Paulo César (2001) não aborda a necessidade de se repensar as conceituações sobre a cidade no Brasil, tendo em vista a participação massiva da escravidão no cenário urbanístico.

A partir desses exemplos, podemos aferir que as questões étnico-raciais não tiveram destaque por muito tempo em obras de historiadores que estudaram as experiências urbanas no Brasil.

O que chama a atenção é o fato de que era patente a forte presença de escravos e libertos nas cidades brasileiras. Isso se torna evidente ao pensarmos na constituição desses espaços na época em que a escravidão vigorou (do século XVI ao XIX). Ou seja, por mais de trezentos anos, foi gritante a presença cotidiana do trabalho cativo na experiência de muitas cidades brasileiras, perpassando muitas partes do tecido social e cultural do urbano. A presença negra se fazia presente no cotidiano das cidades em diversos aspectos, a exemplo da limpeza (efetuadas pelos *tigres*²), na venda de produtos nas ruas, na construção de igrejas, estradas e outras obras públicas e privadas.

Sobre essa constatação, o pesquisador Jorge Paulo Santiago, no artigo *O lado clandestino da cidade brasileira: Uma historiografia reticente aos conflitos étnicos* (2003), indica que existe uma ausência sistemática de conflitos étnicos nos estudos históricos que versam sobre a questão da cidade, em que pese à experiência marcante da escravidão na história brasileira. Segundo ele,

² Trata-se dos escravizados responsáveis pelas limpezas das cidades brasileiras durante o período da escravidão. Os barris com os dejetos eram denominados de *tigres* e os que carregavam de *tigreiros*. Um serviço repugnante no qual demonstra que sustentar a tese da democracia racial no Brasil é uma quimera tão duradoura como uma pedra de gelo exposta ao sol. Para maiores informações, vide <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos/pintou-sujeira>>. Acesso em: 11. Ago.2016

O estudo da cidade no Brasil permite constatar que, mesmo sendo apreensíveis, a noção de conflito ou os problemas concernentes às existências de conflitos na cidade, particularmente aqueles de ordem étnica, estão freqüentemente ausentes das análises que tratam desse período de modernização técnica e de instalação efetiva da cultura urbana brasileira. (p.88)

Para tanto, o autor sistematiza as principais fases dos estudos étnicos no Brasil e suas principais características, além de indicar como os grupos étnicos ainda são vistos de forma clandestina e muitas vezes incutidos, genericamente, em conceitos de problemas sociais sem que haja a especificação dessas tensões. Neste contexto, Santiago (2003, p. 99) reflete:

Ao mesmo tempo, entretanto, o papel desempenhado por uma parte das camadas populares e por certos grupos étnicos nos diferentes processos de construção de identidade em fins do século XIX e primeiras décadas do século XX, de certo modo permanece na esfera do clandestino, tornando os atores do urbano e sua visão da cidade e dos jogos de relações sociais que nela são construídos igualmente clandestinos.

Essa constatação à qual chegou Santiago nos leva a problematizar os estudos da escravidão urbana no Brasil. Antes de adentrarmos na concepção de cidade negra, é preciso visualizar como se estabeleceu, na historiografia tupiniquim, o tema da escravidão na experiência urbana. Claro que se trata de um tema complexo devido às impossibilidades de apreender a totalidade de trabalhos sobre tal temática. Mas, é preciso traçar este breve panorama histórico para uma melhor compreensão do presente texto.

Gilberto Freyre indica, no seu importante trabalho, *Sobrados e Mucambos*³ (1996), o processo de urbanização do Brasil nos séculos XVIII e XIX, perscrutando a decadência e a extensão do patriarcalismo brasileiro nas cidades brasileiras, realocado da casa grande para os sobrados; e dos negros, das senzalas aos mucambos, casebres nos bairros menos favorecidos das cidades. Acerca de tal pesquisa, Freyre (1996, p.9) explica que

Procura-se principalmente estudar os processos de subordinação e, ao mesmo tempo, os de acomodação, de uma raça a outra, de uma classe a outra, de várias religiões e tradições de cultura a uma só, que caracterizaram a formação do nosso patriarcado rural e, a partir dos fins do século XVIII, o seu declínio ou o seu prolongamento no patriarcado menos severo dos senhores dos sobrados urbanos e semi-urbanos; o desenvolvimento das cidades.

Neste sentido, o trabalho de Freyre pode ser visto como um dos primeiros a atentar para a questão dos escravos nas cidades do país. O sociólogo pernambucano, ao interpretar a formação da sociedade brasileira, trouxe o negro como elemento formador da cultura, de modo que não via tal presença como algo negativo à constituição da identidade nacional. Desse modo, questionou estudos anteriores que colocavam, de forma negativa, a presença do negro nesse processo, a exemplo dos trabalhos de Nina Rodrigues e Oliveira Viana.

Portanto, Freyre defende que a formação social brasileira – diferentemente de outras experiências no mundo, posto que influenciada pela mão portuguesa – foi marcada pela integração racial, o que redundou numa certa *democracia racial*. O termo anterior está em itálico, pois o sociólogo não o usa na sua obra. Esse conceito foi elaborado por intérpretes da sua obra,

³ Obra publicada originalmente em 1936.

devido à sua defesa de que as relações de soma entre os povos formadores do Brasil se caracterizaram, ao fim e ao cabo, pela integração social e cultural.

Mas, a nosso ver, Gilberto Freyre esquece algo de fundamental importância na sua interpretação sobre esse processo. Trata-se do fato de que, supostamente no Brasil, as relações entre senhores e escravos eram mais maleáveis do que nos Estados Unidos e em outros países, quando na verdade havia algo em comum em todos os sistemas escravocratas: a violência. A ocorrência da escravidão já constitui, por si só, uma violência brutal, incontestável. Isso sem falarmos no genocídio empreendido pelos europeus no continente africano, tendo em vista que se tratou da maior diáspora forçada da história da humanidade; mais de 15 milhões de seres humanos foram escravizados e retirados de suas terras natais em viagens aterrorizantes nos navios negreiros.

Florestan Fernandes, no livro *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), analisa a situação dos negros quanto à integração deles ao sistema capitalista, na cidade de São Paulo, no período da escravidão e pós-abolição. Seu trabalho estava na esteira de outros estudos financiados pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), instituição criada após a Segunda Guerra Mundial, que tinha como principal fantasma a tragédia do extermínio dos judeus pelos nazistas. Após o trauma advindo das feridas da grande guerra mundial, experiências terríveis chamavam a atenção das instituições internacionais, como o racismo nos Estados Unidos, a descolonização de países da África e Ásia, a Guerra Fria e os conflitos raciais na África do Sul.

É nesse contexto que a UNESCO financiou estudos sobre as relações raciais em países do “terceiro mundo”, especialmente no Brasil, cujos estudos elaborados nos anos 50 foram empreendidos com o intuito de validar e demonstrar ao mundo o exemplo da nossa “democracia racial”. Tais estudos se originaram das conclusões de Gilberto Freyre, principalmente no livro *Casa Grande & Senzala* (1933). Todavia, os pesquisadores demonstraram o contrário do que se previa, através de dados levantados sobre a sociedade brasileira. Destacaram-se, nesse contexto, os trabalhos de Roger Bastide, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso, entre outros⁴.

No trabalho de Florestan Fernandes, ficou constatado o processo de exclusão ao qual foram submetidos os negros na cidade de São Paulo. Mesmo após o término da escravidão, as estruturas de desigualdades entre brancos e negros na sociedade brasileira permaneceram, embora tenham havido mudanças, como a implementação do regime político republicano, o advento do trabalho assalariado, o processo de industrialização urbana e o crescimento das cidades.

Segundo Fernandes (1978), os libertos não foram preparados para as exigências modernas do capitalismo. No tópico três do terceiro capítulo, “*A expansão urbana e desajustamento estrutural do negro*”, o sociólogo trabalha mais detidamente sobre a situação do negro na cidade de São Paulo no começo do século XX. Conforme o próprio pesquisador,

Tudo isto permite concluir que a cidade não foi especialmente “desumana” ou “hostil” ao negro. Ela repeliu, nele, o “escravo” e o “liberto”, por não possuírem

⁴ Cabe destacar que, em 1949, o estudioso da questão negra no Brasil, Arthur Ramos, era diretor do departamento de ciências sociais da UNESCO. Sobre as pesquisas financiadas pela UNESCO no país, em meados do século XX, vide o artigo: CHOR, Marcos Mio. Projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 14, n. 41, 1999.

os atributos psicossociais requeridos para a organização do horizonte cultural e do comportamento social do homem livre. Na medida em que o negro só sabia afirma-se como “escravo” ou “liberto”, embora desejando ser outra coisa, ele só agravou as condições de vida anômica da senzala, transplantando-se para a cidade. (FERNANDES, 1978, p. 93)

Foram muito importantes os resultados obtidos nos estudos produzidos por Florestan, tendo sido baseados numa sólida pesquisa empírica. De forma contundente, ele indicou as desigualdades entre negros e brancos na sociedade brasileira. Entretanto, o sociólogo eclipsou os negros desconsiderados como agentes de suas histórias, e, mediante isso, perdeu de vista as perspectivas próprias, as visões de liberdade e de luta por melhoria de vida desse grupo étnico. Isto se deu devido ao contexto teórico que orientou sua pesquisa na época. O que não diminui a importância dos resultados que obteve para uma melhor compreensão da sociedade brasileira no que tange a questões voltadas às desigualdades raciais.

Deste modo, até a primeira metade do século XX, os estudos de destaque sobre a relação dos escravos e libertos nas cidades foram feitos por sociólogos através de ensaios panorâmicos interpretativos sobre o Brasil, em especial por Gilberto Freyre e Florestan Fernandes.

Neste panorama, o historiador estadunidense Richard C. Wade, em seu trabalho intitulado *“Slavery in the Cities: the south 1820-1860”*,⁵ publicado em 1964, pesquisou profundamente as especificidades da escravidão urbana no sul dos Estados Unidos, comparando-as à escravidão no campo. Wade abriu novos horizontes nas pesquisas sobre o tema ao trazer a complexidade da dimensão da escravidão urbana ao lume dos

⁵ Tal obra, infelizmente, não se encontra traduzida no Brasil.

estudos historiográficos. Os dados levantados por ele se situam no contexto de luta pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos na década de 60, sobretudo nos estados do sul, onde a segregação racial era mais contundente.

O argumento polêmico de Wade reside no fato de que ele defendia a incompatibilidade entre a instituição da escravidão e o desenvolvimento urbano, devido às dificuldades de controle da vida dos cativos por parte dos senhores, haja vista que a cidade se abria em possibilidades para os cativos. O que gerou, nos Estados Unidos, muitos estudos comparativos entre a escravidão urbana e a rural.

Como indica Sidney Chalhoub (1990, p.185), a grande contribuição para os estudos sobre a escravidão urbana levantada por Richard Wade se situa no fato de que é “impossível discutir escravidão urbana, seja no Brasil, seja nos Estados Unidos no século XIX, sem lidar com a questão do ‘desmanchar’ da política de domínio característica da escravidão”. Essas discussões tinham como pano de fundo a problemática da autonomia dos cativos e suas próprias políticas de luta pela liberdade e melhoria de vida. Neste contexto, Chalhoub (1990, p. 26) indica que:

Desde pelo menos o início da década de 1970, a historiografia norte-americana sobre a escravidão tem girado em torno da tentativa de resolução do aparente paradoxo entre a constatação da eficácia da política de domínio senhorial e a contínua descoberta de práticas culturais autônomas por parte dos escravos. Em outras palavras, o problema é reconhecer a presença da classe senhorial na forma como os escravos pensavam e organizavam seu mundo mesmo sob a violência e as condições difíceis do cativeiro, sendo que a compreensão que tinham de sua situação não pode ser jamais reduzida às leituras senhoriais de tal situação.

Esse debate sobre escravidão urbana foi explorado por pesquisadores de outros países nos anos 80 do século passado, ganhando muitos adeptos no Brasil. Isto se deveu, em grande medida, ao intercâmbio entre pesquisadores brasileiros e estadunidenses interessados sobre o país – os chamados *brasilianistas* –, principalmente, a partir dos anos de 1960.⁶

É nessa conjuntura que surge a relevante pesquisa da historiadora estadunidense Mary C. Karasch. Em sua tese de PhD “*Slave life in Rio de Janeiro, 1808-1850*”, defendida na Universidade de Wisconsin em 1972 (que só foi publicada em 1987),⁷ a autora inova nos estudos sobre escravidão, ao centrar sua investigação na escravidão urbana, especificamente, ao analisar a vida dos escravos em várias dimensões na cidade do Rio de Janeiro, entre 1808 e 1850.

Karasch (2000) desfez o mito de Rui Barbosa, segundo o qual, em 1890, foi atribuída ao brasileiro Rui Barbosa, então Ministro da Fazenda, a ordem para queimar os documentos relativos à escravidão, levando à crença, por parte de muitos estudiosos, de que seria difícil estabelecer uma pesquisa empiricamente sólida sobre a escravidão no Brasil. Em detrimento disso, a historiadora estadunidense relata sobre o início da sua pesquisa: “quando contei aos brasileiros que estava pesquisando sobre a escravidão no Rio de Janeiro, disseram-me que não encontraria nada, pois todos os documentos haviam sido queimados na época da abolição” (2000, p. 12).

Embora Rui Barbosa, o águia de Haia, tivesse sido responsabilizado por uma atitude considerada, no mínimo,

⁶ Podemos destacar alguns nomes importantes como: Stuart B. Schwartz, Robert W. Slenes, Mary Karasch, Robert Conrad, Thomas H. Holloway, Thomas Skidmore, entre outros. A contribuição da historiografia norte-americana para os estudos da escravidão no Brasil é tema merecedor de novas pesquisas.

⁷ No Brasil, sua publicação ocorreu tardiamente no ano 2000. Mas a tese foi consultada por alguns historiadores brasileiros desde o final da década de 1970.

criminosa, Mary Karasch (2000) demonstrou na sua pesquisa que havia uma grande variedade de documentos sobre a vida dos escravizados na cidade do Rio de Janeiro; desde relatos dos viajantes estrangeiros, de registros da alfândega e de jornais até dados do cemitério da Santa Misericórdia.

Nessa mesma perspectiva de análise, o historiador Robert Slenes (1985), no artigo *Escravos, cartórios e desburocratização: o que Rui Barbosa não queimou será destruído agora?*, estabelece uma revisão bastante rigorosa sobre essa temática e demonstra o avesso da questão: a considerável documentação que sobreviveu à ordem de Rui Barbosa. Logo, tais textos (SLENES, 1985; KARASCH, 2000) tornaram-se leituras imprescindíveis nos estudos sobre escravidão no Brasil.

Outra contribuição inestimável trazida por Mary Karasch (2000) foi deslocar a análise da escravidão para além das discussões do sistema *plantation*, do trabalho escravo empregado nas grandes plantações de cana de açúcar. Ela trouxe a lume cenas dos cativos no dia a dia da urbe, mostrando imagens das quitandeiras, dos barbeiros, dos cirurgiões nas ruas, entre outras. Sua obra pode ser compreendida como um belo guia sobre a vida cotidiana dos escravizados, as ações e atitudes na vida diária destes no espaço urbano do Rio de Janeiro.

Destaca-se, também, a profunda pesquisa que a estadunidense realizou sobre as origens dos escravos africanos e as principais características dos *modus operandi* do mercado de escravos, e como ela estabeleceu uma interessante análise dos dados terríveis sobre as péssimas condições de vida dos escravos. Expostos a insuficientes condições de alimentação, eles ficavam mais vulneráveis a doenças e, por conseguinte, aos altos índices de mortalidade entre a população cativa da

cidade. Outro ponto que chama a atenção é a parte que dedica às diversas práticas de resistências elaboradas pelos escravos.

Sendo assim, Karasch, a partir de sua sólida pesquisa documental, colocou em xeque vários pressupostos então assentados na interpretação dada por Gilberto Freyre, por meio de certa visão de que a escravidão urbana no Brasil se caracterizaria por uma relação amena entre senhores e escravos.

A historiadora Leila Mezan Algranti (1988) estabelece, na sua dissertação de mestrado intitulada *O feitor Ausente: estudos sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro – 1808-1822*, uma importante análise sobre a escravidão urbana no Rio, durante o período joanino. Seu trabalho pode ser lido como um dos pioneiros no Brasil ao sistematizar, pela primeira vez, um estudo mais acurado do ponto de vista histórico quanto à relação entre escravos e espaço urbano. Uma parte da sua pesquisa (capítulo 2 – *O escravo e a cidade*) é dedicada exclusivamente à análise dessa questão.

Em linhas gerais, Algranti, ao dialogar com autores que estudam a temática, como Gilberto Freyre, Richard Wade e Eugene Genovese, defende que, no caso da cidade do Rio de Janeiro (1808-1822), a escravidão urbana é configurada de forma diferente do espaço rural, principalmente no que tange às atividades econômicas nas quais os escravos eram empregados, merecendo destaque os usos dos cativos de ganho e de aluguel, que possibilitavam aos escravos deterem certa liberdade de trânsito no espaço urbano. E complementando essa análise, a historiadora investiga os mecanismos de controle e punição dos cativos diante dessa configuração social, daí o título provocativo: “O Feitor ausente”.

Segundo Algranti (1988), o Estado e seus aparelhos repressivos, em parceria com os senhores, realizavam a tarefa de controle e punição dos escravos. Todavia, ao analisar as documentações policiais, ela chama a atenção para algo que será melhor apreciado em estudos posteriores sobre a escravidão: apreender-se os escravos como agentes históricos que usufruem das oportunidades oferecidas pelo sistema da cidade e que estabelece mecanismos de defesa para viver no interior dessa estrutura. Sendo assim, a autora nos mostra que “Circulando pelas ruas nas suas tarefas diárias, eles criam um universo próprio, padrões de relacionamento com os demais grupos da sociedade e formas de contestação ao regime” (p. 24).

O historiador João José Reis, na tese de PhD *“Slave Rebellion in Brazil: The African Muslim Uprising in Bahia, 1835”*, defendida na Universidade de Minnesota, em 1983,⁸ constrói importante pesquisa sobre a revolta dos Malês na Bahia em 1835, ao analisar a configuração da religião e da manifestação escrava na cidade de Salvador. Sua pesquisa levanta pontos importantes sobre a temática aqui analisada, como as complexidades que envolveram as relações entre os próprios escravos, as diferenças culturais e religiosas entre eles, as lógicas próprias dos cativos tidos enquanto agentes históricos, como também suas relações com os senhores, sendo essas relações sociais configuradas no espaço urbano de Salvador.

Luiz Carlos Soares, na sua tese de PhD *“Urban Slavery in nineteenth-century Rio de Janeiro”*, defendida em 1988⁹ na University College London, elaborou outra importante investigação sobre a escravidão urbana da cidade do Rio de

⁸ No Brasil, a pesquisa foi publicada em livro, com o título *“A rebelião escrava no Brasil: A história do levante dos Malês, 1835”*, pela editora Brasiliense, no ano de 1986.

⁹ O texto foi publicado em livro com o título *“O povo de “Cam” na Capital do Brasil: a escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX”*, no ano de 2007.

Janeiro nos oitocentos. Na introdução da pesquisa, Soares (2007) estabelece uma discussão sobre a escravidão urbana na historiografia e logo centra sua análise na cidade do Rio de Janeiro, dando destaque aos trabalhos de Mary Karasch e Leila Mezan Algranti. Diferentemente dessas historiadoras, que localizaram suas pesquisas na primeira metade do século XIX, considerado o período áureo da escravidão no Rio de Janeiro, o pesquisador analisou um interregno mais abrangente frente aos recortes temporais, construindo sua pesquisa sobre a escravidão por todo o século XIX.

Dessa forma, segundo o historiador, percebem-se elementos para a comparação da dinamicidade e do desenvolvimento da escravidão na cidade do Rio, antes e após a Lei Eusébio de Queiroz, que aboliu o tráfico negreiro. Fato esse que modificou os *modus operandi* da instituição no Rio de Janeiro. No mais, Soares destaca pontos até então pouco analisados, a exemplo do roubo de escravos que gerou toda uma intensa rede de negócios paralelos, além da prostituição e da mendicância por parte dos cativos, entre outros fatores poucos explorados.

Neste momento, é preciso destacar a influência das contribuições do historiador inglês Edward Palmer Thompson para os estudos sobre a escravidão no Brasil. Thompson está vinculado à tradição inglesa marxista. A produção historiográfica elaborada por ele foi marcada pelo interesse em desvelar os aspectos da vida social dos homens em suas múltiplas dimensões, posto que estimava a cultura, os costumes, as tradições, os valores morais e as histórias das pessoas comuns.

De modo geral, Thompson renovou os estudos marxistas, levantando pontos importantes até então eclipsados pela

tradição dessa perspectiva teórica. Tal historiador centrou sua análise em vários conceitos importantes como *agenciamento*, *paternalismo*, *economia moral*, entre outros. Na sua reflexão teórico-metodológica, a noção de *experiência* ganha destaque, pois é por meio dela que os homens desenham e constroem suas práticas e ações. De acordo com ele, é interessante pesquisar os “homens e mulheres, em sua vida material, em suas relações determinadas, em sua experiência dessas relações, em sua autoconsciência dessa experiência” (1981, p.111).

A historiadora Silvia Hunold Lara (1995) defende que a influência de Thompson sobre os estudiosos da escravidão se dá no plano teórico-metodológico e não na perspectiva temática. Inspirados pelos desdobramentos teóricos e políticos das análises thompsonianas sobre o século XVIII inglês, alguns historiadores começaram a insistir na necessidade de incluir a experiência dos escravizados na história da escravidão brasileira.¹⁰

Portanto, vários estudos sobre a escravidão no Brasil, surgidos nos anos 80 do século passado, tiveram forte influência das concepções teóricas de Thompson e dos trabalhos historiográficos estadunidenses. Sobretudo, pela preocupação dos historiadores brasileiros em pesquisar a história das ações dos escravos e libertos a partir de suas próprias experiências, concepções, desejos, sonhos e vontades.

Para tanto, revisaram-se e alargaram-se as fontes documentais de pesquisas e estudos anteriores sobre a escravidão, de modo que, foi nesse contexto histórico que o historiador Sidney Chalhoub (1990) utilizou o termo *Cidade*

¹⁰ Para uma leitura mais profunda sobre a influência de Thompson e os estudos sob a escravidão no Brasil, vide o artigo: LARA, Silvia H. Blowin it the Wind: E.P Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto histórico**. PUC/ São Paulo, 1995.

Negra de forma pioneira nos estudos sobre escravidão urbana no Brasil.

Chalhoub (1990) analisou as várias visões de liberdade gestadas pelos escravizados e libertos no processo de abolição na Corte e, com isso, verificou esse processo a partir das experiências dos cativos e libertos nas suas lutas pela liberdade e nas suas redes de solidariedade.¹¹ Tal historiador se contrapõe à perspectiva de escravo-coisa, defendida pelo sociólogo Fernando Henrique Cardoso, através da qual o cativo é visto, supostamente, como sujeito sem autonomia e vontade própria na sociedade escravista do Rio Grande do Sul, realidade extensiva para os escravos de outras regiões no Brasil.

O trabalho de Sidney Chalhoub é importante também pelo uso metodológico das fontes documentais, principalmente no trato dos processos criminais que envolveram os cativos e libertos, demonstrando como foi possível a partir dessas fontes traçar o melhor entendimento sobre os interesses e percepções dos escravizados sobre a liberdade e revelando a partir das suas ações cotidianas como instituíram uma cidade própria, arredia e alternativa à escravidão.

Portanto, estudar a experiência urbana por meio da concepção de *cidade negra* é vislumbrar as experiências dos africanos e de seus descendentes, libertos ou cativos, vistos como atores que constroem espaços e sociabilidades urbanas através de práticas e lógicas próprias, tendo em vista que a concepção de *cidade negra* vem na esteira de novas conceituações nos estudos sobre a escravidão, a exemplo dos conceitos de *diáspora negra*, *campo negro*, *Atlântico negro* e *literatura negra*.

¹¹ Trata-se originalmente de sua tese de doutorado defendido em 1989, na Universidade de Campinas, que foi adaptado e publicado em livro sob o título *Visões da Liberdade* (1990).

Observe-se que trabalhar tal concepção não se restringe às cidades que tiveram um número expressivo de escravos na sua história, como Rio de Janeiro, Salvador, Recife, Maranhão, entre outras. A concepção de *cidade negra* pode ser estendida às experiências de outras urbes brasileiras. Pode-se estudar o espaço urbano do Recife, Porto Alegre, Belém do Pará, Campina Grande, entre outras, todavia, levando em consideração as experiências sociais locais.

Como exemplo, o historiador Luciano Mendonça de Lima (2008), na sua tese de doutorado *“Cativos da Rainha da Borborema: Uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX”*, estabelece um amplo estudo que permite ao leitor visualizar um variado painel social da escravidão e das práticas dos escravizados nesse cenário urbano, no século XIX. Através dessa pesquisa, é possível acompanhar a experiência urbana campina-grandense a partir das múltiplas experiências dos cativos e negros libertos, como, por exemplo, o mundo do trabalho, os aspectos de resistências, os relacionamentos afetivos desses sujeitos históricos na cidade aludida, entre outras visões.

Outro exemplo nesse sentido é o trabalho elaborado pelo historiador Luiz Augusto Pinheiro Leal (2008), que analisa a capoeira, suas práticas e peculiaridades na região do Pará no início do período republicano, que diferem das experiências da Bahia e do Rio de Janeiro. Notadamente, a utilização dos “capoeiras” nas festas dos folguedos e os vínculos dos grupos envolvidos na festa do boi-bumbá; algo só existente no Pará, definido pelo autor de “política da capoeiragem”.

Esses dois exemplos de trabalhos de historiadores de regiões diferentes brasileiras foram trazidos para demonstrar

as experiências de negros em cenas da cidade negra e de seus agentes na configuração urbana, mesmo em regiões onde a estrutura da escravidão não foi tão marcante do ponto de vista numérico.

Trazer concepções, como as que estão incrustadas na ideia de *cidade negra*, para o estudo da experiência urbana no Brasil constitui-se enquanto uma forma de enriquecimento metodológico, devido às possibilidades que oferecem para que se possam entender as transformações sofridas nas cidades brasileiras. Dessa forma, tende-se “alargar ou mesmo subverter o conceito de ocidental-moderno de cidade, que é certamente incapaz de dar conta de todo o espectro de fatos e aspectos encontráveis na universalidade da experiência urbana” (RISERIO, 2012, p.13).

É preciso ir além da questão dos trabalhos com o recorte da *escravidão urbana*, campo restrito de especialistas da escravidão. A perspectiva pode ser redimensionada, de modo que seja possível analisar as experiências do urbano brasileiro a partir da perspectiva da *cidade negra*, seja em tempos de cativo ou no período do pós-abolição, tendo em vista que a história do negro no Brasil continua após a assinatura da Lei Áurea de 13 de Maio de 1888.

Em face de finalização do texto, o presente artigo estabeleceu uma visão breve e panorâmica de alguns estudos importante sobre experiências urbanas no Brasil, em especial, no tocante ao tema da escravidão urbana e da concepção de *cidade negra*, lembrando que tal perspectiva encontra-se em construção.

Como é de praxe, não pretendemos dar conta da totalidade bibliográfica sobre o tema abordado, até mesmo pelo

curto espaço imposto pela configuração do artigo. Cabe ao leitor redimensionar ideias, corrigir e ampliar os argumentos postos no texto; sendo assim, um ganho para os leitores e estudiosos da história do urbano no Brasil.

Pesquisas dessa natureza se justificam principalmente se considerarmos a história brasileira, uma nação jovem, quando comparada a outros países do mundo, na qual a instituição mais duradoura foi a escravidão. Além de ter sido o país que mais recebeu africanos escravizados no mundo. Por conseguinte, analisar as experiências do urbano no Brasil à luz da concepção de *cidade negra* permite a ampliação de perspectivas de análise para uma melhor compreensão sobre a história das cidades brasileiras de ontem e hoje.

REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Leila Mezan. **O Feitor Ausente**: estudos sobre a escravidão no Rio de Janeiro, 1808-1822. Petrópolis: Vozes, 1988.

BRESCIANI, Maria Stella M. **Londres e Paris**: o espetáculo da Pobreza. 8.ed. Brasiliense: São Paulo, 1994.

_____. História e historiografia das cidades, um percurso. In: FREITAS, Marcos Cezar (Org.). **Historiografia brasileira em perspectivas**. São Paulo: Contexto, 1998.

CAPINTÉRO, Marisa Varanda Teixeira; CERASOLI, Josianne Francia. A cidade como história. **História**: Questões & Debates, Curitiba, Editora UFPR, n.50, p. 61-101, jan./jun. 2009.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na corte. São Paulo: Companhia da Letras, 1990.

CHOR, Marcos Mio. Projeto UNESCO e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, v. 14, n. 41, p. 141-158, out, 1999.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. V.1. 3.ed. São Paulo: Ática, 1978.

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

KARASCH, Mary. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro – 1808-1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

LARA, Silvia H. “Blowin it the Wind”: E.P Thompson e a experiência negra no Brasil. **Projeto histórico**, PUC/ São Paulo, 12, out, 1995.

LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **A política da Capoeiragem**: uma história social da capoeira e do boi-bumbá no Pará Republicano (1888-1905). Salvador: UFBA, 2008.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da Rainha da Borborema**: Uma história social da escravidão em Campina Grande-século XIX. 2008. 356 f. Tese de Doutorado em História – Universidade Federal de Pernambuco, Recife - PE.

_____. Uma porta estreita para a liberdade: as ações cívicas e alguns aspectos do cotidiano escravo na Campina Grande do século XIX.

ARANHA, Gervácio Batista et. al. **A Paraíba no Império e na República**: Estudos de História Social e Cultural. 3. ed. Campina Grande: EDUFPG, 2006. p.41-66.

MOUREIRA, Carlos Eduardo de Araújo. **Cidades Negras**: Africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX. (Org) FARIAS, Juliana Barreto et al. São Paulo: Alameda, 2006.

OLIVEIRA, Ariosvalber de Souza. **Cenas da Cidade Negra do Rio de Janeiro oitocentista e outras imagens da escravidão nos contos de Machado de Assis**. 2013. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, PB.

PEREIRA, Paulo César Xavier. Cidade: sobre a importância de novos meios de falar e de pensar as cidades. In **Palavras da cidade**. (Org) BRESCIANI, Maria Estela, Porto Alegre: UFRGS, 2001.

A MÚSICA NO FRONT DE COMBATE AO RACISMO

José Benjamim Montenegro

Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmo e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto.

(Cruz e Souza)

INTRODUÇÃO

A música como fonte de pesquisa para o historiador traz como uma das principais contribuições as marcas do tempo em que foi composta e seus vestígios sobrevivem para a posteridade. No campo cultural a música tem um lugar destacado como elemento simbólico, alcançando segmentos intelectuais e também grupos poucos letrados e até não alfabetizados, visto que a princípio a música tem como principal veículo de difusão as ondas dos rádios, não se limitando ao recôndito privado dos lares, de modo que seu alcance tem um raio considerável.

Nesse texto em foco recorreremos à música “Céu Moreno” de autoria de Uriel Lourival, gravada na década de 30, mas precisamente em 1935, por Orlando Silva (o cantor das multidões), no intuito de mostrar como esse elemento da cultura pode ser um instrumento de combate ao racismo disseminado na sociedade, em particular nas hostes das igrejas de cunho

judaico- cristã, sob a chancela de um imaginário construído, no seu hinário, passagens bíblicas, hagiografia, estatuaría etc. A música supracitada revela uma memória um tanto quanto esmaecida desse período que inclui o (Estado Novo) ao mesmo tempo em que remete a discussão para a contemporaneidade, salientando que o racismo tem um fôlego maior do que se imagina. Sabemos que assim como a história, a memória é também socialmente construída, e é preciso muitas vezes trazer à baila memórias que estão soterradas, por “memórias oficiais” que acabam se impondo pela força de expurgos e manipulações.

Então é contra esse racismo nas lides judaico- cristãs que objetivamos discutir à luz, principalmente, da letra da música: “Céu Moreno”.

Sou daqueles que não acreditam muito em inspiração, mas confesso que senti desejo de escrever este artigo após ter ouvido a cantora gaúcha Adriana Calcanhoto cantando a música “Negros”. Claro que os contextos são diferentes e as abordagens distintas. Por hora não cabe comparação entre as duas letras, nem esse é o propósito; apenas achei importante registrar esse insight, lembrando a capacidade que a música tem de desencadear memórias adormecidas, visto que há muito venho alimentando a vontade de escrever alguma coisa sobre a música “Céu moreno”, de Uriel Lourival. Eis, portanto, chegado o momento. Só a título de ilustração vejamos a letra da música *Negros*, de Adriana Calcanhoto:

O sol desbota as cores
 O sol dá cor aos negros
 O sol bate nos cheiros
 O sol faz se deslocarem as sombras
 A chuva cai sobre os telhados
 Sobre as telhas
 E dá sentido as goteiras

A chuva faz viverem as poças
E os negros recolhem as roupas
A música dos brancos é negra
A pele dos negros é negra
Os dentes dos negros são brancos
Os brancos são só brancos
Os negros são retintos
Os brancos têm culpa e castigo
E os negros têm os santos
Os negros na cozinha
Os brancos na sala
A valsa na camarinha
A salsa na senzala
A música dos brancos é negra
A pele dos negros é negra
Os dentes dos negros são brancos
Os brancos são só brancos
Os negros são azuis
Os brancos ficam vermelhos
E os negros não
Os negros ficam brancos de medo
Os negros são só negros
Os brancos são troianos
Os negros não são gregos
Os negros não são brancos
Os olhos dos negros são negros
Os olhos dos brancos podem ser negros
Os olhos, os zíperes, os pêlos
Os brancos, os negros e o desejo
A música dos brancos é negra
A pele dos negros é negra
Os dentes dos negros são brancos
A música dos brancos
A música dos pretos
A música da fala
A dança das ancas
O andar das mulatas
“O essa dona caminhando”
A música dos brancos é negra
Os dentes dos negros são brancos
A pele dos negros é negra

Lanço o meu olhar sobre o Brasil e não entendo nada.

SOBRE O COMPOSITOR

Um dos muitos ofícios do historiador é garimpar, muitas vezes em terrenos sáfaros. É com base nessa assertiva que procuraremos falar de um compositor potiguar, há muito tempo relegado ao esquecimento. Desejo-lhes apresentar Uriel Lourival.

“Autor de modinhas do final da segunda metade do século XIX, entre elas “Quando o pensamento voa”. Em 1926, Artur Castro gravou na Odeon a modinha “A ceguinha”, com acompanhamento da American Jazz Band, de Sylvio de Souza. Sua composição mais famosa é a valsa “Mimi”, consagrada nos anos 1930 pela gravação de Silvio Caldas, as quais se seguiram várias outras posteriormente, entre as quais, as de Carlos Galhardo, Altamiro Carrilho, Carlos José, Dilermano Reis, Gilberto Alves e Ivon Curi. Em 1935, teve a canção “Céu moreno”, gravada por Orlando Silva. Em 1937, a valsa “Botão de rosa”, foi gravada por Vicente Celestino e pela Orquestra Victor. Em 1960, sua clássica valsa “Mimi” foi regravada por Gilberto Alves no LP “Ontem e hoje” da gravadora Copacabana. Em 1980, sua canção “Flor do mal (Saudade eterna)” foi gravada pelo cantor Onéssimo Gomes no LP “Serestas brasileiras” da gravadora Musidisc¹.”

Não há uma data precisa em relação ao seu nascimento em Natal, Rio Grande do Norte. Filho do poeta Lourival Açucena, em 1900 mudou-se para o Rio de Janeiro. Sabe-se que era cabo de polícia e funcionário da Estrada de Ferro Central do Brasil. É sabido que faleceu no Rio de Janeiro no ano de 1932. Apesar

¹<<http://www.dicionariompb.com.br/uriel-lourival>>

de ter muitas de suas composições imortalizadas na voz de nomes famosos na história da música popular brasileira. Hoje é um obscuro nome, um compositor pouco conhecido, figurando apenas em dicionários e alfarrábios de pesquisadores mais afeitos a pesquisas do cancionero popular. É sobre essa figura cuja memória encontra-se esmaecida que trataremos nesse ensaio.

Destacaremos dentre sua seleta coletânea de composições musicais, para objeto de nosso estudo a música intitulada “Céu Moreno”. Já dito anteriormente gravada por Orlando Silva era então já um dos mais laureados artistas do rádio e da música popular brasileira.

A composição dessa música data do ano de 1931. Um ano, portanto, antes de sua morte, mas só gravada pela primeira vez em 1935, conforme o dicionário de música Cravo – Albin, da Música Popular Brasileira. A escolha que fizemos diz respeito ao objetivo deste artigo. Em seguida pretendemos deixar claro para os nossos leitores.

Eis a letra “Céu Moreno”:

Vem ó musa, vem cantar...
As glórias do Senhor
Eleva o estro meu
Vem,ajuda-me a ensinar
A deus fazer um anjo
Da cor que Ele não tem no céu
Deus fizeste só então
Nevados serafins
De olhares tão azuis
Deus, perdão meu Deus, mas esqueceste
Não fizeste um anjinho
Moreninho de áurea luz
Senhor, deixai quando eu morrer
Minh’alma em penitência

Aqui mesmo sofrer
Não quero a vossa santa luz
Só de anjos líriais
De olhares tão azuis
Deixai que minh'alma em seu fervor
Minore a sua dor
Aqui entre os rosais
Deixai, deixai minh'alma entre as verbenas
Entre as rosas bem morenas
Moreninhas ideais
Se São Pedro se enganasse
E um dia eu lá entrasse
Sem mesmo Deus saber
Eu poria em frente aos anjos
Um turbilhão de arcanjos
Morenos a resplandecer
Mas um dia hei de tentar
E um anjo hei de levar
Aos pés de Deus... e enfim
Hei de suplicar a Madalena
Que também fique morena
Que é formoso um céu assim.

Antes de procedermos à análise da letra propriamente, faremos uma breve incursão pelos meandros historiográficos da música enquanto fonte para a pesquisa histórica, valendos-nos de discussão produzida, sobretudo, nos meios acadêmicos.

O uso de canções populares como fonte histórica permaneceu por muito tempo no esquecimento, ou mesmo no descrédito do meio acadêmico. Em um artigo chamado “História e música: canção popular e conhecimento histórico”, o autor José Geraldo Vinci de Moraes analisa como as relações multidisciplinares entre história, cultura e música podem divulgar processos pouco conhecidos e raramente apontados pela historiografia. É notório que a música é uma fonte subjetiva. Porém, esse fator foi superado por historiadores

durante a “revolução documental”, que aceitou a avaliação e o uso de documentos das mais variadas naturezas. Moraes explica que a música é uma expressão artística com vasto poder de comunicação e que as canções populares, desta maneira, ilustram o cotidiano dos segmentos subalternos, constituindo-se em importante instrumento para pesquisar a história das camadas populares.

As canções estão intimamente conectadas às relações humanas, sejam elas individuais ou coletivas. Exemplos clássicos da música nas relações humanas são os cantos rituais nas sociedades primitivas, os hinos nas mais distintas religiões ou mesmo as canções entoadas por agricultores no campo, como as que originaram o blues na América do Norte. Assim, as canções populares “se manifestam como experiência histórica” acrescenta o autor, que conclui que as músicas podem, sim, iluminar pontos obscuros, especialmente da história contemporânea, que imaginavam-se impossíveis de trazer à luz.

A música pode se apresentar sob vários ângulos, inclusive com roupagem ufanista e contemplativa. Tomaremos em nossa análise um caminho diferente; qual seja, a música como instrumento de resistência aos estereótipos que a sociedade por via de suas instituições e discursos acabam instituindo. Mas façamos um pouco mais de uso das reflexões teórico-metodológicas sobre o uso da música como fonte para o historiador. Através desse olhar interdisciplinar, pode-se perceber aspectos dificilmente perceptíveis por outras fontes se não a música. Wisnik, crítico musical, escreve que “(...) as canções absorvem frações do momento histórico, os gestos e o imaginário, as pulsões latentes e as contradições, das quais

ficam impregnadas, e que poderão ser moduladas em novos momentos, por novas interpretações” (WISNIK, 1989, p.147).

No Brasil, segundo Marcos Napolitano, “(...) a canção ocupa um lugar especial na produção cultural, em seus diversos matizes, ela tem o termômetro, caleidoscópio e espelho não só das mudanças sociais, mas, sobretudo das nossas sensibilidades coletivas mais profundas” (NAPOLITANO, 2002, p. 77). Assim, torna-se importante explorar esses significados impressos nas canções, com uma forma de interpretar nossa própria sociedade, suas mensagens e ideologias, concebendo a música como um veículo possuidor de forte poder de comunicação e difusão pelo meio urbano (2002, p. 77). Feitas essas ressalvas podemos, enfim, entrar na interpretação da letra para fins a que esse texto se destina.

NOS ACORDES DO CÉU

O “Eu lírico” do compositor Uriel Lourival, ainda na primeira estrofe da música em tela, roga inspiração à musa para obter êxito em seu desiderato. O compositor poeta clama à sua musa inspiradora, essa entidade mitológica, a capacidade e inspiração para a consecução de uma tarefa deveras subversiva; qual seja: ensinar ao Deus todo poderoso fazer um anjo da cor que ele não tem no céu. A palavra “estro”, de uso raro na linguagem cotidiana, tem um forte sentido de engenho poético e imaginação artística, no contexto da primeira estrofe; ao mesmo tempo que soa como uma delicada ironia aos desígnios de um paraíso constituído só de seres angelicais brancos. Se na estrofe inicial o apelo é feito às forças instigadoras das musas, a segunda estrofe vai direto ao assunto num tom matizado de queixa direta a Deus. Vejamos:

Deus/
fizeste só então nevados serafins/
De olhares tão azuis/
Deus/
perdão meu Deus,/
mas esqueceste/
Não fizeste um anjinho/Moreninho de áurea luz.

Convenhamos que o enxerto acima, ora em discussão, perturba completamente, e desorganiza o “status quo” da instituição Igreja; no caso a católica, criadora de um céu limpidamente branco, por vezes quase ariano, nessa inquirição direta do Eu lírico interpelando a Deus o porquê de uma corte celestial tão caucasiana.

Na estrofe seguinte, o tom não é mais de apelo, nem de queixa, mas, sim, de franca e frontal discordância, como podemos vislumbrar. No melhor estilo sextilha, o nosso poeta compositor solapa a harmonia desse céu, que se quer tão alabastrino. Mergulhemos então nos versos da sextilha:

Senhor,/
deixai quando eu morrer/
Minha'alma em penitência/
Aqui mesmo sofrer/
Não quero a vossa santa luz/
Só de anjos líriais/
De olhares tão azuis.

O compositor poeta Uriel Lourival parece olhar de soslaio e debicar dessa tradição canônica de textos litúrgicos e religiosos que se comprazem em construir uma representação imagética de um céu sempre de albor reluzente, materializado nas figuras angelicais. E, segue o autor, estrofe após estrofe, minando e

transgredindo poeticamente essa construção imaginária. No mesmo diapasão está o verso seguinte:

Deixai que minha'lma em seu fervor /
 Minore a sua dor/
 Aqui entre os rosais/
 Deixai, deixai minha'lma entre as verbenas/
 Entre as rosas bem morenas/
 Moreninhas ideais.

O autor nesse verso transita gradualmente da subversão para o território movediço do discurso herético; pelo menos no que diz respeito a visão dos teólogos ortodoxos que, com o seu faro fino, veem arrogância e apostasia naqueles que intelectualmente refutam os argumentos religiosos dentro do seu próprio campo discursivo. Essa é a estratégia claramente urdida por Uriel Lourival, quando recusa um céu só de brancos, preferindo na voz da persona por ele criada na letra da sua música, purgar seus “pecados”, aqui mesmo na terra.

NOS TEXTOS SAGRADOS

Abro um parêntese nesse instante para evocar em meu auxílio as teses de Pierre Bourdieu no tocante a especificidade do discurso no campo da religiosidade, quando afirma que:

A força material ou simbólica que as diferentes instâncias (agentes ou instituições) podem mobilizar na luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso depende, em cada estágio do campo, de sua posição na estrutura objetiva das relações de autoridade propriamente religiosa, isto é, da autoridade e da força que conquistarem no decorrer da luta. (BOURDIEU, 1998, p. 90)

Ou ainda, em sua assertiva sobre de que “a legitimidade religiosa num dado momento é o estado das relações de força propriamente religiosas neste momento, isto é: o resultado de lutas passadas pelo monopólio do exercício legítimo da violência religiosa” (BOURDIEU, 1998, p. 90). Outrossim:

O discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-lo de forma alguma (...). Há regras estritas no procedimento com que o representante se apropria da voz de Deus: a relação do representante com a voz de Deus, é regulada pelo texto sagrado, pela igreja e pelas cerimônias. (ORLANDI, 1996, p. 15)

Ou como nos adverte Alfredo Bosi num belo estudo sobre as presumíveis origens religiosas do povo negro, conforme passagens bíblicas, no capítulo oito do livro *Dialética da colonização*. Capítulo cujo título é: “Sob o signo de Cam”, mas precisamente no subitem: “O tempo da origem: A danação de Cam”. Vejamos um trecho:

O destino do povo africano, cumprido através dos milênios, depende de um evento único, remoto, mas irreversível: a maldição de Cam, de seu filho Canaã e de todos os seus descendentes. O povo africano será negro e será escravo: eis tudo... Transcrevo, em seguida, o passo bíblico fundamental onde a lenda encontrou sua formulação canônica:

Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cam e Jafé; Cam é o pai de Canaã. Esses três foram os filhos de Noé e a partir deles se fez o povoamento de toda a terra.

Noé, o cultivador, começou a plantar a vinha. Bebendo vinho, embriagou-se e ficou nu dentro de sua tenda. Cam, pai de Canaã, viu a nudez de seu pai e advertiu, fora, a seus dois irmãos. Mas Sem e Jafé tomaram o manto, puseram-no sobre os seus próprios ombros e, andando de

costado, cobriram a nudez de seu pai; seus rostos estavam voltados para trás e eles não viram a nudez de seu pai. Quando Noé acordou de sua embriaguez, soube o que lhe fizera seu filho mais jovem. E disse:

- Maldito seja Canaã! Que ele seja, para seus irmãos, o último dos escravos.

E disse também:

- *Bendito seja Iahweh, o Deus de Sem, e que Canaã seja seu escravo! Que Deus dilate a Jafé. Que ele habite nas tendas de Sem, e que Canaã seja teu escravo! (Genesis, 9, 18-27).* (BOSI, 1996, p. 257-258) (Grifo Nosso)

A narração da Escritura prossegue dando o elenco das gerações de Cam, Sem e Jafé. “Camitas” seriam os povos escuros da Etiópia, da Arábia do Sul, da Núbia, da Tripolitânia, da Somália (na verdade, os africanos do Velho Testamento) e algumas tribos que habitavam a Palestina antes que os hebreus as conquistassem”. (Bosi, 1996, p. 257-258) . Alfredo Bosi, como um intelectual, responsável que é sabe separar o joio do trigo e não tomar o texto bíblico como a mais lidima das verdades, mas, isso não ocorre com a maioria daqueles que se aferram a letra fria do texto.

È baseada nessas “heranças históricas” de textos bíblicos que as formas de racismo veladas ou explícitas das igrejas de linhagem, sobretudo, judaico- cristã, leia-se católica e evangélica alimentam o racismo e difundem para os seus seguidores, esta crença em maldições hereditárias que por sua vez tem servido de justificativa para a discriminação racial, ora de forma sutil, ora de forma agressiva como recentemente aconteceu nos Estados Unidos, aliás, diga-se de passagem, país referencia de muitas igrejas evangélicas espalhadas pelo mundo.

Observem a seguinte notícia, “Casal negro americano tem casamento negado por racismo”, veiculada originalmente pela Agence France-Presse – AFP, em 2012, e que repercutiu em alguns dos principais *sites* de notícias brasileiros:

A decisão caiu como uma bomba um dia antes da data prevista para a cerimônia de casamento. Charles e Te’Andrea Wilson foram impedidos de casar em uma igreja batista do Mississippi, nos Estados Unidos, porque são negros. Segundo o pastor da Igreja Batista de Crystal Springs, fiéis contrários ao casamento o ameaçaram de ser substituído por um outro religioso, caso a cerimônia acontecesse. O pastor Stan Weatherfor, que é branco, justificou a decisão dizendo que nunca houve um casamento de negros na Primeira Igreja Batista de Crystal Springs, desde a sua criação, em 1883. “Isso nunca aconteceu aqui. Isso poderia abrir precedentes. Além disso, sofri pressão de outros fiéis para que eu não realizasse o casamento. Por isso decidi indicar uma outra igreja ao casal, onde a maioria dos fiéis é negra”, afirma o pastor. Entretanto, na internet, fiéis de outras igrejas e habitantes da região se reúnem nas redes sociais para repudiar a decisão do religioso e apoiar o casal. Para o noivo, Charles Wilson, a negação do pastor em celebrar o casamento foi um golpe muito duro. “Eu tenho uma filha de nove anos. Como posso explicar para minha filha que eu não posso me casar nesta igreja porque somos negros?”, disse Wilson”. Para alguns moradores da região, a decisão tomada recentemente não é tão chocante quanto parece. “Eu me lembro mesmo do tempo em que moradores negros aqui da cidade não eram autorizados nem mesmo a entrar nesta igreja”, diz um senhor negro, habitante de Crystal Springs. Apesar do golpe duro, Charles e Te’Andrea Wilson não desistiram e casaram-se em uma outra igreja batista, um dia depois da data prevista. A cerimônia aconteceu no último dia 21 de julho. (AFP, 2012)

A matéria como vista é de conteúdo explicitamente racista, não dando margens a dúvidas. O que choca nesse tipo de acontecimento, embora bastante recorrente é a diminuta divulgação pela imprensa especializada pelos menos no que diz respeito ao “grande público, chegando filtrada muitas vezes a seletos segmentos sociais, quando não são levadas apenas à condição de mal-entendidos e coisas episódicas e pontuais.

A rigor, é preciso que se diga que a questão não é de natureza episódica, ela é sim de natureza estrutural, ou seja a exaltação da superioridade de uma raça ou etnia, como queiram em relação às outras, por outras leia-se a “raça negra”, sempre vilipendiada à condição de inferior, “inferioridade” que quando levada a extremos tangencia a segregação social. Causa perplexidade o tópico seguinte extraído do livro dos Mormons.

A organização foi fundada em 1830 por Joseph Smith. Ele afirmou ter recebido algumas revelações de anjos na primavera de 1820, e por intermédio de um “enviado de Deus” o local exato onde encontraria um livro escrito em placas de ouro, que contava a história dos primeiros habitantes americanos. As placas “tiveram de ser devolvidas a Deus”, mas sua tradução resultou no Livro dos Mórmons. Smith, que apoiava a poligamia masculina, se considerava o verdadeiro representante de Deus. Os mórmons declaram que a nova Sião será reconstruída no continente americano, através deles. Também atribuem ao Livro dos Mórmons à mesma importância da *Bíblia*. Agora, o que está escrito no *Livro de Mórmon*:

- E disse-me o anjo: eis que estes “degenerarão”, caindo na incredulidade. E aconteceu que vi que depois de haverem degenerado, caindo na incredulidade, tornaram-se um povo escuro, sujo e repulsivo, cheio de preguiça e tipo de abominações.

2 Néfi 5:21-25 - E ele fez cair a maldição sobre eles, sim, uma dolorosa maldição, por causa da sua iniquidade. Pois eis que haviam endurecido o coração contra ele de tal modo que se tornaram como uma pedra; [b]e como eram brancos, notavelmente formosos e agradáveis, a fim de que não fossem atraentes para meu povo o Senhor Deus fez com que sua pele se tornasse escura. (1 Néfi 12: 22- 23)

Em 1985, Joseph F. Smith, descendente do fundador, declarou em seu livro *The Way To Perfection* [O Caminho da Perfeição] que os negros constituem uma “raça inferior” (SMITH, 1984, p. 101). Até hoje o *Livro de Mórmon* declara que a cor negra é sinal de maldição, enquanto a cor branca é sinal de bênção. E até o momento não houve presidente algum que se atrevesse a declarar essa doutrina absurda ou falsa, alterando-a ou rejeitando-a.

Assim ontem, como hoje, assim na terra como no céu, o racismo grassa nos textos religiosos impunemente, apesar das leis do Estado Laico, que proíbem manifestações racistas, por mais que os agentes da maioria das igrejas de linha judaico-cristã tentem maquiagem e disfarçar, o racismo parece se impor, então ao contrario do que muitos afirmam esta não é uma questão datada. Só mais um exemplo para delinear uma série com o mesmo diapasão racista, desta feita na Igreja Metodista. Em um artigo assinado por Felipe Pinheiro, para o *site* gospel *Guia-me*, em 2010, pode-se encontrar um pungente depoimento fornecido pelo pastor Márcio de Souza:

Certa vez visitei uma igreja que tem um culto para negros e pobres antes do culto ‘oficial’ da igreja. Senti repulsa, raiva e ferido enquanto negro e pobre também. As igrejas perpetuam o racismo, quando separam de um lado da igreja negros e do outro lado brancos, quando ela não valoriza o negro afirmando, por exemplo, que a marca de

Caim era a negritude. Isso passa a idéia de que ser negro é pecado”, afirma Souza.

Ainda no mesmo texto, a pastora Daniela Zeidan relatou sua experiência com o indisfarçável racismo praticado por alguns fiéis da Igreja Renascer em Cristo:

Lábios carnudos, orelhas pequenas, nariz achatado, cabelo crespo e pele negra. Para a pastora Daniela Zeidan, da Igreja Renascer em Cristo, o biotipo negro aliado ao gênero expuseram um fator duplo de discriminação. “Quando as pessoas me vêem ministrando a Palavra de Deus é como se elas entrassem em conflito com seu próprio preconceito. Já ouvi vários comentários do tipo: ‘- Olha ela é negra, pastora, mas conhece bem a Bíblia’, conta a pastora. Zeidan também narra uma experiência que viveu enquanto não exercia o pastorado. “Uma vez quando eu usava tranças, uma irmã chegou até mim e disse que sentiu um ‘peso’ [espiritual] no meu cabelo. Ou seja, como trança é um penteado afro, logo tudo que é da África é demonizado”. (PINHEIRO, 2010)

Detectar o racismo na Igreja pode ser dificultado na medida em que lideranças e membros não assumem tal problemática num ambiente de comunhão e aparente aceitação mútua. No entanto, um dos indicadores são os raros postos ocupados pela etnia na liderança máxima. O pastor Márcio de Souza também narra mais um episódio de discriminação ocorrido nos bastidores de uma iniciativa filantrópica da Igreja Metodista: “Numa ocasião estava havendo uma distribuição de cestas básicas numa igreja ‘elitista’ aqui de Niterói (RJ) e quando o pastor local ‘negro’ chegou, uma mulher que estava esperando a bolsa disse: ‘Ué, pode ter pastor negro aqui nessa igreja?’ Detalhe, os únicos negros daquela igreja eram o pastor e o ministro de música” (SOUZA apud PINHEIRO, 2010).

Feitas essas observações, voltemos à letra de Céu Moreno: Pois é na letra da citada musica que queremos desvelar mais pontualmente o racismo entranhado fortemente no imaginário cristão.

Se São Pedro se enganasse/
E um dia eu lá entrasse/
Sem mesmo deus saber/
Eu poria em frente aos anjos/
Um turbilhão de arcanjos/
Morenos a resplandecer.

Nesse verso há uma explícita profanação, embora colocada no condicional “se”. O compositor leva-nos a imaginar um céu conspurcado, repleto de anjos morenos a resplandecer. É importante ressaltar que não se trata de um texto paródico, embora apresente algumas características similares, o verso zomba com “coisa sagradas”, supondo uma possível invigilância do santo chaveiro e um descuido do próprio Deus, o que certamente constituiu uma afronta aos olhos dos censores do Estado laico quanto das autoridades religiosas.

Caminheemos finalmente rumo à estrofe derradeira:

Mas um dia hei de tentar/
E um anjo hei de levar/
Aos pés de Deus... e enfim/
Hei de suplicar a madalena/
Que também fique morena/
Que é formoso um céu assim.

Há na última estrofe uma certa intenção satírica que beira ao discurso parodístico, mas, melhor seria dizer que a linguagem utilizada é francamente sacrílega se entendermos por isso, o desejo explícito de desestabilizar uma visão racista do paraíso, oriunda do imaginário judaico-cristão, de viés

católico. Segundo o dicionário, sacrilégio, significa uso profano de pessoa, lugar ou objeto sagrado.

Não fizemos ao longo da nossa escrita uso do conceito de paródia abertamente por entendermos que a letra da música “Céu Moreno”, apenas tangencia a paródia; não se revelando in totum, pois, conforme nos lembra Mikhail Bakhtin:

É diferente o que ocorre com a paródia. Nesta, como na estilização, o autor fala a linguagem do outro; porém, diferentemente da estilização, reveste essa linguagem de orientação diametralmente oposta a orientação do outro. A segunda voz, uma vez instalada no discurso do outro, entra em hostilidade com o seu agente primitivo e o obriga a servir a fins diametralmente opostos. O discurso se converte em palco de luta entre duas vozes. Por isto é impossível a fusão de vozes na paródia, como é possível na estilização (...) aqui as vozes não são apenas isoladas, separadas pela distância, mas estão em oposição hostil. (BAKHTIN, 1981, p. 194)

Parece que estamos diante de um caso típico de estilização, uma vez que a letra da música não nega a existência do céu, mas sim um céu só para brancos. É importante ressaltar que a igreja católica teve um papel de aliada do governo durante toda a década de 30 do século passado, sobretudo, no período conhecido como Estado Novo (1937– 1945). Inclusive exercendo a censura em paralelo ao Estado laico.

Senão, vejamos:

Apesar de separados os campos de atuação do poder político e do poder espiritual, nunca entre eles houve choques de maior importância; respeitam-se e auxiliam-se. O Estado, deixando a Igreja ampla liberdade de pregação, assegura-lhe ambiente propício a expandir-se e a ampliar o seu domínio sobre as almas; os sacerdotes e missionários colaboram com o Estado, timbrando em

ser bons cidadãos, obedientes a lei civil. (UNITAS: Julho-Agosto de 1939, p. 102).

Isto posto, é mister dizer que o racismo no Brasil é um tema por demais recorrente, principalmente depois da publicação de livros como “O Espetáculo das Raças”, de autoria de Lilia Moritz Schwarcz, quando discute as teorias raciológicas que influenciaram sobremaneira cientistas e instituições científicas no Brasil. No tocante a questão racial, esse livro que tornou-se uma referência na historiografia sobre o tema, da mesma forma o já consagrado livro de Jerry D’Avila, “Diploma de Brancura”, que versa sobre a escolha que seria o corpo do típico brasileiro, texto que mostra o envolvimento de vários intelectuais num espectro bastante amplo de arquitetos, escultores, educadores etc., no intuito de construir uma imagem oficial do homem brasileiro projeto esse alicerçado na ideologia do branqueamento da nação. Em relação ao livro de Lilia Schwarcz, destacamos o seguinte fragmento:

Essa visão mestiça da nação não se resumia porém, ao olhar que vinha de fora, aos inúmeros naturalistas que aqui estiveram. Internamente o tema se reproduziu a partir de diferentes locais. Nos censos, nos jornais, nas pinturas, na visão de políticos e cientistas, raça aparecia como um argumento partilhado, uma interpretação interna bastante consensual. “formamos um paiz mestiço... somos mestiços se não no sangue ao menos na alma”, definia o crítico literário Silvio Romero (1888) da Escola de Recife, ao comentar “a composição étnica e anthropologica singular” da população brasileira. (SCHWARCZ, 1994, P. 137)

Pode-se acrescentar a esse rol de instituições a Academia Brasileira de Letras, o Instituto Histórico e Geográfico, as

Forças Armadas e, também, a Igreja, de longe a instituição que mais disfarça o seu racismo. Há hoje uma considerável fortuna crítica, de trabalhos que revelam traços racistas nessas e noutras mais diversas entidades. Mas quando se trata do racismo na instituição Igreja, o tema parece escorregadio e causa sérios incômodos, visto que esta instituição tem conseguido ao longo dos anos dissimular ou mesmo esconder sorrateiramente o seu preconceito racial. Discutir o racismo no seio da instituição Igreja chega a ser um verdadeiro tabu, ou se nega ostensivamente a existência do racismo ou atribui-se aqueles que levantam a questão, no mínimo, deliberada maledicência contra essa secular instituição clerical.

Antes de seguirmos para as considerações finais é preciso tentar justificar nossa escolha da música “Céu Moreno” que, diga-se de passagem, é uma bela valsa num ritmo plangente. Embora tenhamos evitado entrar nessa seara, uma vez que não somos músicos e preferimos não penetrar esses meandros, a melodia é triste, como melancólica são muitos momentos da letra, revelando que o autor vai da queixa ao lamento, do lamento à transgressão e da transgressão às raias da blasfêmia, na negação peremptória de um céu asséptico branco e lúcido. Contestação que se dá no campo da música, espaço por excelência simbólico.

Talvez alguém pense se tratar de mais um intelectual e artista negro ressentido. Antes que isso aconteça, ressalve-se que Uriel Lourival era o que os classificadores, censores e estatísticos das cores das pessoas classificariam como “branco”. Por fim, não há registros de que a música tenha sido censurada. O que poderá ser objeto de uma posterior pesquisa. Mas, curiosamente, essa música não faz parte das mais regravadas por Orlando Silva; nem figura como carro-chefe de nenhum dos seus discos. Aliás, o próprio Orlando mostra desconhecimento

quando em entrevista atribui à composição de “Céu Moreno” a Candido das Neves.

“Céu Moreno” apenas consta de gravações raras e esporádicas na carreira de Orlando Silva. Mesmo nas duas mais representativas biografias do cantor, a saber: os livros; “Nada Além. A vida de Orlando Silva”, escrita por Jorge Aguiar, e o livro “Orlando Silva: o cantor das multidões”, escrito por Jonas Vieira, não há comentários mais alentados sobre a música, apenas referências rápidas.

O que indica enfaticamente que a música Céu Moreno não está na lista de ouro dos grandes sucessos interpretados na voz inconfundível de Orlando Silva. Cabe ainda mais um registro. Em caudaloso repertório essa música parece ter uma importância menor, haja vista as coletâneas da discografia de Orlando Silva quase não fazerem menção à mesma². Como vemos a música “Céu Moreno” não figura nessa seleta dos grandes sucessos de Orlando Silva. Por que será?

Passemos agora às considerações finais.

² A jardineira, Benedito Lacerda e Humberto Porto (1939), A última estrofe, Cândido das Neves (1935) Abre a janela, Arlindo Marques Júnior e Roberto Roberti (1937) Alegria, Assis Valente e Durval Maia (1937) Amigo leal, Aldo Cabral e Benedito Lacerda (1937), Aos pés da cruz, Marino Pinto e Zé da Zilda (1942), Atire a primeira pedra, Ataulfo Alves e Mário Lago (1944), Brasa, Felisberto Martins e Lupicínio Rodrigues (1945), Caprichos do destino, Claudionor Cruz e Pedro Caetano (1938), Carinhoso, João de Barro e Pixinguinha (1937), Cidade-mulher, Noel Rosa (1936), Curare, Bororó (1940), Errei, erramos, Ataulfo Alves (1938), Eu chorarei amanhã, Ivo Santos e Raul Sampaio (1957), Juramento falso, J. Cascata e Leonel Azevedo (1937), Lábios que beijei, J. Cascata e Leonel Azevedo (1937), Lero-lero, Benedito Lacerda e Eratóstenes Frazão (1942), Mágoas de caboclo, J. Cascata e Leonel Azevedo (1936), Mal-me-quer, Cristóvão de Alencar e Newton Teixeira (1939), Meu consolo é você, Nássara e Roberto Martins (1938), Meu romance, J. Cascata (1937), Nada além, Custódio Mesquita e Mário Lago (1938), Número um, Benedito Lacerda e Mário Lago (1939), Pecadora, Agustín Lara, versão de Geber Moreira (1947), Quero beijar-te ainda, Paulo Tapajós (1955), Quero dizer-te adeus, Ary Barroso (1942), Rosa, Otávio de Sousa e Pixinguinha (1937), Sertaneja, René Bittencourt (1939), Súplica, Déo, José Marcílio e Otávio Gabus Mendes (1940). Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Orlando_Silva>. Acesso em 20/10/2014.

Enfim, compreendemos que o território da música como as demais fontes de pesquisa para o trabalho do historiador não é um terreno neutro, ele pode servir para construir e reforçar estereótipos e preconceitos, como de fato tem contribuído. Muitos são os exemplos que não valem a pena elencar, mas pode também, ao contrário, ser trincheira de luta e resistência desses mesmos preconceitos. Entendemos que numa perspectiva social e histórica é bem isso que faz a música “Céu Moreno” do compositor potiguar Uriel Lourival.

Tentamos abordar nesse artigo que a música pode ser estudada como um veículo instrumental de combate ao racismo, em qualquer instância onde ele se manifestar. No caso em questão da Igreja Católica Apostólica Romana, que na construção do seu imaginário, absorvido pelos seus fiéis seguidores em forma de textos, imagens, discursos teológicos, escultural etc., produziu uma idéia de Céu, como lugar reservado somente às almas dos brancos, revelando, desse modo, que a segregação aos negros extrapola a esfera terrena.

Já caminhando para finalmente fechar esse artigo, encontramos o seguinte esclarecimento, encontrado no *Manual Bíblico*, de Henry H. Halley:

Os descendentes de Cão seriam raças de servos; os semitas preservariam o conhecimento do verdadeiro Deus; as raças jaféticas haveriam de dominar vastíssima porção do mundo e suplantar as raças semíticas como doutrinadores de Deus. Foi cumprido isso quando os israelitas tomaram Canaã, os gregos conquistaram Sidom, e Roma capturou Cartago. Desde então as raças jaféticas *têm dominado o mundo e se têm convertido ao Deus de Sem enquanto as raças*

semíticas têm ocupado posição de relativa insignificância, e as raças camíticas, uma condição servil. Foi uma admirável previsão da história. (HALLEY, 2010, p. 74)

E arremata: “Essa é mais uma contribuição das religiões. Sendo a escravidão uma coisa decorrente de maldição lançada por um homem de Deus, por que não escravizar os africanos, como fizeram os europeus para explorar suas colônias?” (HALLEY, 2010, p. 74).

Talvez eu tenha me espantado à toa, pois, afinal, como nos ensinou Fanon: a Igreja é, foi e continua sendo um dos grandes baluartes da chamada civilização. Terminemos então citando Fanon (1980, p.154): “Quando a civilização europeia entrou em contato com o negro,... todo o mundo concordou esses negros eram o principio do mal... negro, o obscuro, a sombra, as trevas, a noite, os labirintos da terra, as profundezas abissais...”. E por que não um pouquinho de Sartre, aliás, estudioso e grande admirador da obra de Frantz Fanon, relegado hoje ao esquecimento para gaúdio dos modismos acadêmicos.

“Um judeu branco entre brancos pode negar que seja judeu, declarar-se homem entre homens. O negro não pode negar que seja negro ou reclamar para si esta abstrata humanidade incolor: ele é preto” (SARTRE, 1968, p. 84). Então, concluímos que a sua humanidade, a do homem negro passa necessariamente pela afirmação de sua condição de negro que refuta com veemência qualquer identidade colonizadora a ele atribuída, vinda do proto ou neo-colonizador branco, via qualquer instituição entre elas também as igrejas.

O experiente filósofo, experimentado em tantas frentes de batalha, parece nos ensinar, que existem racismos e racismos, todos abomináveis, mas nada se compara ao preconceito

racial perpetrado contra os negros. Não se trata finalmente de hierarquizar racismos, mas, sim de flagrar especificidades e localizá-los aonde a primeira vista ele seria presumidamente menos provável.

É, portanto dessa velha e sempre nova querela (racial) que o texto que submetemos a vossa apreciação de fato trata.

REFERÊNCIAS

AGENCE FRANCE-PRESSE – AFP. Casal negro americano tem casamento negado por racismo. In: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/07/casal-negro-americano-tem-casamento-negado-por-racismo.html>>. Acesso em 02 ago 2012.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoievski**. 3ª ed. Rio de Janeiro: 2008.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**, Sao Paulo, Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **Economia das Trocas Simbolicas**. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CRUZ E SOUZA, João da Cruz. **Obras Completas**. Rio de janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

D'ÁVILA, Jerry. **Diploma de brancura: politica social e racial no Brasil (1917– 945)**. São Paulo: Ed. Unesp, 2006. Ibero-americanos. Porto Alegre. EDIPUCRS. v. 13, n. 1, 1987.

FANON, Frantz. **Pele negra, mascaras brancas**. Rio de janeiro: fator, 1980.

FERREIRA, Martins. **Como usar a música na sala de aula**. Sao Paulo, Editora Contexto, 2002.

HALLEY, Henry. **Manual bíblico**. São Paulo: Ed. Vida, 2010.

JEANDOT, Nicole. **Explorando o universo da música**. São Paulo, Editora Scipione, 1993.

LIVRO DE MORMÓN. Tradução de The Book of Mormon Portuguese. Salt Lake City: LDS Church, 2011.

MORAES, Jose Geraldo Vinci. **História e música**: canção popular e conhecimento histórico. **Rev. Brasileira de História**. São Paulo, Vol. 20 n.39, 2000.

NAPOLITANO, Marcos. **História e Música**. Belo Horizonte: Autentica, 2002.

ORLANDI, Eni Pucinelli. **A Linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas: Pontes, 1996.

PINHEIRO, Felipe. **Racismo na Igreja**: sob as máscaras do amor ao próximo. In: <<http://guiame.com.br/gospel/reportagens-especiais/racismo-na-igreja-sob-as-mascaras-do-amor-ao-proximo.html#>>. VCBOHpRdVrU. (Acesso em: 15 ago 2012)

SMITH, Joseph F. **The way to perfection**. Salt Lake City: Deseret Book, 1984.

SARTRE, Jean Paul. **Reflexões sobre o racismo**. São Paulo: Ed. Difel, 1968.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870–1930). São Paulo: Companhia das letras, 1993.

_____, Espetáculo e miscigenação. **Estudos Avançados**. 8 (20). 1994, p. 1371.

TINHORAO, José Ramos. **História Social da Música Brasileira**, São Paulo, Editora 34, 1998.

WISNIK, Jose Miguel. **O Som e a Furia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SEÇÃO II

RELIGIÕES, PAZ, GUERRA E PRECONCEITOS: UMA REFLEXÃO HISTÓRICA, OU: UMA BREVE NOTÍCIA

José Otávio Aguiar

RACIONALIDADES OCIDENTAIS, OU: PRIMEIRAS PALAVRAS

Neste artigo proponho exatamente o que sugiro no título: uma breve notícia. Assim, de antemão, me escuso aos leitores: a cada ênfase da memória, necessariamente, correspondem esquecimentos, a cada privilégio, uma série de desconsiderações. Portanto, neste processo que voluntária ou involuntariamente envolverá as etapas de “ler, escrever e esquecer”, procurarei abrir um diálogo entre a “teoria e a empiria” na direção de uma visão de pluralidade. O fato de apresentar ao princípio minhas certezas de imprecisão pode angariar boa impressão, mas, estejam certos, não me garantirá, ao longo da escrita, o preciso sucesso na empreitada. Entrego, assim, o texto, certamente polifônico, à baila dos debates. Faça assim calcado na esperança promissora de que paráfrases e paródias completem os meus escritos ao sabor das diversas e variegadas visões que configuram as mais variadas e legítimas formas de leitura e interpretação.

Cabe, em princípio, uma pergunta que só retomarei ao final: seria a racionalidade ocidental uma imposição autoritária? Em certo sentido, creio que possamos concordar que sim.

Acredito, entretanto, que todos concordem comigo num outro aspecto: a razão já rendeu alguns frutos interessantes para a sociedade humana. Talvez ela seja como a democracia, um sistema com defeitos e limitações fáceis de identificar, mas, o melhor, ou, o com menor possibilidade de prejuízos que conhecemos até o momento. O avanço de uma racionalidade laica sobre o obscurantismo e o preconceito parecia oferecer ao futuro da humanidade uma perspectiva de coexistência entre as diferenças. Entretanto, como a história não é feita somente de continuidades, mas também de rupturas, irracionalidades parecem teimar em irromper no seio mesmo da sociedade ocidental que investiu na razão como centro de sua reflexão existencial e pedagógica. Alguns autores inspirados em Freud e em sua psicanálise nos remetem a uma irracionalidade reativa, resultante de um mal-estar da modernidade. Em perspectiva também freudiana, Jaques Lacan se referia ao ódio das facções humanas como resultante de um medo primitivo, subconsciente de fragmentar-se, atomizar-se, encarar a finitude corporal, e eventualmente a possibilidade da solidão. Os bodes expiatórios de ocasião, judeus, comunistas, homossexuais, heréticos, catalisariam esse medo, como elementos de expurgo social. Nessa perspectiva, a igreja, a torcida organizada, o clube e a agremiação seriam vistos a partir de uma metáfora orgânica. Os elementos de expurgo seriam os cânceres de um corpo social a ser extraído, na ordem metafórica dos manipuladores discursos dos demagogos.

Neste artigo convido o leitor a um passeio pela história do preconceito religioso, das ideias de imposição

de um pensamento único e da sua difusão e expansão pelo Ocidente. Eventualmente, alguns exemplos orientais também “orientarão” a nossa pena, mas de forma comparativa e analógica. Longe de propor respostas, nosso pequeno escrito visa incentivar perguntas. Afinal, como nos lembrava Marc Bloch, histórias tecidas por historiadores não se fazem em trama concatenada sem questões que as fomentem. A hermenêutica dos historiadores tradicionalmente se diferenciou da dos antropólogos no que toca ao trabalho arquivístico. Etnógrafos renomados reiteraram a necessidade de que a pesquisa de campo fosse precedida de uma sólida preparação teórica. De outro lado, um certo medo de reduzir a infinitamente variada experiência social e histórica dos homens a conceitos ainda assombra aqueles que historicam. Certos excessos historicistas chegam mesmo a pregar a negação de todas as tentativas de se encontrarem regularidades de caráter mais amplo no estudo dos homens no tempo, ancorados na ideia – frequentemente evocada como uma frase de efeito eficiente na batalha dos debates – de que a singularidade histórica das fontes deveria pautar todas as análises.

Enfatizemos o valor da erudição arquivística, observando, porém, que se as oposições entre sincronia e diacronia já têm sido em grande medida relativizadas por antropólogos e historiadores contemporâneos, cumpre afirmar a possibilidade de uma associação entre os instrumentos de compreensão etnográfica e a consideração das singularidades empíricas características das diversas historicidades.¹ Desafiados pelas

¹ Sobre esse debate entre historiadores e etnógrafos, há ainda o artigo de: SCHWARCZ, Lília M. Marshal Sahlins ou por uma antropologia estrutural e histórica. *Cadernos de Campo*, nº 9, pp. 125-133. Veja ainda a introdução de: MATTOS, Izabel Missagia de.

questões que a leitura documental nos apresenta, subdividimos os conceitos – para que com eles possamos manter um diálogo que, não raro, pode nos conduzir, inclusive, a subvertê-los – sem, entretanto, abandoná-los.

Por ora, vale observar que, aqui, estabeleço um diálogo com os escritos de Marshal Sahlins, para quem as ações simbólicas humanas são informadas tanto pelos conceitos por meio dos quais a experiência é organizada e comunicada – procedentes de um esquema cultural preexistente – quanto pela singularidade proporcionada por cada nova experiência do mundo social e histórico dos homens.² Os atores históricos, as situações vivenciadas no tempo e no espaço e também os seus conceitos não são redutíveis a outros atores e outras situações. Suas existências inéditas não são e não serão iguais a quaisquer outras. Como na analogia da diferença heraclitiana, não se entra num mesmo rio duas vezes, embora o nome pelo qual o conhecemos não mude. Os sistemas conceituais tradicionais de interpretação, como observou Sahlins, são culturalmente recriados quando realizados como projetos pessoais: “As pessoas, enquanto responsáveis por suas próprias ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que suas próprias culturas possam ter feito com elas.”³

PENSAR A PENÍNSULA IBÉRICA

Talvez você já tenha ido a uma cavalhada, uma festa tradicional realizada, geralmente, no pátio ou praça em frente

“Civilização e revolta”: povos botocudo e indigenismo missionário na Província de Minas. Campinas, SP: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2002, p. XVII. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais)

² SAHLINS, Marshall. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 188-189.

³ Idem, p. 189.

às igrejas do interior de alguns estados brasileiros. Alguns homens se vestem de cavaleiros cristãos e outros de ginetes mouros e simulam um enfrentamento, ao fim do qual os guerreiros católicos garbosamente triunfam ao som de muitas palmas, seguidas dos acordes característicos de nossas sonoras bandas de música. Trata-se de um fenômeno de longa duração, uma comemoração que celebra a expulsão dos muçulmanos da Península Ibérica, em 1492. Isso nos leva a pensar que as batalhas que permeiam os eventos históricos que envolvem conflito, lugares da memória e personagens biografadas são travadas em, no mínimo, dois momentos, o que lhes confere permanência e presença. O primeiro é o instante mesmo do evento, com suas condições próprias e únicas de historicidade, naturalmente inapreensíveis. O segundo, o intervalo de disputa das versões de relatos a seu respeito, as guerras da memória, as querelas historiográficas, as ênfases da memória eclesiástica ou estatal.

Mas, o que ocorreu naquele ano do último decênio do século XV? Em 1492 da era cristã a Espanha se unificava sob dois reis católicos, Fernando e Isabel, ela de Castela (a atual Catalunha, ou seja, a região de Barcelona), ele de Aragão (a região de Madri). O processo todo resultava da união dos reinos de Leão e Castela e, mais tarde, destes com Aragão. Antes da sua união e de os dois reinos que representavam somarem suas forças, muçulmanos, cristãos e judeus conviviam e coexistiam na Península Ibérica compartilhando tradições. Os judeus decoravam suas sinagogas refletindo nas decorrências ético-filosóficas da Torá; muçulmanos jogavam xadrez com cristãos

e judeus; sábios sufis e matemáticos islâmicos comunicavam ao Ocidente suas viagens ao levante, ourives judeus produziam maravilhas da joalheria mundial, conhecimentos religiosos e filosóficos circulavam pelos três mundos inter-religiosos sem grandes incidentes de incompreensão. Entretanto, um religioso católico, o dominicano Tomás de Torquemada, conseguindo o apoio dos reis católicos, produziria uma onda de conversões forçadas na região, expulsando os judeus e muçulmanos à força das armas e torturando outros tantos nos hediondos tribunais do Santo Ofício, que instauravam a intolerância à medida que avançavam em sua conquista territorial e psicológica. Não bastassem as perseguições iniciais, anteriores à conversão, os cristãos novos teriam que conviver com a desconfiança da população, vigiados o tempo todo e denunciados com frequência. Tal regime de coisas imperou na Espanha até o século XIX, uma vez que o tribunal do Santo Ofício tinha variações de rigor dependendo dos apoios nacionais que recebia.⁴

No mesmo ano de 1492, os espanhóis chegariam ao continente que mais tarde seria chamado de América. Na sequência do avanço territorial e dos genocídios e etnocídios que se fizeram, vigorava uma associação entre Estado e Igreja; materializar-se-iam os domínios dessas duas instâncias de poder, sob a solução jurídica do padroado régio. Este, submetia a Igreja ao Estado, permitindo que a Espanha pudesse conduzir suas indicações episcopais com relativa liberdade, e ao sabor dos apoios políticos e ideológicos. Múmias e restos mortais de antepassados de sociedades indígenas americanas foram

⁴MARTINS, Oliveira. **História da civilização ibérica**. (s. l.). Europa-América (s. d.). 230 p.

queimados em autos de fé, e a fúria da chamada “reconquista” Ibérica se abateria sobre os ameríndios conquistados. Entre 1580 e 1640, período da chamada União Ibérica, a América Portuguesa também esteve sob o jugo da Espanha. Tanto nesse período quanto posteriormente, visitas do Santo Ofício percorreram nossas terras, entretanto, não houve autos de fé por aqui como os que ocorreram nas cidades da América Hispânica. Isso não significa que as perseguições a cristãos novos acusados de práticas judaizantes, homossexuais e heréticos não tenham tido espaço também por aqui. Os suspeitos denunciados eram ouvidos e conduzidos à Europa, onde eram torturados até forçadamente confessarem, posteriormente, julgados e, com frequência, condenados.

No Japão dos séculos XV a XVII, tentativas jesuíticas de sedução populacional encontraram sérias restrições na reação governamental dos senhores locais (daimios), que não tardaram a identificar os desejos de rapina que coadjuvavam a proselitista e retórica expansão jesuítica, que queimava templos budistas na região de Nagasaki. Logo, padres católicos seriam torturados e crucificados com extrema tortura, e o cristianismo seria proibido no Japão, sobrevivendo, entretanto, de forma secreta. Outras correntes religiosas e, particularmente, novas facções e interpretações budistas também eram perseguidas pelos xóguns com métodos semelhantes de violência e repressão.

REFORMAS PROTESTANTES E VIOLÊNCIA

No próximo ano de 2017 as igrejas protestantes “históricas” celebrarão os 500 anos da fixação das 95 teses de

Lutero na porta da Catedral de Wittenberg, em 1517. Depois da Reforma e do estabelecimento das comunidades protestantes, rapidamente, também naqueles espaços de religião, a violência e a intolerância não demoraram a se manifestar do lado dos mais exaltados. Isso ocorria contra pretensas bruxas e endemoninhados, judeus não convertidos ou contra homens que levavam a Reforma para além dos limites de partilha social que lhes permitiriam a moderação e o necessário apoio político, como Thomaz Munzer. O próprio Lutero apoiara a severa repressão aos anabatistas, colocando-se ao lado dos príncipes que o apoiavam.

A Noite de São Bartolomeu, episódio histórico em que uma multidão de católicos franceses massacrou impiedosamente um grande número de protestantes que haviam se dirigido a Paris para acompanhar o casamento da filha da rainha Catarina de Médicis Margarida de Valois (Margot) com o rei de Navarra, Henrique de Bourbon, foi descrita, de forma um tanto quanto romantizada, pelo conhecido escritor oitocentista *Alexandre Dumas*, no livro *A rainha Margot*. A história, também transformada em filme, em 1993, representa a noite de 24 de agosto de 1572. O casamento que aparentemente pretendia celebrar a paz entre católicos e protestantes acabou, ao sabor das inimizades familiares e das rusgas religiosas, por se transformar num dos mais terríveis episódios de selvageria e assassinato da história da humanidade. O filósofo francês Michel Eyquem de Montaigne, observador do que ocorria nesses conflitos, pois sua vida transcorreria entre 1533 e 1592, aludindo às guerras entre protestantes e católicos na Europa, chegou a negar-lhes

a racionalidade pragmática em comparação à que, em sua visão, era veiculada pelas guerras indígenas dos tupinambás brasileiros. Isso porque os tupinambás, sob o olhar do autor, guerrearão por comida antropofágica, enquanto os europeus só por carnificina vazia. Naturalmente Montaigne idealizara os tupinambás de que ouvira falar e simplificara a lógica de interesses das guerras entre protestantes e católicos em seu próprio continente, mais particularmente os huguenotes em seu país. Penso que, por suas singularidades, os dois fenômenos históricos e culturais não podem, em sua historicidade e peculiaridade inéditas, ser reduzidos um ao outro. Neste, e em outros sentidos, os historiadores devem ter muito cuidado com as reduções simplistas, como os sentidos únicos de interpretação, com os arquétipos unívocos para as humanidades e as culturas, marcadas que elas são por historicidades peculiares, contradições e deslinearidades. Continuidades, certamente, mas também muitas rupturas. Interessante no pensamento de Montaigne para as nossas atuais reflexões nos campos teórico-metodológicos da história é a descrença na possibilidade de encontrar verdades por meio dos métodos de prospecção de conhecimento humanos. Para esse filósofo, o máximo que conseguimos é uma aproximação verossimilhante dos padrões de certeza.⁵

Voltemos, entretanto, aos conflitos dos séculos XVII e XVIII entre protestantes, católicos e pensadores dissonantes na Europa cristã. Até agora destacamos alguns aspectos das

⁵ Para saber mais sobre o pensamento de Montaigne, confira: EVA, Luiz Antonio Alves. **A figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne**, São Paulo: Edições Loyola, 2007. Veja também, no campo da historiografia: Peter Burke. **Montaigne**, São Paulo: Edições Loyola, 2006.

políticas inquisitoriais e das tentativas de imposição de um pensamento católico nos meios cultos de pensamento de então, com alcance sobre os livres pensadores de extração popular, como parece ser o caso do talvez cátaru Menóquio, estudado por Carlo Ginzburg num livro já clássico, *O queijo e os vermes*.⁶



Tradução portuguesa do romance de Alexandre Dumas fotografada no setor de Obras Raras da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Foto: José Otávio Aguiar – Referência: BN. L 7225P

De outro lado, cabe lembrar que a interpretação calvinista, com sua doutrina da predestinação, não ficou livre das manifestações de intolerância e preconceito religiosos, que, já na época de Calvino, levaram Miguel Serveto à fogueira em Genebra. O historiador Keith Thomas, em seu já clássico *A religião e o declínio da magia*, descreveu com talento o processo de racionalização das decisões do judiciário inglês sobre crimes relacionados a temas como bruxaria e sortilégios,

⁶ GUINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

demonstrando como, a partir do século XVIII, cada vez menos juízes se dispunham a condenar alguém por esses motivos.

No século XIX, manifestações religiosas radicais e racistas ganharam campo no Sul dos EUA com a Ku Klux Klan, cujos remanescentes alcançam os nossos dias, embora na ilegalidade. Mais recentemente, na Irlanda, protestantes e católicos se enfrentavam em atentados cruentos marcados pelo mais cruel terrorismo.

PACIFISMOS RELIGIOSOS OCIDENTAIS: APENAS ALGUNS ENFOQUES

Seria, entretanto, unívoco tratar desses séculos de disputa religiosa somente sob a ótica do conflito e da violência.

Os cátaros, ou albigenses (referência à cidade francesa de Albi, onde eram muito numerosos), foram talvez a dissidência cristã europeia a contar com o maior número de adeptos. Eles acreditavam que os seres humanos traziam uma centelha divina em si. Fazendo votos de pobreza e humildade, os cátaros acreditavam que o ser humano teria sido na sua origem um ser espiritual. Justamente por isso, por ser espírito, ele reencarnaria por diversas vezes ocupando corpos diversos para poder se aprimorar, obtendo consciência e liberdade e recebendo por mérito corpos melhores (saudáveis), ou, por demérito, corpos piores (doentes ou defeituosos) nas reencarnações seguintes. Afetos a experiências transcendentais, eram pacifistas e favoráveis à liberdade religiosa. Contra eles, o Vaticano moveu a chamada Cruzada Albigense (1209-1229). Foram ainda perseguidos na Itália, na Espanha e até na Inglaterra. Sob ordens dos prelados católicos, torturaram-se e queimaram-

se os representantes da hierarquia cátara localidade por localidade, até que o movimento fosse completamente abafado. A historiografia sobre esses episódios é, de resto, bastante extensa e conhecida em nossos meios.⁷

No século XVII um grupo de crentes ingleses influenciados por George Fox desvinculou-se do anglicanismo estatal para formar um grupo independente e pacifista cujos membros eram chamados *quackers* (tremedores). Perseguidos e torturados na Inglaterra a princípio, se refugiaram nos EUA onde, sob o comando de Willian Penn, fundaram o estado da Pensilvânia. Eram contrários à escravidão, à imposição religiosa e incluíam índios convertidos e negros libertos ou fugidos de outros estados em suas fraternidades religiosas. Defendiam a igualdade de direitos entre homens e mulheres, a igualdade racial, a simplicidade de costumes e o combate ao consumo excessivo, se negavam a pegar em armas, o que lhes criava problemas em caso de guerra. Caso significativo foi o de Elizabeth Margaret Chandler, uma poetisa *quacker* nascida em 1807 e falecida em 1834, que se destacou como pioneira a defender publicamente a causa da abolição da escravidão negra e da inclusão cidadã dos índios em seu país. Falecida aos 26 anos, deixou libelos políticos que conquistaram gerações para as ideias libertárias que defendia. Os *quackers* eram e são cristãos, mas pregam uma desnecessidade de clero organizado para intermediar as relações entre os homens e Deus. Sua influência foi grande nas bem posteriores fundações de organizações

⁷Sobre eles veja: MACEDO, José Rivair. **Heresia, Cruzada e Inquisição na França medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. Confira também o clássico: LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montailou: cátaros e católicos numa aldeia francesa – 1294-1324**. Lisboa: Edições 70. 2008.

como o Greenpeace e a Anistia Internacional, já no século XX. São ainda escassos os trabalhos acadêmicos destinados ao estudo do pensamento *quacker* e de suas repercussões políticas e religiosas no Ocidente. A maioria dos estudos hoje em voga no Brasil sobre os *quackers* enfocam suas vertentes abolicionistas e feministas, sem explorar suas interpretações religiosas.

Discípulo do pedagogo suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), que herdara de Rousseau sua interpretação do romantismo, o francês Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) passou a adotar o pseudônimo de Allan Kardec ao iniciar o movimento filosófico com pretensões científicas e decorrências religiosas que chamou de espiritismo. Foi linguista, matemático e pedagogo conhecido em seu tempo. Em 1857, após um período de experimentação e pesquisa, publicou uma obra bastante influente na Europa de então, O livro dos Espíritos. Neste livro, em diálogo com o que Kardec classificava como seres fora do corpo ou espíritos, são tratadas questões filosóficas bastante variadas. Em suma, afirmam-se a crença na reencarnação, na preexistência dos espíritos ao nascimento e à sua sobrevivência no pós-vida, na evolução contínua, no Universo como grande casa dos homens na qual nosso planeta é um simples e diminuto departamento, nas relações de causa e efeito entre os fenômenos do destino, de forma similar ao que ocorre nos reinos da natureza. Kardec acreditava que um Deus restrito à terra só seria aceitável enquanto os homens achassem que nosso planeta era o centro do Universo. Jesus, embora o ser mais perfeito que viera ao planeta, não seria a divindade em si, mas um seu porta-voz para o nosso planeta, uma espécie de

modelo e guia a não ser adorado, mas imitado. A mediunidade, ou faculdade de poder estabelecer, por variadas formas, mesmo a mera intuição, o intercâmbio entre vivos e mortos, é assimilada aos dons descritos nos quatro evangelhos e foi objeto de inúmeros tratados e experimentações que, no século XIX, atraíram pesquisadores influentes como Willian Crookes (1832-1919) e Alfred Russel Wallace (1823-1913), que se tornaram espiritualistas. Em *O Evangelho segundo o espiritismo*, obra de cunho moral que se lança à interpretação dos quatro evangelhos canônicos cristãos, o caráter de cristianismo e religião da doutrina espírita se esboçaria. No que toca às continuidades, a doutrina da reencarnação havia sido defendida, no passado, por dissidentes tanto judeus quanto cristãos, e encontrava ressonância em heresias católicas como o catarismo e nos escritos de intelectuais cristãos dos primeiros séculos como Orígenes de Alexandria (185-254). Inaugurava-se, entretanto, uma ruptura ao se incentivar o diálogo filosófico-religioso aberto sobre o tema, e isso só era possível em uma Europa em que a influência católica diminuía. No *Catálogo racional das obras para se fundar uma biblioteca espírita*, última obra de Kardec, há todo um capítulo dedicado à compilação de obras dedicadas à refutação do espiritismo. Isso refletia não só sua abertura às críticas e pensamentos diversos, mas sua crença de que um conhecimento só se mantém caso seja submetido a toda forma de teste e refutação, sobrevivendo mesmo assim. Suas reuniões de debates eram abertas e delas participavam judeus, hinduístas, católicos e protestantes, o que mostra o caráter universalista do movimento em seu nascimento. A Revista

Espírita, editada até os dias de hoje em Paris, funcionava como tribuna aberta para o debate dos mais variados temas de cunho moral e religioso, defendendo o feminismo, a igualdade entre os homens, o pacifismo e um universalismo irrestritos. A reação da Igreja ultramontana de então não tardou e o chamado Auto de fé de Barcelona, como ficou conhecido, foi o episódio de queima, em praça pública, de trezentos exemplares de livros espíritas, realizada no dia 9 de outubro de 1861. A França, entretanto, permaneceu um país livre e a influência da Igreja espanhola tendeu a desfalecer com a progressiva laicização do Estado no fim do século XIX.

Contudo, seria em solo brasileiro, num ambiente fortemente catolicizado, embora sincrético, que as decorrências cristãs do espiritismo teriam maior recepção e a doutrina cresceria em adeptos e intérpretes. No mesmo século XIX, outras formas de religiosidade se desenvolviam em solo brasílico, tais quais as vertentes do chamado protestantismo histórico. De outro lado, com variadas nuances de transculturação e com fortíssima adesão popular, esboçavam-se a umbanda e o candomblé, afro-brasileiras em sua origem, mas eivadas de elementos indígenas hibridizados e singularizados pelas particularidades locais.

DAS VERTENTES DE FORMAÇÃO DAS VARIADAS FORMAS DE RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

Os brasileiros, reunimos etnias muito diversas em nosso processo de formação nacional, e, portanto, também credos e concepções sobre a transcendência bastante variados. Essa formação pluriétnica deveu-se a fatores diversos, tais

quais nosso processo de colonização com a imposição do catolicismo a culturas indígenas com cosmogonias, teogonias e concepções religiosas muito variadas, o aporte de escravos africanos com religiosidade semelhantemente variada, a vida de imigrantes europeus, japoneses, chineses, poloneses, alemães etc. Com a transferência da Corte Portuguesa para o Brasil, em 1808, permitiu-se o culto protestante restrito ao âmbito doméstico, em uma clara concessão às comunidades estrangeiras que para cá se transferiam, nesse momento, mais do que tudo, a inglesa. O culto público permanecia vedado a outras confissões religiosas que não a católica. No Segundo Reinado, comunidades protestantes prosperaram no Brasil, especialmente incentivadas pelas levas de imigração estrangeira que tiveram lugar naqueles anos. O Imperador Dom Pedro II era favorável à liberdade religiosa e sob seu governo boa parte dos ímpetus sectários católicos foram contidos, não sem gerar certa dose de insatisfação eclesiástica. Essa insatisfação redundou na questão religiosa, conflito que teve lugar nos últimos anos do Império. Uma conhecida bula papal, a *Syllabus*, de 1864, e o Concílio Vaticano 1º ocorrido entre os anos de 1869 e 1870 corroboraram uma doutrina reativa conhecida como ultramontanismo. Esta, cujo principal divulgador e defensor foi o Papa Pio 9º, postulava a infalibilidade do papa e combatia as concepções e instituições que divulgavam a secularização da sociedade e o anticlericalismo estatal, corporificados num Estado neutro e laico, como era o caso da maçonaria. Maçons, entretanto, eram boa parte dos padres brasileiros. Como uma das prerrogativas do Imperador era o padroado régio sobre

a nomeação de bispos e padres, considerados funcionários públicos num Estado oficialmente católico, a insubordinação dos bispos antimaçônicos que se seguiu só se dirimiu com o envio de uma comissão de conciliação entre o Imperador e o Papa. Após a anistia dos bispos presos, um curto período de acordo se seguiu até a instauração da República, em 1889, e a consagração jurídica do Estado laico.

O candomblé cultua entidades ancestrais fundadoras das antiquíssimas etnias africanas. Essas entidades estariam relacionadas à explicação dos fenômenos da natureza e aos destinos dos homens, seus protegidos. A crença nos orixás tem raízes principalmente calcadas nas culturas de língua iorubá, mas seria simplista reduzi-la somente a elas. No Brasil são cultuados só 16 dos trezentos orixás que constam no panteão das culturas da África Ocidental.⁸ Sua configuração em nossas terras ocorreu num processo de construção que durou do século XVI ao XIX. A religião sobreviveu, não obstante a repressão da Igreja e das autoridades estatais brancas. O antropólogo francês Pierre Verger (1902 – 1996) dedicou livros e artigos ao estudo do candomblé, vindo, inclusive, a ser tornar ele mesmo um pai de santo. O fenômeno do chamado branqueamento do público de fiéis das religiões afro-brasileiras é recente e parte da atração de certa parcela da classe média de descendência com frequência não africana por essas manifestações de espiritualidade. Diferente do que muitos pensam, os médiuns no candomblé não dão passividade aos chamados eguns, espíritos de pessoas já falecidas, como ocorre na umbanda, mas, em princípio, apenas

⁸ GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

aos orixás. Os terreiros sincréticos, entretanto, são muitíssimo comuns.

A umbanda vem de diferentes manifestações religiosas africanas, indígenas e até europeias hibridizadas. Sua sistematização só ocorreu no século XX pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, que afirmava ser conduzido por um espírito de um indígena que se identificava como caboclo das sete encruzilhadas. Desde as antigas senzalas, comunidades de africanos de diversa extração alimentavam a crença de que era possível se comunicar com os mortos por meio da incorporação de um médium. Em algumas senzalas e terreiros havia momentos e festividades específicas para isso, em que os descendentes acreditavam poderem se aconselhar sobre problemas variados com seus antepassados espíritos: pais velhos, pretos e pretas velhas. Alguns pontos de umbanda cantados durante o ritual são muito belos e antigos, cheios de simbologia que remonta a essa história e a seus idiomas de origem. Algumas etnias indígenas brasileiras compartilhavam de crenças com traços de analogia. Pajés e caraíbas acreditavam incorporar antigos chefes e pajés já falecidos, e, ao fazê-lo, fumavam cachimbos em rituais de cura e limpeza espiritual ou ingeriam plantas, que, acreditavam, criavam estados propícios às visões e contatos que acreditavam manter com tais entidades. Havia, ainda, a tradição das chamadas bruxas portuguesas, ou seja, benzedeiros, curandeiras e médiuns populares que, não obstante as perseguições do Santo Ofício, sobreviviam transmitindo seus conhecimentos de geração em geração. No Brasil, como a medicina acadêmica não era acessível a todos,

esse tipo de curandeiro e benzedor era bastante popular. Da junção de todos esses elementos surgiu a umbanda, que é um produto religioso peculiar da cultura brasileira.

Demorou para que terreiros de umbanda e candomblé, centros espíritas e até igrejas evangélicas deixassem de ser perturbados pelas polícias no Brasil. Hoje, em grande medida, a discriminação se transferiu dos domínios do público para os espaços do privado.

O Brasil abriga ainda a maior colônia de descendentes de japoneses do mundo, resultante do grande processo migratório iniciado em 1908, a partir de um acordo entre o governo imperial japonês e a República Federativa do Brasil. Os japoneses ajudaram a firmar entre nós o hábito de consumir arroz, trouxeram, também, as suas artes marciais como o judô e o jiu-jítsu, aprimorados no Brasil até que se conquistasse a primazia mundial, e o também muito popular caratê. O judô e o jiu-jítsu resultavam do processo de transformação a que haviam sido submetidas as antigas artes marciais dos samurais japoneses para que se adequassem a um novo país sem armas e ocidentalizado. O caratê, vindo de Okinawa a partir de uma grande influência importada do kung fu chinês, fora alçado, antes da guerra, à disciplina cotidiana física dos soldados imperiais japoneses. Os mestres imigrados para o Brasil, bem como seus descendentes, prosperaram e alçaram suas artes a esportes de destaque nacional.⁹

Contudo, é possível que o leitor nunca tenha ouvido falar na seita oomoto. Uma designação religiosa que significa,

⁹Sobre esse processo veja. SAKURAI, Célia. **Os japoneses**. São Paulo: Contexto, 2011.

no idioma japonês, unificação. A oomoto foi fundada por uma mulher chamada Nao Deguchi (1837-1918) em fevereiro de 1892, no Japão, e está no Brasil desde 1924. A seita prega a fraternidade universal, e o fato de ter sido fundada por uma mulher analfabeta a quem se atribuía escrever profusamente durante seus estados de concentração numa época de profundo machismo na sociedade japonesa é bastante significativo. Onisaburo Deguchi (1871-1948) foi o seu continuador e cofundador da organização religiosa. Perseguidos a princípio no Japão, seus adeptos se estabeleceram no Brasil desde 1924. O crescimento da oomoto no Brasil foi relativamente limitado, mas alguns dos discípulos de Onisaburo fundariam dissidências que alcançariam grande popularidade por aqui. Este é o caso da messiânica, fundada por Mokiti Okada (1882-1955), e da seicho-no-ie (lar do progredir infinito), fundada por Masaharu Taniguchi (1892-1935), que tiveram grande crescimento e popularidade entre nós na segunda metade do século XX.

LAICISMOS E RELIGIÃO NA TRAJETÓRIA DO ESTADO BRASILEIRO REPUBLICANO

Desde a Constituição de 1891, o regime republicano brasileiro, por definição, é laico e tem por obrigação garantir a mais ampla liberdade de expressão e culto religiosos. As constituintes que se seguiram, até a mais recente, de 1988, somente reafirmaram essa liberdade. Nesta, os seguidores de qualquer religião, de todas as matrizes, agnósticos e ateus são igualmente concidadãos. Neste sentido, permaneceria sem propósito representar esse ou aquele segmento religioso

nos edifícios públicos, que representam esse desejo de imparcialidade e pluralidade, ou fazer dos feriados religiosos católicos feriados nacionais. Basicamente, a Constituição de 1891 separava religião e Estado. A de 1934 estabelecia uma cooperação entre ambos. A de 1988 reafirma essa separação e reafirma o Estado laico.

Entretanto, em nossos campos cotidianos de historicidade, no domínio das relações sociais e históricas dos homens, não tem sido bem assim.

Como estão, porém, os números da religião no Brasil? Como se distribuem os adeptos, seu nível de renda, escolaridade etc.? Segundo o IBGE, que realiza suas pesquisas por métodos de amostragem, 92% dos brasileiros têm uma religião (Censo 2010). Entre os anos de 2000 e 2010, o número de católicos caiu de 73,6% para 64,6%, os evangélicos passaram de 15,4% para 22,2%, o número de adeptos da umbanda e do candomblé se manteve estabilizado em 0,3% da população. O número de pessoas que dizem não ter religião passou de 7,3% para 8,0% da população, ou seja, mais de 15 milhões de brasileiros, em sua maioria homens, preferem não seguir religião alguma. A redução do número de católicos foi maior entre os jovens e mulheres. Os mapas mostram que o Brasil é um país de diversidade religiosa. Se essa tendência for mantida, católicos e evangélicos se equiparão em população em algumas décadas. Houve em geral migração entre religiões cristãs como o catolicismo, o protestantismo e o espiritismo, mas o percentual de cristãos se manteve relativamente estável, sendo no todo pouco significativo o número de pessoas que se converteram

ao budismo ou ao islamismo, embora essas religiões também tenham crescido em números. O Censo do IBGE apresentou-nos, também, um quadro do nível de escolaridade dos adeptos das religiões no Brasil, e neste aspecto os judeus e os espíritas se destacaram como os que apresentam maior nível de formação acadêmica, em proporção interna.¹⁰ As igrejas da chamada teologia da prosperidade, Igreja da Graça, Universal e Mundial apresentaram uma estagnação de crescimento, seguida por um aumento da população adepta das correntes do protestantismo histórico, tais como presbiterianos e batistas. Os evangélicos são indiscutivelmente os que mais crescem no país. Apresentado este quadro, uma vez que o Censo já foi comentado em outros espaços por especialistas, prefiro me abster de chegar a conclusões mais amplas sobre ele neste espaço, aliás, nessa falta de espaço.

UM ESPECTRO DE INTOLERÂNCIA NOS ESPREITA

A modernidade é cunhada pela dependência de toda a experiência do mundo da ciência; o fundamentalismo, em contrapartida, é caracterizado pela inimizade à ciência e à razão. Na modernidade valem formas universalistas de fundamentações morais e jurídicas; os fundamentalistas não têm escrúpulos em estender as pretensões de vigência das suas normas para além do círculo da sua confissão. Na modernidade as artes são autônomas; no fundamentalismo elas são conduzidas pelas rédeas de uma moral definida em termos religiosos. Na modernidade gerencia-se e administra-se conforme padrões formal-rationais; a economia e a administração política são organizadas sob a dominação fundamentalista, segundo critérios da tradição. Na modernidade as orientações religiosas são

¹⁰ Cf: http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf

privadas; os fundamentalistas utilizam os princípios religiosos sem mediações para o dimensionamento da ordem público-política.¹¹

Fundamentalismos religiosos não são privilégios de modernos e radicais setores islâmicos do Oriente Médio. O termo, em si, surgiu para designar grupos cristãos dos EUA que se fechavam ao liberalismo e à ideia de que Deus não interfere na história dos homens, defendendo o criacionismo contra a ciência e a leitura literal dos textos bíblicos contra as noções de exegese mais modernas. Diversos especialistas, tanto no campo da linguística como no da historiografia, têm se insurgido contra esse tipo de leitura literal, no que toca particularmente aos escritos cristãos dos quatro evangelhos canônicos. Isso porque, em primeiro lugar, uma leitura literal lhes negaria o caráter de historicidade e intertextualidade. Outro aspecto é a pluralidade de fragmentos e a ausência de textos completos dos evangelhos para os primeiros séculos do cristianismo. A busca dos sentidos judaicos dos escritos atribuídos aos apóstolos é um desses campos de labor acadêmico que mais têm avançado. De outro lado, o termo tolerância religiosa tem sido criticado em diversas frentes. Quem tolera condescende, em se achando superior, e isso é bem diferente de coexistir sem estabelecer hierarquias.

As religiões, as crenças e os diferentes sentidos atribuídos por diversas sociedades ao transcendente são documentos de nossa diversidade, de nossa inventividade, de nossa alteridade.

¹¹ MEYER, Thomas. Fundamentalismo, rebelião contra a modernidade (1989) apud DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade. In: BONI, Luiz A. de (org.) **Fundamentalismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 15.

Como as demais produções culturais humanas, são marcadas pela singularidade, pela criatividade, patrimônios de um mundo plural. Se em recentes pesquisas as capacidades, competências e habilidades humanas são apontadas como diversas entre si e não hierarquizáveis, penso que seja plausível deduzirmos que, de modo análogo, existam sensibilidades diferentes para o sagrado, não redutíveis entre si, não hierarquizáveis, não facilmente simplificáveis, dignas de preservação e atenção.

Em minha opinião, as religiões, assim como a história, são boas para pensar, não são fontes de verdades absolutas, mas de verossimilhanças. Isso porque penso que o sagrado, no caso de contarmos com sua existência, seja sempre filtrado por mentes humanas marcadas por intencionalidades, cultura, preconceitos, historicidades. Talvez, por isso mesmo, precisemos tanto uns dos outros e as manifestações de cultura e espiritualidade dos diferentes povos se completem entre si em diferentes sentidos. Uns investem mais num aspecto filosófico, religioso, social, outros em outro. Assim como as trocas biológicas, econômicas e sociais são salutares, talvez as religiosas também o sejam. Qualquer relação com o sagrado, se contribui para a dignidade humana, deve ser respeitada como traço de alteridade legítima, patrimônio da diversidade cultural humana. Penso, entretanto, que nosso relativismo deve ser subvertido na medida em que essa mesma dignidade seja ultrajada. Neste caso, pessoalmente, fico com a velha e criticada razão ocidental, assim como fico com a democracia, não por crê-las perfeitas, mas por pensar que são as que nos rendem menores prejuízos. Como observou certa vez Jaime Pinsky, algumas conquistas como a razão e a

democracia, embora localizadas na sua origem, assumiram caráter universal.¹²

Este texto, entretanto, não acaba por aqui... Continue a escrevê-lo e debatê-lo, respeitosamente, com seus colegas, isso com certeza vai aprimorá-lo e com isso o autor se sentirá solidário. Afinal, penso seja sempre salutar que debatamos, mas não que disputemos.

REFERÊNCIAS

ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria. **O Livro do Tesouro de Alexandre:** um estudo de hermética árabe na oficina na oficina da história da ciência. Trad. do original árabe de Safa Jubran & Ana Maria Alfonso-Goldfarb. Petrópolis: Vozes, 1999.

BOURGEON, Jean-Louis. **L'assassinat de Coligny, Genève, Droz,** 1992. Charles IX devant la Saint-Barthélemy, Droz, coll. « Travaux d'histoire éthico-politique », 1995.

BROLLO, Ana Paula. **Galileu Galilei:** Carta à Cristina de Lorena, Grã-Duquesa de Toscana. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,

BURKE, Peter. **Montaigne.** São Paulo: Edições Loyola, 2006.

COHEN, I. Bernard e Richard S. Westfall, eds. Newton: Textos, Antecedentes, Comentários. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

COPENHAVER, B. P. **Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution:** Henri more, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors. *Annals of Science* 37 (1980): 480-548.

CROUZET, Denis. **Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion vers 1525-vers 1610.** Champvallon, 1990.

¹² Faço aqui uma citação livre do autor: PINSKY, Jaime. *Faces do fanatismo.* São Paulo: Contexto, São Paulo, outubro 2004.

EVA, Luiz Antonio Alves. **A figura do filósofo**: ceticismo e subjetividade em Montaigne. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

GOLDFARB, José Luiz. **Voar também é com os homens**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 6.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

LADURIE, Emmanuel Le Roy. **Montaillou**: cátaros e católicos numa aldeia francesa –(1294-1324). Lisboa: Edições 70. 2008.

LINCOLN, Bruce. **Discourse and the Construction of Society**: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification. Oxford University Press US, 1989.

MARTINS, Oliveira. **História da civilização ibérica**. (s. l.). Europa-América (s. d.). 230 p.

MACEDO, José Rivair. **Heresia, Cruzada e Inquisição na França medieval**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

MEYER, Thomas. Fundamentalismo, rebelião contra a modernidade (1989) apud DUBIEL, Helmut. O fundamentalismo da modernidade. In: BONI, Luiz A. de (org.) **Fundamentalismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

PINSKY, Jaime. **Faces do fanatismo**. São Paulo: Contexto, São Paulo, outubro 2004.

“JÁ NÃO SE VÊ MAIS ‘ÍNDIOS’ COMO ANTIGAMENTE”: A ABORDAGEM DA TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA EM DISCUSSÃO A PARTIR DA LEI 11.645/2008¹

Edson Silva

Maria da Penha da Silva

NÚMEROS QUE FALAM...

Os dados divulgados do Censo IBGE/2010 contabilizaram cerca de 900 mil índios em 305 povos, que falam 274 línguas diferentes, habitantes em todas as regiões do Brasil. Em relação a Paraíba foram contabilizados 15.000 índios Potiguara habitando nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto no litoral Norte e cerca de 700 Tabajaras no município de Conde no Litoral Sul paraibano. (FUNAS/2010). No estado de Pernambuco são conhecidos 12 povos indígenas, totalizando 53.000 índios, sendo a 4ª população indígena no país.

Esses números ganham significados se pensarmos as ideias correntes no senso comum e mesmo nos ambientes da Educação Básica e também o acadêmico sobre um suposto desaparecimento dos povos indígenas, seja pelo extermínio explicado historicamente como resultado da colonização portuguesa, seja pela chamada “aculturação” com a integração, assimilação dos índios a dita sociedade nacional brasileira.

¹ Esse texto resultou das reflexões ocorridas durante mini-curso com título semelhante, ministrado por ocasião do I Congresso Nacional de Educação Para as Relações Étnico-Raciais, realizado no Campus da UFCG (Campina Grande/PB) de 13 a 16 de Maio de 2013.

Os dados mais recentes sobre as populações indígenas no Brasil expressam um grande significado ainda se comparados aos números de uma década passada, quando estimativas mais otimistas afirmavam existirem cerca de 350.000 índios no Brasil. Ou seja, em 10 anos a população indígena no Brasil quase que triplicou! Vários fatores explicam esse aumento demográfico. Além do crescimento vegetativo resultado das mobilizações sociopolíticas indígenas que conseguiram o reconhecimento, conquista e garantia de direitos, dentre eles o fundamental em terras demarcadas que possibilitou melhores condições de vida e assim o aumento da taxa de natalidade indígena, acrescenta-se a metodologia da pesquisa do Censo quando em resposta a pergunta sobre a autodeclaração, vários indivíduos, inclusive os moradores em áreas urbanas ou fora das aldeias se auto identificassem como indígenas.

Essa configuração recente das populações indígenas no Brasil significou também exigências de discussões, formulações e implementações de políticas públicas que respondam as demandas sociopolíticas dos povos indígenas. Dentre as quais no âmbito da Educação e do ensino que contemple um maior conhecimento sobre os povos indígenas e suas presenças na História do Brasil. Todavia, entre os profissionais que atuam na Educação, seja no nível básico e até mesmo superior convivem visões estereotipadas sobre o “índio” em uma flagrante contradição com a situação atual dos povos indígenas no país.

DE QUE “ÍNDIO” ESTÁ SE FALANDO?!

Conta-se que quando Claude Lévi-Strauss se preparava para vir ao Brasil onde colaboraria na fundação da USP no início da década de 1930, o antropólogo teria procurado o então

Embaixador do Brasil na França. Ao buscar informações sobre os índios, ouviu da autoridade diplomática brasileira, que não mais existiam, teriam sido todos dizimados com a colonização portuguesa. Se Lévi-Strauss tivesse acreditado no Embaixador, a Antropologia e as Ciências Humanas e Sociais não herdariam a sua vastíssima obra sobre os povos nativos, a significativa contribuição do reconhecidíssimo como um dos maiores ou senão o maior antropólogo contemporâneo.

Onde estão os índios?! As dúvidas ou as respostas negativas a essa pergunta ainda é ouvida da imensa maioria da população, e até mesmo de pessoas mais esclarecidas. O pouco conhecimento generalizado sobre os povos indígenas está associado basicamente à imagem do índio que é tradicionalmente veiculada pela mídia: um índio genérico, com um biótipo formado por características correspondentes aos indivíduos de povos habitantes na Região Amazônica e no Xingu, com cabelos lisos, pinturas corporais e abundantes adereços de penas, nus, moradores das florestas, de culturas exóticas, etc.

Ou também os grupos indígenas são chamados de “tribos” a partir da perspectiva etnocêntrica e evolucionista de uma suposta hierarquia de raças, onde os índios ocupariam obviamente os últimos degraus. Ou ainda imortalizados pela literatura romântica produzida no Século XIX, como nos livros de José de Alencar, onde são apresentados índios belos e ingênuos, ou valentes guerreiros e ameaçadores canibais, ou seja, bárbaros, bons selvagens ou heróis (SILVA, 1995).

Mas, essas visões sobre os índios vêm mudando nos últimos anos. E essa mudança ocorre em razão da visibilidade política conquistada pelos próprios índios. As mobilizações

dos povos indígenas em torno das discussões e debates para a elaboração da Constituição em vigor aprovada em 1988 e as conquistas dos direitos indígenas fixados na Lei maior do país, possibilitaram a demarcação das terras, saúde e educação diferenciadas e específicas, etc. e que a sociedade em geral (re) descobrisse os índios.

Além disso, a nossa sociedade, ainda como resultado da organização e mobilizações dos movimentos sociais, se descobre plural, repensa seu desenho: o Brasil não tem uma identidade nacional única! Somos um país de muitos rostos, expressões socioculturais, étnicas, religiosas... As minorias (maiorias) sejam mulheres, ciganos, pessoas negras, idosas, crianças, portadoras de necessidades especiais reivindicam o reconhecimento e o respeito de seus direitos! Um exemplo muito simples disso: são obrigatórias em todos os prédios públicos rampas de acesso para pessoas deficientes. E antes não existia essa necessidade?! Sim, existia. Mas é que na atualidade a sociedade reconhece esse direito.

Os índios conquistam então o (re) conhecimento do respeito aos seus direitos específicos e diferenciados e a partir dessa ótica o país, a sociedade se repensa, se vê em sua multiplicidade, pluralidade e diversidades socioculturais, expressada também pelos povos indígenas em diferentes contextos sócio-históricos. Embora esse reconhecimento exija também nas posturas e medidas das autoridades governamentais em ouvir dos diferentes sujeitos sociais, a necessidade de novas políticas públicas que reconheça, respeite e garanta essas diferenças.

Como por exemplo, na Educação, a formulação de políticas educacionais inclusivas das histórias e expressões

socioculturais no currículo escolar, nas práticas pedagógicas. Essa exigência deve ser atendida, com a contribuição de especialistas, a participação e envolvimento plenos dos próprios sujeitos sociais na formação de futuros/as docentes, na formação continuada daqueles/as que atuam e fundamentalmente na produção de subsídios didáticos em todos os níveis. Seja nas universidades, nas secretarias estaduais e municipais. Só a partir disso é que deixaremos de tratar as diferenças socioculturais como estranhas, exóticas e folclóricas. (Re) conhecendo em definitivo os índios como povos indígenas, em seus direitos de expressões próprias que podem contribuir decisivamente para a nossa sociedade, para todos nós.

Os povos indígenas conquistaram nas últimas décadas considerável visibilidade enquanto atores sociais em nosso país. Mas, por outro lado, é facilmente contestável o desconhecimento, os preconceitos, os equívocos e as desinformações generalizadas sobre “os índios”, inclusive entre os educadores. Diversas situações ilustram muito bem como os preconceitos contra os índios são expressos cotidianamente pelas pessoas. E o mais grave: independe do lugar social e político que ocupem! O que dizer então do universo das pessoas pouco letradas, do senso comum da população em nosso país?

É, portanto, no âmbito da escola/educação formal, em seus vários níveis e modalidades de ensino, que se pode constatar a ignorância que resultam nas distorções de conhecimentos a respeito dos índios. A Lei nº. 11.645/08 de março/2008 que tornou obrigatório o ensino sobre a história e culturas indígenas nos currículos escolares no Brasil, ainda que careça de maiores definições, favorece a superação dessa lacuna na formação escolar. Contribuindo para o reconhecimento e a inclusão das

diferenças étnicas dos povos indígenas, para se repensar em um novo desenho do Brasil em suas sociodiversidades e da pluralidade socioculturais.

RECONHECENDO AS SOCIODIVERSIDADES, REPENSANDO O BRASIL

Porque existem delegacias para as mulheres? O porquê do Estatuto do Idoso? Do Estatuto da Criança e Adolescente/ECA? Qual o sentido da Lei 10.639/2003 que determinou na Educação Básica o ensino da temática História e Cultura Afro-Brasileira? O porquê da Lei 11.645/2008 que tornou obrigatório a inclusão nos currículos escolares o ensino da “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”? Quais as razões do reconhecimento legal de direitos específicos e diferenciados na atualidade?

As respostas a essas perguntas podem ser encontradas observando a organização sociopolítica no Brasil contemporâneo. Nas últimas décadas em novos cenários políticos, os movimentos sociais com diferentes atores conquistaram e ocuparam seus espaços, reivindicando o reconhecimento e o respeito às sociodiversidades. Identidades foram afirmadas, diferentes expressões socioculturais passaram a ser reconhecidas e ainda parcialmente respeitadas o que exigiu discussões, formulações implementações e fiscalizações de políticas públicas que respondam as demandas de direitos sociais específicos reivindicados.

Todavia se faz necessário ter presente que o reconhecimento dessa nova configuração das sociodiversidades no Brasil, não ocorre sem muitas tensões e conflitos a exemplo dos acalorados debates sobre as cotas para estudantes negros nas universidades. Porém, é preciso lembrar que durante muito

tempo no Brasil vigorou e sem restrições a chamada “lei do boi”. Tratava-se da Lei 5.465 de 03/07/1968 que ficou assim conhecida por beneficiar filhos de fazendeiros e criadores de gado que ingressavam sem vestibular nas universidades públicas nos cursos de Agronomia e Veterinária. Na verdade a Lei passou a valer para todos os cursos! E só foi revogada em dezembro de 1985! Ou seja, durante muitos anos em nosso país existiram, e sem discussões, cotas para ricos nas universidades públicas, pois a citada lei não beneficiava também filhos de trabalhadores pobres no campo.

Os debates sobre o reconhecimento e respeito às sociodiversidades no Brasil contemporâneo exigem, portanto, um repensar sobre a História do país, discussões sobre a chamada “formação” da sociedade brasileira e da “identidade nacional”. A respeito da existência de uma suposta “cultura brasileira”, “nordestina”, “sertaneja” “pernambucana”, etc. A problematização das ideias e concepções a respeito da “mestiçagem”, do lugar dos índios, negros, ciganos e outras minorias que formam a grande maioria da população em nosso país.

Nessa perspectiva, poderíamos elencar muitos motivos que justifica, a inclusão do debate sobre a diversidade étnico-racial nas escolas da Educação Básica. Contudo, pensamos em dois motivos que a nosso ver tem grande relevância: primeiro, se a Escola hoje, é pensada também como *locus* de formação dos valores humanísticos, éticos, sociais e políticos, é seu dever contribuir para o fim de qualquer tipo de preconceito e discriminação de ordem étnica ou racial; o segundo motivo reside na obrigatoriedade expressa nos documentos nos âmbitos nacional e internacional, muitos dos quais o Brasil é signatário,

que propõem a coibição de práticas educativas discriminatórias, ou aludir a comportamentos semelhantes.

Podemos mencionar, por exemplo, algumas orientações contidas na *Declaração sobre a raça e os preconceitos raciais*, aprovada na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, realizada durante a sua 20ª Reunião em Paris no dia 27 de novembro de 1978:

[...] O Estado, conforme seus princípios e procedimentos constitucionais, assim como todas as autoridades competentes e todo o corpo docente, têm a responsabilidade de fazer com que os recursos educacionais de todos os países sejam utilizados para combater o racismo, em particular fazendo com que os programas e os livros incluam noções científicas e éticas sobre a unidade e a diversidade humana e estejam isentos de distinções odiosas sobre qualquer povo; assegurando assim, a formação pessoal docente afim; colocando a disposição os recursos do sistema escolar a disposição de todos os grupos de povos sem restrição ou discriminação alguma de caráter racial e tomando as medidas adequadas para remediar as restrições impostas a determinados grupos raciais ou étnicos no que diz respeito ao nível educacional e ao nível de vida e com o fim de evitar em particular que sejam transmitidas às crianças. (UNESCO, 1978, Art.5)

Outro documento importante foi o da *Convenção n° 169* sobre povos indígenas e tribais, adotada na 76ª Conferência Internacional do Trabalho/OIT, realizada em 1989. Em Genebra, Suíça. Tal documento, dentre outras orientações importantes, nos chama atenção para o cuidado com os livros e subsídios didáticos:

Medidas de caráter educacional deverão ser tomadas entre todos os setores da comunidade nacional, particularmente entre os que se mantêm um contato

mais direto com os povos interessados, com o objetivo de eliminar preconceitos que possam ter em relação a esses povos. Para esse fim, esforços deverão ser envidados para garantir que livros de história e outros materiais didáticos apresentem relatos equitativos, precisos e informativos das sociedades e culturas desses povos. (Art. 31)

Os documentos acima mencionados influenciaram diretamente a elaboração e normatização de algumas leis mais recentes e muito importantes para a Educação brasileira: a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996 (LDBEN), os Parâmetros Curriculares Nacionais (1998), a Lei 10.639/03 e a Lei 11.645/08. Ressaltemos a ativa participação dos chamados “Movimentos Indígenas” e o “Movimento Negro”, que contribuíram decisivamente nesse processo, enfatizando a necessidade de pensarmos em práticas educativas para a construção de relações interculturais numa perspectiva crítica, onde a interculturalidade possa ser pensada como um espaço de questionamento das relações de poder. Como possibilidade de estabelecer relações dialógicas, criando condições de respeito, igualdade e equidade, no intuito de construir um novo projeto de sociedade. Um projeto mais amplo, que não se restrinja apenas para alguns grupos étnico-raciais, mas que seja expandido para todos os setores da sociedade (WALSH, 2010).

Nesse sentido, pensar a educação numa perspectiva intercultural é ir além da educação específica e diferenciada que vivenciam os povos indígenas. É trazer, pois, os conhecimentos sobre esses povos para as demais modalidades de ensino, como também explorar vivências interdisciplinares, construindo saberes que vão além da disciplina de História, Literatura e Artes como aponta a legislação.

É importante explorarmos todas as áreas do conhecimento que possibilitem dialogarmos com os saberes indígenas. A exemplo de:

- a) Ciências Exatas – sair do universalismo e estudar a diversidade de noções de medidas e sistema de contagem usado pelos povos indígenas contemporâneos.
- b) Geometria/Artes – explorar os desenhos geométricos de cestarias e outras expressões socioculturais indígenas ;
- c) Linguagem e códigos – desmistificar a ideia de uma língua nacional brasileira ressaltando a existência da diversidade linguística no país. Enfatizando a função sociopolítica da linguagem oral associada aos saberes indígenas;
- d) História/Literatura – explorar criticamente os discursos históricos sobre os povos indígenas nas obras literárias de José de Alencar, Darcy Ribeiro, dentre outros autores;
- e) Geografia – localizar os territórios indígenas contemporâneos, as condições climáticas, as formas de manejo dos recursos naturais, os conflitos agrários e suas consequências;
- e) Educação Ambiental – discutir as formas de relações dos povos indígenas com o Ambiente nas maiores reservas de recursos naturais no Brasil onde estão localizadas áreas indígenas;
- f) Religião – desmistificar a ideia do Cristianismo como religião universal, e destacar a diversidade religiosa no Brasil, dentre essa as diferentes expressões religiosas dos povos indígenas.

Pensando a interculturalidade como uma via de mão dupla, a Educação deve possibilitar o intercâmbio de conhecimentos, as trocas, os diálogos, a igualdade de direitos e oportunidades.

A Educação Escolar Indígena diferenciada, inicialmente conhecida também como Educação Bilíngue, se constituiu basicamente pelo direito dos povos indígenas ao ensino escolar por meio da língua materna daqueles povos que ainda a mantinha além da língua Portuguesa, o que contribuiu muito para o fortalecimento identitário, resultando no favorecimento das relações sociais, econômicas e políticas com a sociedade não indígenas. Atualmente, essa modalidade de ensino está sobre a responsabilidade dos governos estaduais no que se refere à Educação Básica, devendo ser garantida o respeito às especificidades de cada povo e suas expressões socioculturais, apesar de que na prática isso fique bastante a desejar. Todavia, o movimento de professores/as indígenas no Brasil reconhece que só a educação intercultural para os indígenas não garante o fim dos preconceitos e da discriminação por parte da sociedade em geral. E não é difícil presumir sobre o que ocorre quando as crianças e jovens indígenas precisam estudar fora das suas aldeias, em escolas não indígenas. O que pensam sobre os índios, as crianças e jovens de regiões que não tem um contato mais frequente com essas populações?

Portanto, pensamos em uma *Educação intercultural*, como um espaço de diálogo igualitário, de questionamentos sobre a desvalorização dos saberes tradicionais ou contemporâneos indígenas, em detrimento da sobreposição dos supostos superiores saberes ocidentais. E com base nos estudos defendidos por Candau (2008), Gomes (2011) Nascimento (2010) e Bergamaschi (2010; 2012), sobre Interculturalidade e Educação nos dias atuais, defendemos uma Educação que favoreça as trocas dos diversos conhecimentos, que venha contribuir para a construção de um outro projeto de sociedade,

fundamentado em princípios de justiça e igualdade social, e na erradicação dos preconceitos contra as diversidades étnico-raciais no país. Nesse sentido precisamos lançar um olhar para além das especificidades, perceber o quanto é importante que as sociedades plurais, como no caso do Brasil, conheçam as expressões socioculturais inerentes a essas, e assim possam respeitá-las.

Por isso, efetivar a Lei 11.645/08, no que se refere ao ensino sobre a História e as culturas dos povos indígenas em toda Educação Básica, se constitui em uma necessidade urgente, mesmo quando as escolas estão localizadas em regiões que não há uma visível heterogeneidade étnico-racial. É um direito de todo/a cidadão/ã brasileiro/a ter acesso ao conhecimento sobre a História do Brasil, de forma a contemplar novas abordagens que problematizem as expressões socioculturais existentes no país, como possibilidades de pôr fim às discriminações social e étnico-racial.

Sobretudo quando as diversidades socioculturais fazem parte do cotidiano escolar, deverá ser considerada como um elemento enriquecedor das práticas pedagógicas, se considerarmos as múltiplas possibilidades dialógicas por meio do questionamento sobre as relações sociais, política, econômicas que historicamente contribuíram para a constituição dessas diversidades. Assim, devemos considerar os conhecimentos prévios do público estudantil, na intenção de provocarmos leituras críticas sobre os conceitos e imagens construídas a respeito das populações indígenas, ao longo nos discursos históricos em nosso país. Conceitos e imagens que durante séculos serviram como fomento à ideia que aquelas populações pertenciam às culturas “inferiores”.

A partir dessa reflexão, compreendemos ser necessário reelaborarmos nossos conhecimentos, nossas concepções, e buscarmos novas abordagens históricas a respeito das formas de ser e de viver dos povos indígenas contemporâneos no Brasil.

QUESTIONANDO A MESTIÇAGEM, RECONHECENDO E REAFIRMANDO AS DIFERENÇAS

O historiador negro jamaicano Stuart Hall que se tornou um renomado professor lecionando em universidades na Inglaterra, a partir da perspectiva gramsciana discutiu o conceito de hegemonia nas relações socioculturais. Ao tratar sobre a ideia da nação moderna, esse autor discutiu as construções dos símbolos, discursos e representações a respeito de supostas culturas e identidades nacionais hegemônicas que buscam apagar as diferentes expressões socioculturais.

Para Hall,

As culturas nacionais são compostas não apenas de instituições culturais, mas também de símbolos e representações. Uma cultura nacional é um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. As culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre “a nação”, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades. Esses sentidos estão contidos nas histórias que são contadas sobre a nação, memórias que conectam seu presente com o seu passado e imagens que dela são construídas. (HALL, 1999, p.50-51).

A afirmação da mestiçagem como identidade do Brasil pode ser compreendida a partir da perspectiva apontada por Stuart Hall.

Segundo ainda Stuart Hall um dos elementos principais que expressam a cultura de uma nação seria as narrativas ao fornecer imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais que representam a partilha de experiências e dão sentido a nação como uma comunidade imaginada. Um conjunto de símbolos que torna o lugar agradável aos seus habitantes, o solo nativo que confere uma identidade a ser reafirmada publicamente. Ocorrendo ainda uma ênfase nas origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade (HALL, 1999, p.52-53).

Todavia, se faz necessário desconstruir uma suposta identidade nacional, ou outras afirmações tais como a regional, que expressam uma cultura hegemônica negando, ignorando e desprezando as diferenças socioculturais. Portanto, uma suposta identidade e cultura nacional se constituem pelo discurso impositivo de um único povo. Por uma unidade anunciada muita vezes em torno de ideia de raça, um tipo biológico. Pensemos no caso do Brasil as ideias e imagens sobre o mulato, o mestiço, o nordestino, o sertanejo, o pernambucano dentre outras.

As ideias de uma identidade e cultura nacional escondem as diferenças sejam de classes sociais, gênero e étnicas ao buscar uniformizá-las. Negando também os processos históricos marcados pelas violências de grupos politicamente hegemônicos. Negando ainda as violências sobre grupos subalternos, a exemplo de povos indígenas e oriundos da África que foram submetidos a viverem em ambientes coloniais. Observemos ainda que as identidades nacionais além de serem fortemente marcadas pelo etnocentrismo são

também pelo sexismo, pois em geral se diz o mulato, o mestiço, o pernambucano, acentuando-se o gênero masculino.

Faz-se necessário, portanto, problematizar as ideias e afirmações de identidades generalizantes como a mestiçagem no Brasil, um discurso para, negar, desprezar e suprimir as sociodiversidades no país. Afirmar os direitos as diferenças é, pois, questionar o discurso da mestiçagem como identidade nacional usado para esconder a história de índios/as e negros/as na História do Brasil.

O reconhecimento das sociodiversidades exige reconhecer os direitos às diferenças que constituem o mundo atual, significando a negação da visão de uma suposta cultura ocidental como única, a superação do eurocentrismo e do etnocentrismo.

O índio Gersem Baniwa (o povo Baniwa habita na fronteira entre o Brasil, Colômbia e Venezuela em aldeias nas margens do Rio Içana e seus afluentes, além de comunidades no Alto Rio Negro e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos/AM), Mestre e Doutor em Antropologia pela UnB e atualmente professor na UFAM, publicou o livro *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*, onde escreveu sobre as sociodiversidades dos povos indígenas:

A sua diversidade, a história de cada um e o contexto em que vivem criam dificuldades para enquadrá-los em uma definição única. Eles mesmos, em geral, não aceitam as tentativas exteriores de retratá-los e defendem como um princípio fundamental o direito de se autodefinirem. (BANIWA, 2006, p.47).

Após discorrer sobre as complexidades das organizações sociopolíticas dos diferentes povos indígenas nas Américas, questionando as visões etnocêntricas dos colonizadores europeus o pesquisador indígena afirmou:

Desta constatação histórica importa destacar que, quando falamos de diversidade cultural indígena, estamos falando de diversidade de civilizações autônomas e de culturas; de sistemas políticos, jurídicos, econômicos, enfim, de organizações sociais, econômicas e políticas construídas ao longo de milhares de anos, do mesmo modo que outras civilizações dos demais continentes europeu, asiático, africano e a Oceania. Não se trata, portanto, de civilizações ou culturas superiores ou inferiores, mas de civilizações e culturas equivalentes, mas diferentes. (BANIWA, 2006, p.49).

E tratando da chamada identidade cultural brasileira, concluindo que,

Desse modo, podemos concluir que não existe uma identidade cultural única brasileira, mas diversas identidades que, embora não formem um conjunto monolítico e exclusivo, coexistem e convivem de forma harmoniosa, facultando e enriquecendo as várias maneiras possíveis de indianidade, brasilidade e humanidade. Ora, identidade implica a alteridade, assim como a alteridade pressupõe diversidade de identidades, pois é na interação com o outro não-idêntico que a identidade se constitui. O reconhecimento das diferenças individuais e coletivas é condição de cidadania quando identidades diversas são reconhecidas como direitos civis e políticos, conseqüentemente absorvidos pelos sistemas políticos e jurídicos no âmbito do Estado Nacional. (BANIWA, 2006, p.49).

Afirmar as sociodiversidades indígenas no Brasil é, portanto, reconhecer os direitos as diferenças socioculturais, é questionar a mestiçagem como ideia de uma cultura e identidade nacional. É buscar compreender as possibilidades de coexistência socioculturais, fundamentada nos princípios da interculturalidade,

A intercultural idade é uma prática de vida que pressupõe a possibilidade de convivência e coexistência entre culturas e identidades. Sua base é o diálogo entre diferentes, que se faz presente por meio de diversas linguagens e expressões culturais, visando à superação de intolerância e da violência entre indivíduos e grupos sociais culturalmente distintos. (BANIWA, 2006, p.51).

Somente a partir da nova conjuntura política com o fim da Ditadura, as ideias polarizadas, bem como as totalizantes, que perpassavam as discussões sobre a identidade do país, foram explicitamente colocadas em discussão. Timidamente foram dados os primeiros passos que rediscutiam a mestiçagem como a expressão de uma suposta identidade brasileira. Os debates públicos e acadêmicos em torno das questões de gênero, da temática negra, dentre outras, ganharam corpo nos anos seguintes colocando em xeque a suposta identidade nacional advogada anteriormente.

A mestiçagem enquanto apagamento, negação, sombra que escondia as diferenças socioculturais perdeu a primazia do status explicativo sobre o país. O reconhecimento das sociodiversidades além de provocar um repensar do país, vem exigindo políticas públicas que dê conta dessa realidade. Daí a necessidade de se debruçar sobre a História do Brasil para melhor compreender no presente as diversidades socioculturais

em um país com dimensões continental, com suas peculiaridades regionais e locais.

OUTROS OLHARES, OUTRAS CONCEPÇÕES, OUTRAS ABORDAGENS

A Lei 11.645/08 modificou o Artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação/LDB, determinando a inclusão de conteúdos sobre a temática indígena no currículo da Educação Básica das escolas públicas e privadas. Se antes era visto apenas como tema transversal, após a citada alteração, passou à ser obrigatório o ensino sobre a História e as Culturas dos povos indígenas no Brasil. Sobre tal obrigatoriedade, a Prof.^a Maria Aparecida Bergamaschi (UFRGS), fez um questionamento importante: o que justifica uma lei para obrigar a inclusão de conteúdos sobre a História e as expressões socioculturais indígenas no currículo escolar da Educação Básica? Tal justificativa reside nas práticas escolares mencionadas no início desse texto, pois a temática indígena sempre foi relegada no currículo escolar, ou quando era tratada ocorria de forma a valorizar a cultura europeia como superior, tida como o berço da civilização em relação às demais sociedades de outros continentes.

A citada Lei surgiu das mobilizações sociais, pelo reconhecimento que somos um país de muitos rostos, com diferentes expressões socioculturais, étnicas, religiosas, etc. As minorias (maiorias) sejam mulheres, ciganos, pessoas negras, idosas, crianças, portadoras de necessidades especiais, etc. reivindicam o reconhecimento e o respeito aos seus direitos!

É necessária a continuidade das mobilizações sociais exigindo das autoridades e do poder público o investimento na formação sobre a temática indígena para os professores que atuam na Educação Básica e nas universidades, além da urgente

necessidade de produção de vídeos, subsídios didáticos, textos, etc. sobre os povos indígenas para serem utilizados em sala de aula. Lembrando que tais produções deverão contar com as assessorias de pesquisadores e especialistas no assunto. Deverão também ocorrer mobilizações no sentido da aquisição de acervo destinado as bibliotecas possibilitando o acesso a publicações, sejam livros, revistas, jornais e fontes de informações e pesquisas sobre os povos indígenas.

Outras ações importantes a serem desenvolvidas: a promoção de momentos de intercâmbios entre os povos indígenas e os estudantes durante o calendário letivo, por meio de visitas previamente preparadas do alunado às aldeias, bem como de indígenas às escolas, principalmente nos municípios onde atualmente moram os povos indígenas, como forma de buscar a superação dos preconceitos e as discriminações, ressaltamos que as visitas não devem se constituir como meras apresentações folclóricas, mas como espaço de diálogos e aprendizagens; discutir e propor o apoio aos povos indígenas, por meio da realização de abaixo-assinados, cartas às autoridades com denúncias e exigências de providências para as violências, assassinatos das lideranças indígenas, etc. Estimulando assim através de manifestações coletivas nas escolas e com o público em geral, o apoio às campanhas de demarcação das terras e garantia dos direitos dessas populações.

A LEI 11.645/2008: LIMITES E POSSIBILIDADES PARA O (RE) CONHECIMENTO DAS SOCIODIVERSIDADES INDÍGENAS

Para a implementação da Lei nº. 11.645/08 é preciso ter claro os diferentes níveis de responsabilidades, bem como os desafios para sua real efetivação. No âmbito federal o MEC

tem uma tarefa extremamente importante: apoiar a produção de subsídios didáticos destinados aos/as educadores/as nas escolas públicas a níveis estaduais e municipais, de acordo com as realidades distintas no país.

Ao Ministério Público Federal e nos Estados, cabe fiscalizar a execução da implementação da Lei nas redes públicas e privadas de ensino, inclusive nas faculdades, universidades e instituições congêneres que atuam na formação de professores/as.

No nível das universidades públicas e privadas se faz necessário à inclusão de cadeiras sobre a temática indígenas no âmbito das Ciências Humanas e Sociais, bem como nos demais campos do conhecimento acadêmico incluir a discussão dos saberes indígenas. A exemplo da área da Matemática, onde podem ser discutidos os saberes matemáticos de povos culturalmente distintos do pensamento hegemônico ocidental.

Caberá às secretarias estaduais e municipais de Educação disponibilizar, favorecer o acesso aos subsídios produzidos pelo MEC, e ainda também produzirem materiais didáticos enfocando as realidades locais dos povos indígenas. É de fundamental importância ainda capacitar os quadros técnicos dessas instâncias governamentais, no âmbito do combate aos racismos institucionais.

Ainda nas esferas governamentais locais se faz necessário, com a participação dos indígenas, de especialistas reconhecidos/as, a promoção de seminários, encontros de estudos, etc. sobre a temática indígena para professores/as e demais trabalhadores/as na educação.

Pensando em algumas propostas e sugestões, o MEC em suas instâncias competentes deve acompanhar e fiscalizar

a implementação da Lei nº. 11.645/08 no âmbito dos currículos dos cursos de licenciatura e formação de professores/as. O que significará a inclusão de cadeiras obrigatórias que tratem especificamente da temática indígena, principalmente em cursos das áreas das Ciências Humanas e Sociais. Cabe às universidades estimular, apoiar e ainda viabilizar os meios necessários para a participação efetiva do professorado, alunos/as e técnicos em eventos acadêmicos que tratem da temática indígena.

Por meio de convênios com o MEC e as secretarias estaduais e municipais, as universidades produzam materiais didáticos que tratem da temática indígena a serem disponibilizados para o ensino público. As secretarias estaduais e municipais incluam ainda a temática indígena nos estudos, capacitações periódicas e formação continuada, a ser abordada na perspectiva das sociodiversidades historicamente existentes no Brasil e na sociedade em que vivemos: por meio de cursos, seminários, encontros de estudos específicos e interdisciplinares destinados ao professorado e demais trabalhadores/as em educação, com a participação de indígenas e assessoria de especialistas reconhecidos. Assim como adquiram livros que tratem da temática indígena, destinados ao acervo das bibliotecas escolares.

Essas secretarias favoreçam as pesquisas, bem como estimulem aos/as interessados/as em cursos de aprofundamento em nível de pós-graduação. No nível também das citadas secretarias, promovam estudos específicos para que o professorado possam conhecer os povos indígenas no Brasil, possibilitando uma melhor abordagem ao tratar da temática

indígena em sala de aula, particularmente nos municípios onde atualmente habitam povos indígenas.

Intensificar a produção, com assessoria de pesquisadores/as especialistas, de vídeos, cartilhas, subsídios didáticos, etc. sobre os povos indígenas para serem utilizados em sala de aula. Proporcionar o acesso a publicações: livros, periódicos, etc., como fonte de informação e pesquisa sobre os povos indígenas.

Discutir e propor o apoio aos povos indígenas, por meio do estímulo ao alunado com a realização de abaixo-assinados, cartas às autoridades com denúncias e exigências de providências para as violências contra os povos indígenas, assassinatos de suas lideranças, etc. Estimulando assim através de manifestações coletivas na sala de aula, o apoio às campanhas de demarcação das terras e garantia dos direitos dos povos indígenas.

A implementação da Lei 11.645/08 possibilitará o estudo, conhecimento e melhor compreensão da temática indígena. Superar desinformações, equívocos e a ignorância que resultam em estereótipos e preconceitos sobre esses povos. Reconhecendo, respeitando e apoiando suas reivindicações, conquistas e garantias de seus direitos e em suas diversas expressões socioculturais.

Enfim, a efetivação da citada Lei além de provocar mudanças nas antigas práticas pedagógicas preconceituosas, favorecerá novos olhares para a História e a Sociedade. Se na nossa sociedade a escola tem um papel privilegiado na formação humana, com a efetivação da Lei será possível no ambiente escolar conhecer, respeitar e aprender a conviver com as sociodiversidades. E assim, superar as visões exóticas e folclóricas sobre os índios, contribuindo na formação

de cidadãos críticos, possibilitando o reconhecimento das diferentes expressões socioculturais existentes no Brasil, e dos direitos das sociodiversidades dos povos indígenas.

Mas, como lecionar sobre os povos indígenas, quando é facilmente constatável que a imensa maioria do professorado desconhece informação sobre a população indígena no Brasil? Como tratar dos povos indígenas se no censo comum e no ambiente escolar permanecem imagens de índios da Região Norte e do Xingu, considerados índios supostamente portadores de uma cultura pura em oposição aos indígenas no Nordeste, que tem suas identidades sistematicamente negadas, são chamados de caboclos, termo bastante usado principalmente a partir de meados do Século XIX pelos invasores das terras indígenas e autoridades que defendiam o fim dos aldeamentos e invisibilizando os índios da/na História?

Em nossa sociedade a escola tem um papel privilegiado de formação humana que deve responder as demandas sociais. Nesse sentido, é que a implementação da Lei 11.645/2008 possibilitará o reconhecimento das diferenças socioculturais existentes no Brasil, o reconhecimento dos direitos das sociodiversidades dos povos indígenas. Ainda que se tenha presente as dificuldades e desafios dos processos de ensino-aprendizagem, do fazer pedagógico, a escola é um *locus* onde com a efetivação da Lei seja possível no ambiente escolar viabilizar “espaços que favoreçam o reconhecimento da diversidade e uma convivência respeitosa baseada no diálogo entre os diferentes atores sociopolíticos, oportunizando igualmente o acesso e a socialização dos múltiplos saberes” (SILVA, 2010, p.46). E assim, contribuindo na formação de cidadãos/as críticos/as.

As novas demandas sociais trazem para a Escola, o desafio da reelaboração dos conhecimentos vivenciados por essa instituição ao longo da história. Conhecimentos que em determinados momentos dessa história são tidos como única verdade, materializada pelas políticas educacionais integracionistas, que por muito tempo imprimiu nos livros e subsídios didáticos, textos e imagens sobre os povos indígenas, influenciando diretamente as práticas pedagógicas. A exemplo da comemoração do “Dia do Índio” no 19 de abril, ocasião onde geralmente os/as professores/as fantasiam tal comemoração junto as crianças, pintando seus rostos e vestindo-as com saíotes, penachos, para homenagear a “cultura indígena”. Mas que “cultura”? Uma ideia de cultura estática? Congelada em um passado distante? Ou remetendo a uma “cultura” generalizante, referente aos povos em condições de “isolamento”?

Nossa primeira sugestão de leitura é na perspectiva de uma aproximação do conhecimento acerca dos movimentos sociais contemporâneos constituídos por diversos coletivos sociais, onde encontram-se também os movimentos indígenas. O livro *Outros sujeitos, outras pedagogias* (2012), de Miguel Arroyo, vem contribuir para compreendermos as formas como são pensados os povos indígenas nas ideias pedagógicas oficiais e na História da Educação, mas também sobre outros coletivos sociais (os negros, os ciganos, as populações rurais, ribeirinhas, as populações das periferias) considerados “excluídos” pelas referidas teorias, e tratados como sujeitos sub-humanos, ignorantes, carentes por não terem acesso à educação, condição que os colocam a margem da “sociedade”. Fundamentado nessa ideia, o Estado formula políticas intituladas de inclusivas numa

perspectiva que geralmente desrespeita os saberes e valores desses grupos sociais, defendendo sua integração a um sistema social que preza pela homogeneização, no qual igualdade não significa equidade, e sim padronização.

Segundo o autor, o discurso da “Educação para todos”, como princípio de igualdade de oportunidade, não corresponde às condições de vida desiguais desses coletivos. É preciso mais que o acesso à escola. Há carência de políticas públicas que garantam, além de terras para produzirem seu sustento, moradias dignas, empregos, relações trabalhistas justas, atendimento de saúde com qualidade, lazer, dentre outras. Essas são suas bandeiras de mobilizações, suas reivindicações como sujeitos políticos e de direitos que afirmam sua participação permanente na sociedade, negando assim a condição de “excluídos” imposta pelas políticas públicas governamentais, como estratégia pedagógica para não os reconhecer como sujeitos de suas histórias.

Quando pensamos os povos indígenas fazendo parte dessa coletividade, estamos contextualizando seu posicionamento político no âmbito de tantos outros movimentos sociais que ocorreram no Brasil nas últimas décadas. Os movimentos indígenas apresentam semelhanças com esses coletivos, mas, sobretudo destacam-se pelas características específicas que o distingue dos demais grupos. A exemplo das reivindicações pela demarcação dos territórios como citamos, que difere da concepção do uso da terra trazida pelo Movimento dos Sem Terras/MST. Enquanto esse último reivindica a terra como espaço de produção da sobrevivência, os primeiros, veem seus territórios como meio para sobreviver, mas também como morada dos “encantados” seus ancestrais, espaço onde realizam

seus rituais religiosos, onde cultivam a cura para as doenças do corpo e da alma.

Se ainda compararmos os movimentos indígenas ao movimento dos grupos quilombolas, encontramos ainda mais semelhanças, no que se refere a defesa do território como espaço sagrado. Entretanto, enquanto os quilombolas reivindicam os territórios como espaço de refúgio dos seus antepassados a partir de um determinado período histórico, os indígenas reivindicam esse direito na qualidade de primeiros habitantes do Brasil.

A partir da compreensão dos movimentos indígenas como parte de um movimento social coletivo mais amplo, sugerimos como segunda leitura, o livro escrito por Maria Regina Celestino de Almeida, *Os índios na História do Brasil*. De autoria da reconhecida pesquisadora da UFRJ, esse livro de fácil leitura com linguagem clara e objetiva, baseado nas abordagens e estudos mais recentes traça um panorama/síntese sobre os índios na História do Brasil, sendo, portanto, indicado para docentes, estudantes e interessados em conhecer o papel e o lugar ocupado pelos índios ao longo da história do nosso país.

Esse livro suscita reflexões que facilitarão a compreensão sobre a participação efetiva sobre a presença/participação dos povos indígenas nos diversos momentos ao longo da História do Brasil. Desnaturalizando, portanto, a ideia equivocada da presença do “índio” apenas na época do “descobrimento” ou somente na “formação do Brasil”, problematizando o lugar pensado e o ocupado pelos diferentes povos indígenas na História do país. Assim, crianças e jovens poderão compreender com mais facilidade os fatores que diferenciam esses povos

contemporâneos não só entre si, mas também dos índios do passado, não havendo estranhamento quando se deparar com índios vestidos como nós, portando equipamentos eletrônicos, usando bens de consumo semelhantes aos nossos e se autodeclarando sujeitos de direitos diferenciados.

Como terceira indicação, sugerimos o livro *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. De autoria do índio Gersem dos Santos Luciano/Baniwa. Disponível na Internet, esse livro apresenta, a partir da perspectiva de um indígena, um panorama histórico e atual sobre os povos indígenas no Brasil, discutindo temas como diversidade sociocultural, organização sociopolítica, territorialização, cidadania, educação e saúde indígenas. A ênfase nas sociodiversidades indígenas possibilitará a desmistificação das imagens genéricas do “índio”, da “cultura indígena”, ao discutir as diferentes expressões socioculturais indígenas no passado e no presente, questionando estereótipos que aparecem na maioria dos livros e subsídios didáticos.

Por fim indicamos a seguir alguns *sites* e mídias onde estão disponíveis muitas informações sobre as diversas temáticas que perpassa a forma de ser e de viver indígena:

1-Índio Educa: <http://www.indioeduca.org> – Site organizado por indígenas estudantes universitários de diferentes etnias, que disponibiliza vários conteúdos sobre história, expressões socioculturais e informações atualizadas, por meio de fotos, vídeos, textos, notícias da imprensa e além de indicar subsídios possui um link “ajudando o professor”, para atender a consultas dos docentes.

2-<http://temaindigena.blogspot.com>– Esse blog é mantido por Kalna Teao, Doutoranda em História pela UFF/RJ e

afirma em sua página inicial que se destina difusão da temática indígena em seus vários aspectos culturais, históricos, socioeconômicos e políticos, trazendo sugestões de como discutir conteúdos sobre os povos indígenas nas aulas de: Geografia, Sociologia, Filosofia, Religião, Português, Inglês, Artes, Ciências, Educação Física, Matemática e Física.

3- Índios on line: www.indiosonline.net– mantido por um grupo de indígenas em diferentes aldeias no Brasil, é um portal de diálogo intercultural, facilitando a informação e a comunicação para os vários povos indígenas e a sociedade em geral, objetivando promover os estudos, as pesquisas e a discussões sobre as expressões socioculturais indígenas para o respeito, valorização e salvaguarda das sociodiversidades indígenas por meio da disponibilização de textos, fotos, vídeos.

4-Índios no Nordeste: www.indiosnonordeste.com.br – priorizando a divulgação de informações variadas sobre os povos indígenas no Nordeste brasileiro, este site é mantido por dois pesquisadores e professores universitários que atuam nessa Região. Além de disponibilizar o acesso a muitos livros, teses e dissertações acadêmicas e textos históricos, possui um link com indicações bibliográficas para professores sobre a temática indígena.

5-Instituto Socioambiental: www.isa.org.br – esse portal prioriza a Amazônia e promove campanhas sobre as temáticas indígenas e ambientais. Além de várias publicações impressas, disponibiliza um acervo online com textos, notícias e informações sobre os povos indígenas em todo o Brasil, com links direcionados para o professorado, crianças e adolescentes.

6-Conselho Indigenista Missionário/CIMI: www.cimi.org.br – órgão da Igreja Católica Romana no Brasil/CNBB, com atuação em todas as regiões do país no apoio as mobilização dos povos indígenas nas reivindicações pelas

demarcações de suas terras e reconhecimento de seus direitos, o CIMI publica mensalmente o jornal Porantim em versão impressa e digital que traz informações atualizadas sobre os povos indígenas no Brasil, sendo, portanto, um excelente subsídio para discussões em sala de aula.

7-Os índios na História do Brasil: <http://www.ifch.unicamp.br/ihb>- site criado pelo reconhecido pesquisador e professor John Monteiro (UNICAMP), e incorporado ao Grupo de Trabalho/GT Índios na História, disponibiliza um grande acervo de dissertações, teses, estudos, catálogos de imagens, programas de disciplinas e textos apresentados em encontros de estudos sobre os povos indígenas no Brasil.

Para os/as professores/as que costumam utilizar vídeos, sugerimos os filmes: *A missão* (duração longa/mais de duas horas), onde podemos compreender um pouco sobre as missões religiosas no início do processo da colonização do Brasil. E ainda *As caravelas passam* (documentário de curta duração), sobre os povos indígenas no Nordeste contemporâneo. (Disponível na Internet).

Como vimos, todos os estados brasileiros são habitados por povos indígenas. Tendo presente essa informação, a escola poderá estabelecer um diálogo intercultural crítico, buscando o conhecimento sobre a história dos povos indígenas do estado ou município onde habitam. Se possível, promover momentos de intercâmbios entre esses povos e os estudantes durante o calendário letivo, por meio de visitas do alunado às aldeias (visitas previamente preparadas: com discussões de informações, exibições de documentários, leituras de textos, sobre o povo indígena a ser visitado), bem como visitas de indígenas às escolas.

Estas ações devem ser desenvolvidas principalmente nos municípios onde atualmente habitam povos indígenas, como forma de buscar a superação dos preconceitos e as discriminações. Vale ressaltar que as visitas não devem se constituir como meras apresentações folclóricas, mas como espaço de diálogos e de aprendizagens. Um diálogo que possa levar ao conhecimento dos/as estudantes inclusive sobre as mobilizações e protestos desses povos contra as perseguições e assassinatos das suas lideranças, provocando o repúdio às essas ações historicamente violentas. E, assim, incentivando a realização de abaixo-assinados, cartas às autoridades com denúncias e exigências de providências, estimulando por meio de manifestações coletivas na sala de aula o apoio às campanhas pela demarcação das terras e garantia dos direitos dos povos indígenas. Lembrando que a proteção às terras indígenas representa também a garantia da conservação de grandes biomas naturais, ecossistemas que incluem florestas, caatingas, rios, fauna, importantes para o equilíbrio ambiental, a saúde e a qualidade de vida de toda a população brasileira.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria R. C. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro, FGV, 2010.

ARROYO, Miguel G. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Petrópolis, Vozes, 2012.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: MEC/Secad; Museu Nacional/UFRJ, 2006.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Povos indígenas e o Ensino de

História: a Lei nº 11.645/2008 como caminho para a interculturalidade. In: BARROSO, Vera L. M; BERGAMASCHI, M. A; PEREIRA, N. M; GEDOZ, S. T; PADRÓS, E. S. (Orgs.). **Ensino de História: desafios contemporâneos**. Porto Alegre: EST/Exclamações/ANPUH/RS. 2010, p.151-166.

_____. Interculturalidade nas práticas escolares indígenas e não indígenas. In: PALADINO, Mariana; CZARNY, Gabriela. (Orgs.). **Povos indígenas e escolarização: discussões para se repensar novas epistemes nas sociedades latino-americanas**. Rio de Janeiro, Garamond, 2012, p. 43-72.

BRASIL. Parâmetros Curriculares Nacionais. **Pluralidade cultural e orientação sexual**. 3ª ed. Brasília, MEC/Secretaria de Educação Fundamental, 2001.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, Senado Federal. Disponível em www.senado.gov.br/legislacao/const/. Acesso em 15/02/2013.

CUNHA, M. C. da. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo, Cia. das Letras, 1992.

FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

FERREIRA, Maria Kawall Leal. (Org.). **Ideias matemáticas de povos culturalmente distintos**. São Paulo, Global, 2002.

GOMES, Nilma L. A questão racial na escola: desafios colocados pela implementação da Lei 10.639/2003. In: MOREIRA, Antonio F; CANDAU, Vera M. **Multiculturalismo: diferenças culturais e práticas pedagógicas**. 2ª ed. Petrópolis, Vozes, 2008, p.67-89.

_____. O Plano Nacional de Educação e a diversidade: dilemas, desafios e perspectivas. In: DOURADO, Luiz Fernandes. **Plano Nacional de Educação (2011-2020): avaliação e perspectiva**. Belo Horizonte, Autêntica, 2011, p. 219-261.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 3ª ed. Rio de Janeiro, DP&A, 1999.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL/ISA. **Povos indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo, ISA, 2001.

KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru, Edusc, 2002.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro Zahar, 1986.

MACÊDO, Celênia de S. **O índio como o outro**: o desafio de construir uma identidade positiva a partir dos livros didáticos. Campina Grande, UFCG, 2009. (Dissertação Mestrado Ciências Sociais).

MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**. São Paulo, Edusp, 2008.

NASCIMENTO, Rita G. Educação escolar brasileira e diversidade étnica e cultural: contribuições dos movimentos negros e indígenas para o debate. In: RONCA, Antonio C. Caruso; RAMOS, Mozart N. **Da CONAE ao PNE 2011-2020**: contribuições do Conselho Nacional de Educação. São Paulo, Moderna, 2010, p. 223-252.

OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). **A presença indígena no Nordeste**: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, J. P. de. (Org.). **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. 2ª ed. Rio de Janeiro, Contra capa, 2004.

OLIVEIRA, T. S de. Olhares que fazem a “diferença”. In: **Revista Brasileira de Educação**, Campinas, n. 22, p. 25-34, jan./abr. 2003.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2ª ed. São Paulo, Cia. das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. 4ª ed. Petrópolis, Vozes, 1982. (a primeira edição brasileira é de 1970).

SANTILLI, Marcio. **Os brasileiros e os índios**. São Paulo, Editora Senac, 2001.

SOUZA, Ricardo L. de. **Identidade nacional e modernidade brasileira**: o diálogo entre Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Câmara Cascudo e Gilberto Freyre. Belo Horizonte, Autêntica, 2007.

SILVA, Aracy Lopes da; FERREIRA, Mariana Kawal Leal (Orgs.). **Antropologia, História e Educação**: a questão indígena e a escola. São Paulo, Global, 2001.

SILVA, Edson. **Xukuru**: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE), 1959-1988. Campinas/SP, UNICAMP, 2008. (Tese, Doutorado em História Social).

SILVA, Edson. **O lugar do índio**. Conflitos, esbulhos de terras e resistência indígena no Século XIX: o caso de Escada-PE (1860-1880). Recife, UFPE, 1995. (Dissertação, Mestrado em História).

SILVA, Maria da Penha da. **A temática indígena no currículo escolar à luz da Lei 11.645/2008**. Cadernos de pesquisa. São Luís, UFMA, v.17, nº 2, maio/ago. 2010, p. 39-47.

_____. A “presença” dos povos indígenas nos subsídios didáticos: leitura crítica sobre as abordagens das imagens e textos impressos. **Minemosine** Revista, v. 1, nº 2, 2010, p. 268-290.

UNESCO. Declaração sobre a raça e os preconceitos raciais. In: ONU. **Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura**. 20ª Reunião, Paris, 1978.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y educación intercultural. In: VIAÑA, Jorge; TAPIA, Luis; WALSH, Catherine. (Orgs). **Construyendo interculturalidad crítica**. La Paz, Bolívia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, p. 75-96. Disponível em www.aulaintercultural.org//Interculturalidad. Acessado em 10/02/2013.

A CONVERSÃO DOS ÍNDIOS AMERICANOS NO SÉCULO XVI: O DEBATE ENTRE SEPÚLVEDA E LAS CASAS

Hilmaria Xavier Silva

Na historiografia recente, os pesquisadores tem se interessado pelo trabalho dos cronistas do século XVI, principalmente pelas fontes que aqueles utilizavam e que hoje nos permitem entender, um pouco, alguns aspectos do período colonial nas suas primeiras décadas. Por um longo tempo, as crônicas estiveram fora de circulação devido a uma proibição do rei Felipe II, em 1577, pois não queria que se divulgassem as crônicas dos religiosos sobre os indígenas e seus costumes, talvez para que não se criasse e deixasse para a posteridade um registro histórico daqueles povos e sua cultura.

A partir da renovação das fontes e documentos históricos e do resgate da crônica enquanto documento, é permitido ao historiador entender como se deu o processo de construção da realidade vivida e experimentada historicamente pelas sociedades. Neste texto, buscaremos discutir como as crônicas escritas a partir do século XVI pelo frei Bartolomé de Las Casas e pelo jurista Juan Ginés de Sepúlveda, enquanto um corpus documental, contém registros das percepções dos colonizadores espanhóis sobre a América e principalmente sobre os indígenas que nela habitavam, com seus costumes e práticas culturais diversas.

Trazemos as figuras de Las Casas e Sepúlveda pela influência que suas colocações tiveram para se pensar e se

construir uma imagem de índios na América. Suas colocações, sempre opostas e controversas, tornaram-se um debate público que duraram longos meses na metade do século XVI. O frei de Las Casas, defendia um processo de colonização pacífico das Américas e considerava os indígenas americanos filhos especiais de Deus que deviam ser cuidados e educados. Já Sepúlveda assegurava que os povos mais fortes física e moralmente deveriam dominar os povos com valores morais e religiosos inferiores. Para ele era muito mais desumano e anticristão tratar os indígenas como seres exóticos, ingênuos e tutelados. O conflito de teses entre os dois foi responsável por várias leis e medidas espanholas no tocante a colonização. Algumas das bases do direito internacional moderno surgiram destas discussões, como a noção de “Guerra Justa” de Sepúlveda. Antes de apontar o debate, faz-se necessário uma breve apresentação dos dois pensadores.

Nascido em Sevilha em 1474, Bartolomé de Las Casas foi filho de uma família modesta de comerciantes, estudou latim e ciências humanas, frade dominicano, cronista, teólogo e Bispo de Chiapa (México). Las Casas concordava com o argumento da Rainha Isabel de Castela, que considerava a evangelização dos índios importante justificativa para a expansão colonial e como tal, insistia para que sacerdotes e frades estivessem entre os primeiros a se fixarem na América. Comungava ainda com os discursos do Frei António de Montesinos que se preocupava com a defesa da dignidade dos indígenas.²

² Ver https://pt.wikipedia.org/wiki/Bartolom%C3%A9_de_las_Casas acessado em 26/10/2016



Bartolomé de Las Casas.

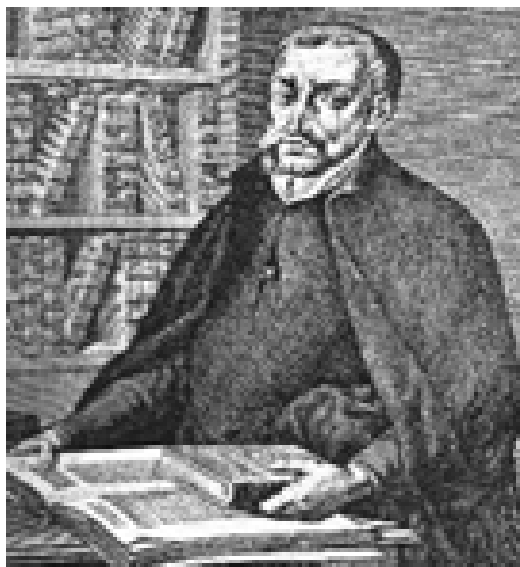
Fonte: http://pt.wikipedia.org/wiki/Bartolom%C3%A9_de_las_Casas

Acerca de su visão sobre os índios, Las Casas comenta:

Àqueles que pretendem que os índios são bárbaros, responderemos que essas pessoas têm aldeias, vilas, cidades, reis, senhores e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa. (...) Esses povos igualavam ou superavam muitas nações e uma ordem política que, em alguns reinos, é melhor que a nossa. (...) Esses povos igualavam ou até superavam muitas nações do mundo conhecidas como policiadas e razoáveis, e não eram inferiores a nenhuma delas. Assim, igualavam-se aos gregos e os romanos, e até, em alguns de seus costumes, os superavam. Eles superavam também a Inglaterra, a França, e algumas de nossas regiões da Espanha. (...) Pois a maioria dessas nações do mundo, senão todas, foram mais pervertidas, irracionais e depravadas, e deram mostra de muito menos prudência e sagacidade em sua forma de se governarem e exercerem as virtudes morais.

Nós mesmos fomos piores, no tempo de nossos ancestrais e sobre toda a extensão de nossa Espanha, pela barbárie de nosso modo de vida e pela depravação de nossos costumes. (LAS CASAS, 1550 *apud* LAPLANTINE, 1987)

Juan Ginés de Sepúlveda nasceu em 1489 em Pozoblanco, na província de Córdoba na Espanha e faleceu em Pozoblanco em 12 de julho de 1565. Foi um importante filósofo do século XVI. Dedicou-se ao direito, a história e a política. Seu interesse pela língua grega e pela filosofia o levaram até o pensamento de Aristóteles. Ele defende suas ideias referentes ao direito cristão de conquistar militarmente os muçulmanos na Turquia e os índios na América, tidos por ele como povos inferiores desprovidos da bênção da Igreja e dos ensinamentos civilizados do Cristo. Para ele era necessário usar da força viril dada por Deus para expulsar os muçulmanos da Europa contra qualquer tipo de povo inferior.³



<http://www.google.com.br/search?q=sepulveda+Juan+Gin%C3%A9s+de+Sep%C3%BAlveda>

³ Juan Ginés de Sepúlveda nasceu em 1489 em Pozoblanco, na província de Córdoba na Espanha e faleceu em Pozoblanco em 12 de julho de 1573. Foi um importante filósofo

Sobre sua concepção dos povos nativos da América, Sepúlveda expõe:

Aqueles que superam os outros em prudência e razão, mesmo que não sejam superiores em força física, aqueles são, por natureza, os senhores; ao contrário, porém, os preguiçosos, os espíritos lentos, mesmo que tenham as forças físicas para cumprir todas as tarefas necessárias, são por natureza servos. E é justo e útil que sejam servos, e vemos isso sancionado pela própria lei divina. Tais são as nações bárbaras e desumanas, estranhas à vida civil e aos costumes pacíficos. E será sempre justo e conforme o direito natural que essas pessoas estejam submetidas ao império de príncipes e de nações mais cultas e humanas, de modo que, graças à virtude destas e à prudência de suas leis, eles abandonem a barbárie e se conformem a uma vida mais humana e ao culto da virtude. E se eles recusarem esse império, pode-se impô-lo pelo meio das armas e essa guerra será justa, bem como o declara o direito natural que os homens honrados, inteligentes, virtuosos e humanos dominem aqueles que não tem essas virtudes". (LAS CASAS, 1550 *apud* LAPLANTINE, 1987)

Este debate teve início no ano de 1550, quando Las Casas teve contato com as ideias de Sepúlveda em Valladolid, após regressar à Espanha vindo do sul do México como bispo de Chiapa em 1547, depois de quase meio século de experiência em assuntos indígenas.

Ainda no México, por suas ações como bispo, Las Casas havia despertado a ira dos senhores que mantinham índios sob seus poderes e desfrutavam de seus serviços sob o sistema de *encomiendas*⁴. Las Casas havia criado um regulamento para

sofo do século XVI. Dedicou-se ao direito, a história e a política.

⁴ A *encomienda* era uma espécie de imposição jurídica instituída pela coroa espanhola nas terras da América, quando do achamento daquelas terras até o século XVIII. Visava regular o recolhimento dos tributos e determinar a exploração do trabalho dos nativos. O *encomiendero* era um espanhol que detinha a posse de algumas terras e recebia os impostos dos indígenas pelo uso da terra em que trabalhava. Daí essa relação de trabalho-imposto ser chamada de *encomienda*.

ações dos espanhóis encomenderos. A partir desse regulamento, os religiosos se negavam à prestar os ritos e sacramento da Igreja caso os índios fossem violentados pelos encomenderos, aos passo em que estes proibiam os índios de levar alimentos aos sacerdotes e construir igrejas, além de o ameaçarem com violência física. Mesmo com os esforços dos religiosos para conter a ação dos encomenderos na América, estes deram início a uma vigorosa campanha para assegurar seus benefícios, inclusive por vias de jurisdição civil e criminal sobre os índios.

Historiadores acreditam nesse período fora o mais produtivo para Las Casas, tanto em termos de influência política, visto que foi grande o número de ordens reais e projetos que inspirou, além dos seus escritos publicados em Sevilha, que possibilitaram a circulação de suas ideias sobre a América e seus nativos a todo o mundo.

Durante seus últimos meses na América, Las Casas se envolve em um caloroso debate sobre sua produção, intitulada *O único modo de atrair todos os povos à verdadeira religião*. O religioso propunha um método pacífico de evangelização dos indígenas, sem recorrer ao uso da força física. Expunha também que achava injusta, perversa e tirânica a guerra aos índios, e que a adequada relação entre nativos e espanhóis deveria ser pacífica.

Quando Las Casas volta à Espanha em 1547 se depara com um tratado escrito por Sepúlveda em que este argumenta que a guerra contra os índios era justa e que constituíam uma medida necessária para a conversão daqueles povos. Sepúlveda foi motivado a escrever e aprovado pelo presidente do Conselho das Índias, no entanto, logo o argumento foi levado às universidades de Alcalá e Salamanca em razão do

descontentamento provocado em Las Casas. Vale lembrar que outros religiosos se opunham ao argumento de Sepúlveda, no entanto, foi Las Casas que encabeçou o posicionamento contrário de forma pública contra ele.

Muitos estudiosos concordam com o fato de Sepúlveda ter prestígio na corte por ser uma das mentes mais sábias de seu tempo. Grande erudito, Sepúlveda tinha contato com as ideias de Aristóteles, cuja condição o fez inclusive traduzir algumas obras do filósofo grego e amparar-se na ideia de que alguns homens seriam escravos por natureza. Assim, pelas duas formações e influências filosóficas dos personagens que apresentamos, percebemos que os argumentos de cada um vêm de naturezas distintas. Para Sepúlveda, amparado pela filosofia, os indígenas mereciam ser subjugados pela condição de fragilidade e de não civilidade, enquanto que para Las Casas, amparado pela religião, os índios deveriam ser protegidos, educados e orientados, pois eram seres frágeis, ignorantes e indefesos.

Mesmo antes do debate em Valladolid, Las Casas já se dedicava a erradicar o que considerava opressão aos índios e as guerras contra eles. O religioso sustentava o argumento de que bastava aos reis de Espanha modificar as leis junto ao Conselho das Índias e designar homens honestos para aplicá-las na América. Estes homens honestos seriam religiosos, teólogos e juristas. O argumento de Las Casas pareceu eficiente, e em 1550 ocorreu algo incomum na história da América e por que não dizer na história das conquistas de territórios: O imperador Carlos V mandou suspender as expedições de conquista e exploração de terras e nativos na América até que o tema fosse tratado no Conselho das Índias. Este foi o cenário que possibilitou o

debate e discordâncias entre Las Casas e Sepúlveda a partir de agosto de 1550.

Os debatedores concentravam suas teses em torno da questão de se era justo ou não declarar guerra contra os índios sem ao menos tê-los iniciado na religião católica. Deveriam os espanhóis catequizar e educar antes e com isso não precisar subjugar-los, a menos que se revoltassem, aí considerados sem razão, ou deveriam submetê-los ao seu império e só depois catequizá-los?

Sepúlveda era da opinião que subjugar os índios era indispensável à conquista e manutenção da fé católica entre os povos considerados selvagens. Já Las Casas sustentava a ideia de que essa atitude era contrária aos ideais cristãos. Durante cinco dias, por longas horas cada um dos opositores tomava a palavra no conselho, cada um munido por suas crônicas e tratados. Não há registros de que Sepúlveda e Las Casas tivessem se encontrado pessoalmente nos conselhos, mas as opiniões divergentes eram apresentadas pelos juízes que se faziam presentes e estes iam questionando e apontando as contradições nos discursos à medida que ambos expunham.

Os juízes, em meio a tantos escritos e apresentações, solicitaram que um dos membros do Conselho, Domingo de Soto, que também era teólogo e jurista, condensasse os argumentos dos debatedores e apresentassem um documento sucinto e objetivo para ser analisado e julgado definitivamente num segundo momento de encontro dos conselheiros, que se daria em janeiro de 1551.

Sepúlveda e Las Casas aproveitaram o período de “recesso” dos debates para preparar, cada um ao seu modo, outros argumentos, refutando a tese do opositor. Sepúlveda

lançou mão das bulas papais de Alejandro VI, que apoiava a sujeição dos povos que considerava “bárbaros” para a instituição da fé católica. Além desses documentos papais, Sepúlveda também resgata o pensamento de São Tomás de Aquino, que alguns séculos antes havia declarado que as guerras podem ser executadas com justiça quando a causa é justa e quando o espírito é adequado.

A partir desses dois referenciais, Sepúlveda conclui a legitimidade da aplicação de guerra aos nativos do novo mundo por algumas razões, listadas por ele em seus documentos: Primeiro, pelos graves pecados cometidos pelos índios, especialmente no que concerne à sua idolatria aos deuses de sua cultura e aos pecados contra a natureza. Segundo, por sua rudeza natural, o que os fariam naturalmente servos de povos de natureza mais refinada, como era o caso dos espanhóis. Terceiro, porque julgava mais fácil instituir a fé católica com os índios já dominados e apaziguados, e por último, para protegê-los de sua própria selvageria e ignorância. Sepúlveda não imaginava o progresso da estrutura social sem escravos.

Alguns historiadores consideram o debate em Valladolid como a última grande divergência observada na Espanha, no que diz respeito às determinações de regulamentos para a conquista e à instituição da fé católica na América.

Quanto a Las Casas, seus argumentos foram questionados pelos juízes, influenciados que estavam pelos pensamentos dos filósofos. Os juízes indagaram a Las Casas como deveria se proceder, exatamente, a conquista e conversão dos índios. Na opinião do religioso, não havendo ameaça de perigo, deveriam ser enviados à América apenas sacerdotes. Em regiões não tão pacíficas, seria sensato construir fortalezas nas fronteiras e pouco a pouco, a partir da observação

e dos exemplos de paz, os índios iriam se convertendo, sem ser necessário usar de violência ou força física para cristianizar os nativos. A mensagem de Las Casas parecia chegar de forma simples e compreensível aos juízes. Já a mensagem de Sepúlveda sobre a justiça da guerra aos índios não chegava aos juízes de forma clara, visto que era uma produção muito erudita, que fazia inúmeras referências aos pensadores clássicos.

Na época, em pleno século XVI, para uma polêmica controversa na dada conjuntura de uma Espanha que buscava cada vez mais expandir seu poder, religião e angariar riquezas, o debate teve bastante ressonância. Não podemos falar em vencedores no debate, mas sim em discussões que tiveram mais alcance e influências para outros personagens na história. Os historiadores consideram que os argumentos usados por Las Casas tiveram um maior alcance na história. No entanto, é importante considerar o fato de que a conversão pacífica pela qual lutava o dominicano, nem sempre ocorreu. A violência física e moral contra os índios na América continuaram em larga escala, tanto no que diz respeito à exploração da mão de obra, quanto no processo de conversão de alguns grupos nativos.

Segundo o historiador Hector Bruit, Las Casas procurava imprimir um sentido ético e político ao processo de conquista e colonização que observava, e registrou aqueles sentidos em suas crônicas. No entanto, suas concepções sociais e religiosas, mesmo que involuntariamente, o levaram a classificar os nativos como medrosos, covardes, frágeis, inferiores, fadados à derrota. Essa imagem construída por Las Casas era o oposto daquela construída pelos primeiros exploradores, para quem os índios eram selvagens, assassinos e perigosos.

Em uma de suas obras mais conhecidas, a *Brevíssima Relação*, temos um exemplo da imagem que Las Casas (*apud* Bruitt 1995,) tinha dos índios:

Deus criou todas essas gentes infinitas, de todas as espécies, mui simples, sem finura, sem astúcia, sem malícia, mui obedientes e mui fiéis a seus senhores naturais e aos espanhóis a que servem; mui humildes, mui pacientes, mui pacíficas e amantes da paz, sem contendidas, sem perturbações, sem querelas sem questões, sem ira, sem ódio e de forma alguma desejosos de vingança.

Já na História das Índias, a construção que Las Casas (*apud* Bruitt 1995,) faz sobre os nativos da América é:

Esta gente é a melhor e mais mansa e doméstica de toda Nova Espanha, e com grandíssima paciência tem sofrido os grandes agravos e tiranias nos cristãos, e nunca mais resistiram a ninguém, pelo contrário, tem dado a vida por muitos cristãos⁵.

Nos seus escritos, Las Casas parecia incomodar-se pelo fato dos índios não revidarem às agressões dos espanhóis, se irritava quando os índios revelavam aos espanhóis segredos militares. O desespero e a impotência inquieta o frade justamente pela passividade dos nativos, que ele assinalava como uma qualidade louvável, mas ao mesmo tempo transformava-a numa negação. Por achar que os índios eram frágeis e indefesos, Las Casas acreditava que era necessário cuida-los e o catolicismo era o meio ideal para levar àqueles povos a luz, o conhecimento, a força e a fé verdadeira.

É notável como Las Casas construiu uma imagem dos índios que tem características contrastantes e justapostas. Aponta os nativos como criaturas inocentes, deixando de lado

⁵ BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Iluminuras; Campinas: Unicamp, 1995.

a apreciação das muitas formas de resistências sub-reptícias que eles desenvolviam, como sabotagem nos trabalhos que tinham que realizar, como o fato de se embriagarem para não ter condições de trabalhar, de mentires ou silenciarem, ou de cometer suicídios e assassinares espanhóis. No caso de fazer guerra contra os espanhóis, Las Casas defende o direito de guerra dos índios contra os espanhóis, que seria uma atitude justa em função das atrocidades cometidas desde a descoberta do território pelos espanhóis.

Ainda segundo Bruit, os discursos têm a função de representar ou reproduzir a realidade, mas nunca a esgotam completamente. No caso de Las Casas, seu discurso teve a intenção de forçar a realidade com o propósito de melhorar a condição dos índios, no entanto, não percebia que assim acabava por imprimir-lhes outros estigmas, e não menos pejorativos que aqueles já impressos por Sepúlveda e outros conquistadores.

REFERÊNCIAS

BRUIT, Héctor Hernan. **Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos**. São Paulo: Iluminuras; Campinas: Unicamp, 1995.

FREITAS NETO, José Alves de. **O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América Hispânica do século XIX**. In: Idéias: Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Unicamp. 2004.

HANKE, Lewis. Comieza El conflicto entre Las Casas y Sepulveda, 1547 – 1550. In.: **El prejuicio racial en el nuevo mundo**. Editorial Universitaria, SA, Santiago, 1958.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LAS CASAS. Frei Bartolomé de. **O Paraíso Destruido.** A sangrenta história da conquista da América Espanhola. Porto Alegre: L&PM Editores S/A, 1996.

OS RESENTIMENTOS IDENTITÁRIOS INDÍGENAS: A DOR DO SER E ESTAR NA FALA DO OUTRO

Eronides Câmara de Araújo

INTRODUÇÃO

Enunciemo-la, esta nova exigência: necessitamos de uma crítica dos valores morais, o próprio valor desses valores deverá ser colocado em questão – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintonia, máscara, tartufice, doença, mal entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno) um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado. (NIETZSCHE – Genealogia da Moral)

Houve um tempo em que os sentimentos eram considerados aspectos instituídos da racionalidade e os ressentimentos, como a raiva, o orgulho, o rancor, os desejos de vingança também podiam ser considerados aspectos da ‘normalidade’ humana. É possível ter saudade de sentir ressentimentos? Por que temos vergonha de confessarmos que sentimos a dor, o egoísmo, o desprezo, o rancor e a tristeza? Eles constituem atitudes vergonhosas do homem? Por que esses sentimentos foram considerados historicamente o lado vergonhoso do nosso interior?

Queremos neste texto problematizar as identidades indígenas que foram construídas historicamente tendo como

referência o modelo de racionalidade ocidental moderna na colonização brasileira, discutindo a humilhação, como experiência da negação de si, na relação com o outro, ou seja, como os indígenas foram negados e estranhados no seu ser/fazer, repensando as memórias que foram conservadas ou (re) significadas para fabricação dos ressentimentos. Como fonte de pesquisa usamos as narrativas dos viajantes Spix & Martius e Stander.

A DOR DO APRISIONAMENTO

As várias etnias indígenas no Brasil têm, em comum, uma história de perdas, de sofrimento, de aprisionamentos e de invenção das identidades, tanto pelo processo de colonização e ordenação do Estado brasileiro, como pela produção e a circulação cultural dos saberes, este último aspecto particularmente nos interessa neste texto, por considerar os saberes com poderes de instituir identidades, através da linguagem.

Uma batalha de significados e de experiências desprezíveis durante a colonização foi construída para dar sentido à identidade indígena. Os colonizadores, através de uma política 'educativa' civilizatória, produziram um modelo do *ser* homem/mulher e de *ter/possuir* uma cultura para que fosse 'desenvolvido' um modelo social, para isso foi arrancada das entranhas indígenas o seu referencial de pertencimento, representado pela cultura etnocêntrica, como selvagem, inculto, perverso, imbecil, sonso, indolente, estúpido, grosseiro, entre outras qualificações. Os viajantes em geral, impulsionados pela curiosidade científica e pela cultura ocidental eurocêntrica, construíram linguagens para dar 'ordem' ao 'caos' em que se encontrava esse mundo 'misterioso' que era a colônia e assim,

fantasiaram um ser estranho, - o índio – como ‘anormal’ e diferente deles. Analisemos a narrativa de Stander abaixo:

O seu semblante nada tem de agradável. O traço característico da raça, imbecilidade sonsa e taciturna, que se traduz, sobretudo pelo olhar soturno e pelos modos acanhados dos indígenas americanos [...] em seu semblante assustador, quase não tem traço de humanidade. Indolência, estupidez e selvageria animal estampam-se nos rostos quadrangulares, achatados, nos pequenos olhos esquivos; voracidade, preguiça e grosseria, patenteiam-se nos lábios estufados, no ventre, assim como em todo o torso atorrancado e no andar incerto. (STANDER, 1900, p. 137).

Esse perfil indígena como preguiçoso ou indisposto para o trabalho, agressivo, imbecil, incrédulo, estúpido e sonso contribuiu para que eles fossem representados como o ‘Outro’ na relação com ‘Eu’, considerado racional, crente e civilizado. O Outro foi concebido historicamente, tanto através das teorias das raças, como uma cópia ‘mal-feita’ de um modelo de cultura, representada assim como negativa. O modelo de cultura que temos valorizado é em geral, aquele que exalta a cor branca e europeia; é aquele que divide, separa e classifica os homens e mulheres em brancos e negros, em superiores e inferiores, em desenvolvidos e selvagens, em poderosos e fracos. Essa leitura dual do mundo, dos homens e das mulheres, vem de uma longa tradição científica ocidental de se chegar à verdade do conhecimento sobre o mundo e sobre nós. É aquilo que as matrizes do pensamento moderno traduzem por representação do real, ou seja, o que falamos, narramos, descrevemos sobre o mundo, as coisas e as pessoas, representam a verdade sobre elas.

Problematizando essas formulações teóricas partilhamos com as idéias dos pós-estruturalistas e dos culturalistas⁶ quando afirmam que falamos pelo/para/sobre o 'outro', produzimos narrativas nas quais descreve o outro, inventa-o e reinventa suas identidades. Essas narrativas através de procedimentos científicos são as representações da realidade, configurando nesta experiência colonial, por exemplo, a revelação de um perfil indígena do *ser/estar* anormal na construção humana.

Na leitura pós-estruturalista, a verdade sobre o mundo físico e social, sobre nós, (homens e mulheres), não é natural, ela foi e é construída pela linguagem historicamente⁷. Essa ideia põe em risco a tradição ocidental de leitura e de pesquisa na medida em que (des) naturaliza o lugar da linguagem, que desconfia do poder da verdade das falas, das narrativas, das imagens. As falas, as narrativas, as imagens e enfim, todos os signos são partes inventivas dos significantes e significados⁸.

Os significantes nomeiam e classificam as pessoas, as coisas e os lugares; os significados afirmam como as pessoas, as coisas e lugares são diferentes, mas não só diferentes em si, mas superiores e inferiores, feios e bonitos, brancos e negros, erudito e popular, ocidental e oriental, normal e anormal, cristão e pagão, e assim, binariamente, somos descritos e narrados pela linguagem como se ela não tivesse poder de instituir identidades, de qualificar as pessoas e o mundo. Nesta trama discursiva os significados (re) elaboram novos significantes.

⁶ Como por exemplo, (FOUCAULT, 1987; GALLO, 2001; NETO, 1995; HALL, 2001; LARROSA, 1998; SKLIAR, 2001).

⁷ Cf a discussão sobre o poder da linguagem em (COSTA, 2001; LARROSA, 1998; NETO, 2001; SILVA, 2001; HALL, 2001; COHEN, 2000)

⁸ A discussão dos significantes e significados teve como ponto forte na agenda acadêmica na virada linguística no início do século XX. Este evento que marcou profundamente a discussão da linguagem tem sua origem na linguística estrutural desenvolvida por Ferdinand de Saussure no qual a concebia como um sistema de significação. Os pós - estruturalistas se afastam das formulações elaboradas pela virada linguística quando (re) escrevem sobre as relações entre significados e significantes e sobre o poder que eles têm na produção da identificação.

De modo que nós constituímos-nos sujeitos, através do poder da linguagem ao longo da história. Os índios, os negros são nomeados, classificados como grupos de pertença que representam o 'outro'. De modo que o 'outro' é instituído e não representado pela linguagem. Quando narramos a história dos índios, nem sempre desconfiamos do poder que tem as narrativas para construir suas identidades. Elas aparecem tão fixas, tão reais, que a ciência deixa de ser o lugar da construção, da invenção, mas o lugar da verdade, da certeza da realidade. Muitas vezes, nem desconfiamos que nossas narrativas, têm contribuído para gerar o mal-estar das identidades, mal-estar que pode gerar sentimentos e ressentimentos, como a mágoa, a tristeza e o ódio. Continuemos a problematizar as narrativas dos viajantes.

O índio [...] não pode chorar, e o caridoso não é aplicação para essa raça humana. Só depois de longa convivência com os brancos e depois de civilizados, pode-se notar entre índios a mudança de cor, como sinal de emoção. (SPIX & MARTIUS S/D, p. 248).

O índio, nesta narrativa, não tem emoção, os sentimentos só são adquiridos no contato com os 'civilizados'. Segundo Lutz apud Konstan (2001, p. 59) [...] "a experiência emocional não é pré-cultural, mas preeminentemente cultural", as emoções e significados atribuídos a ela são "uma conquista social e não individual [...] A narrativa do viajante trata a emoção como aspecto inerente, ou seja, como um dado do processo civilizatório. A ausência de emoções do indígena narrado pelos viajantes, estar associada à busca de sentimentos que são próprias de sua cultura negando a existência da outra. A ilusão da ausência de emoções indígena está associada à uma

“[...] posição injustamente subordinada em uma hierarquia de status (PERTERSEN, APUD KONSTAN 2001, p.61)”. Esta qualificação tem como referência a nomeação do ‘outro’ a partir de si, de forma desigual e injusta contribuindo desta forma para fabricar sentimentos de aversão através do preconceito social. A identidade social é assim construída de forma relacional, arbitrária e hierárquica.

Estas ofensas presentes nas narrativas descritas pelos viajantes teriam produzido ressentimentos nos indígenas? A questão para pensar os ressentimentos tem pertinência metodológica? Como evidenciar os ressentimentos de um povo que foi vítima de tantos aprisionamentos discursivos? A possibilidade teórica indica ser o estudo das memórias representadas pelos discursos dos ressentidos. Segundo Ansart (2004) podemos atentar para quatro tipos de atitudes que atravessam a memória: a tentação do esquecimento, da repetição, da revisão e da reiteração. Iremos discutir as duas primeiras como possibilidades de análise para o nosso texto.

Para o autor, os fatos sobre os sofrimentos não são esquecidos, mas os ressentimentos, em menor ou maior grau o são, principalmente quando não mais são vivenciados.

Frequentemente, o indivíduo tem a tendência a evitar seus próprios ódios quando a história os caducou. E, mesmo se tratando de ódios dos quais foi vítima, o indivíduo experimenta repugnância em conhecer e explorar o ressentimento daqueles que foi objeto, a compreender o que é, para ele, irracional (ANSART, 2004, p 31).

No caso em particular dos indígenas brasileiros suas memórias podem ser recuperadas pelos registros da história, pela partilha dos saberes, através da educação, das ações de

instituições, da (re) invenção dos rituais, entre outros. As atribuições hoje aos indígenas brasileiros não são as mesmas do passado narradas pelos viajantes, elas foram (re) significadas, mas não foram eliminadas. Os sentimentos culturais construídos no passado de aversão à cultura indígena contribuem ainda hoje para que os índios sejam considerados estranhos e inferiores aos não índios. Além das perdas parciais do seu universo simbólico, os indígenas foram destituídos da terra, foram vitimados e, boa parte deles, dizimados pelas doenças trazidas pelos brancos. As perdas do índio no contato com o não índio, não foram somente material e simbólica, mas identitária em um momento histórico e social ritualizador de construção identitária do 'outro' à semelhança do 'eu', - 'perfeito e civilizado'-. A construção do 'outro civilizado' se deu tanto através do disciplinamento, como dos sentimentos de repugnância, de nojo. Se referindo aos índios botocudos, SPIX & MARTIUS, afirma:

[...] esses índios são por natureza, desconfiados e traiçoeiros, ferozes por hábito, indolente por preguiça, glutões, falsos pela consciência da própria fraqueza, inconstante e descuidados por inconsciência infantil. (S/D, p.66).

Com exceção do ser glutão ou devorador, as qualificações como desconfiados, traiçoeiros e preguiçosos ainda constituem elementos presentes no cotidiano sobre o indígena brasileiro. Ser o outro nesta narrativa é ser falso, porque a sua consciência é fraca; são os índios inconstantes e descuidados e associados ao ser infantil, como se o infantil também não fosse uma construção histórica. Esses são exemplos que do ponto de vista metodológico é possível se aventurar na busca dos ressentimentos; os saberes produzem memória e assim podemos revisitá-la, com novos dizeres as tramas culturais

em que os índios foram aprisionados. Além do mais ser glutão ou devorador foi uma classificação construída sobre algumas práticas culturais indígenas, compreendidas como brutal, antropofágica, experiência que necessita de (des) construção histórica.

Esta memória narrada pela cultura científica⁹, repetida e (re) significada pelos saberes cotidianos¹⁰, pode estar aparentemente calcificada, mas não duvide que ela pode ser pulverizada, fragmentada e analisada como o estudo da memória dos ressentimentos. A atitude da repetição ou rememoração é a possibilidade dos indígenas compartilharem saberes, identificando os ressentimentos dos quais foram vítimas e as seqüelas que ainda martelam sua identidade no presente. Os espaços de produção da repetição são os mesmos que produzem o caminho da desconstrução. Não possível destruir ou carbonizar a memória dos ressentimentos dos colonizadores no qual causou tanto sofrimentos aos indígenas, mas é possível problematizá-la e desmascarar a ilusão da presença¹¹ cultural demoníaca dos indígenas. No próximo item rascunharemos teoricamente aquilo que foi nomeado de sentimento e ressentimentos.

MORTE E A PARIDELA DOS RESENTIMENTOS

Os sentimentos, quando narrados, em geral, são associados à emoção¹² e os ressentimentos, como o ódio, o

⁹ Por exemplo, as fontes documentais e as obras científicas de uma forma em geral.

¹⁰ Por exemplo, os saberes produzidos e (re) produzidos pela família, a escola, a igreja e a própria academia.

¹¹ Derrida afirma que a presença que temos dado às pessoas e as coisas são instituídas pelo poder da linguagem através da relação do significante com o significado – peças constitutivas da linguagem. O significante tem o poder de nomear e o significado de valorar a nomeação. Além disso, para ele ‘... todo significado não é senão mais um significante a cada nova escritura’ Veja essa discussão em “O signo desconstruído- Implicações para a tradução, a leitura e o ensino” Rosemary Arrojo (org.) - Campinas, SP: 2 ed. Pontes, 2003

¹² Emoção concebida como separada da razão ou como a parte frágil da “natureza

rancor e a vergonha ao conhecimento animalesco¹³ do ser humano. Durante muito tempo as emoções foram consideradas fragilidades do nosso interior e os ressentimentos como representação maléfica, instintiva do conhecimento humano. Essas concepções contribuíram para camuflar a diferenciação histórica entre o bom e o ruim; o bem e o mal; o racional e o irracional, o normal e o anormal, entre tantos outros binarismos.

Elas forjaram e qualificaram as multiplicidades de identidades que circulam sobre os sujeitos. De modo que os sentimentos / ressentimentos tanto podem ‘conformar’, (re) elaborar identidades como causar mal-estar à formação do estar/sujeito. Voltemos para questões iniciais deste texto: os ressentimentos são indícios da irracionalidade? Nietzsche na ‘Genealogia da Moral¹⁴’ faz desse *corpus* de estudo uma discussão de como a compreensão de ser *bom* ou *mal* é histórica e tem o poder de construir uma moral de qualificação dos sentimentos e dos ressentimentos. Segundo Nietzsche (1998) a teoria que explica o conceito de *bom* para aqueles que fazem o *bem* está errada:

[...] o juízo “*bom*” não provém daqueles aos quais se fez “*bem*”! Foram os “bons” mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu (p.19).

Neste fragmento acima, Nietzsche se refere ao nascimento da moral aristocrática grega que alargou pelo mundo. Os sentimentos do *bem* passaram a ter a utilidade de qualificar as

humana”

¹³Comportamento associado à não razão, instintivo, atitude animal presente na ‘natureza’ humana

¹⁴ Nietzsche faz nessa obra a crítica radical dos valores morais dominantes na sociedade moderna.

ações dos “bons”, e os sentimentos do *mal* a utilidade das ações do ruim. Daí surge a compreensão do *bem* nascido e do *mal* nascido, do *egoísta* e do não *egoísta*, do *puro* e *impuro*. Segundo ainda Nietzsche, (1998, p. 30):

Os “bem-nascidos” se *sentiam* mesmo como os “felizes”; eles não tinham de construir artificialmente a sua felicidade, de persuadir-se dela, *menti-la* para si, por meio de um olhar aos seus inimigos (como costumam fazer os homens do ressentimento); e do mesmo modo, sendo homens plenos, repletos de força e portanto *necessariamente* ativos, não sabiam separar felicidade da ação – para eles, ser ativo é parte necessária da felicidade [...] tudo isso o oposto da felicidade no nível dos impotentes, oprimidos, achacados por sentimentos hostis e venenosos[...]

Questiona Nietzsche: (1998, p. 9) “[...] sob que condições o homem inventou para si os juízos de “bom” e “mau”? e que valor têm eles?” Essa formulação indica que as qualificações como de “bom” e “mau” foram inventadas para construir uma moral que foi alicerçando a moldura da racionalidade ocidental. Para o bem nascido, a moral construiu o privilégio do ser bom e possuir naturalmente os bons sentimentos; para o mal nascido a fraqueza de ser mal e possuir naturalmente maus sentimentos. Estava escancarada a ‘natureza’ humana. Era para Nietzsche a invenção do valor da moral ocidental pela descoberta da razão que associava aos bons sentimentos, o uso e o aperfeiçoamento da racionalidade e aos maus sentimentos, os instintos, a irracionalidade.

Contudo, outra moral juntamente com a aristocrática, - a moral judaica cristã - passa a dar sentido à existência humana. A moral judaica fez uma inversão de valores, ao [...] “a afirmar que os bons são apenas miseráveis, pobres, necessitados,

impotentes, baixos, sofredores, doentes, disformes e que os nobres e poderosos são malvados, cruéis, lúbricos, insaciáveis, ímpios. (Machado, 2002, p. 63-64)” E ainda... Na moral judaico-cristã, o ressentido [...] “é alguém que nem age nem reage realmente; produz apenas uma vingança imaginária, um ódio insaciável [...] (Machado, 2002, p. 64)”. Essa moral faz a inversão dos valores aristocráticos, negando o que é positivo e afirmativo na vida. É nesse sentido que o ressentimento aparece como força reativa sobre as forças ativas (MACHADO, 2002, p. 64).

Era o desaparecimento do saber trágico no qual era representado pela leitura dionisíaca¹⁵ do mundo em que afirmava existir o trágico do mundo, enfim, estava decretada a morte do mundo uno e a paridela do mundo dual, em outras palavras, o ódio, o rancor, e os ressentimentos em geral, constituíam parte da (des) razão, da irracionalidade, dos instintos, da animalidade do conhecimento. Essa cultura contribuiu para que sentíssemos atitudes vergonhosas e desprazer sobre os ressentimentos. É a morte de um modelo de racionalidade e a paridela de valores dual que foram dando forma à racionalidade moderna.

Associar os ressentimentos às atitudes vergonhosas do ser/estar humano é na moral ocidental rejeitar que a razão é imperfeita; é compreender a racionalidade como o progresso inevitável do homem - meta narrativa iluminista - que foi bastante criticada e pulverizada pelo debate acadêmico¹⁶; e foi desmoralizada pelas experiências desastrosas das guerras ocorridas na modernidade e pelas violências cotidianas, enfim, qual a razão que pode assegurar a perfeição humana?

¹⁵ Na obra já citada acima Machado (2002, p.8) afirma que a leitura dionisíaca do mundo “Em vez de um processo de individualização, trata-se de uma experiência de reconciliação das pessoas com as pessoas e, com a natureza, uma harmonia universal, um sentimento místico de unidade”.

¹⁶ Veja a discussão sobre o descentramento do sujeito em Hall (2001).

Ou melhor, o que é a perfeição, senão a ilusão de ser/estar em um lugar que não existe? A razão ocidental foi construída, e instrumentalizada para inventar valores para dar sentido à existência humana. No próximo item faremos uma discussão das evidências dos ressentimentos da etnia Potiguara na invenção de si, discutindo que ressentimentos têm os indígenas da etnia Potiguara frente aos significados históricos sobre suas identidades¹⁷.

EXPERIMENTANDO A NEGAÇÃO DE SI, PELOS RESENTIMENTOS

O Povo Potiguara constitui uma população de aproximadamente 12.000 pessoas distribuídas em 26 aldeias e nas áreas urbanas dos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto¹⁸ e representa o único povo indígena oficialmente reconhecido no Estado da Paraíba. Suas principais atividades econômicas são a pesca marítima, o extrativismo vegetal, a agricultura de subsistência, a criação de animais em pequena escala, a criação de camarões em viveiros, o assalariamento rural nas usinas de cana de açúcar, além de atuarem também como servidores públicos.

As identidades da etnia Potiguara, como as demais etnias indígenas são produzidas a partir de vários lugares, como exemplo, a luta pelo acesso e o controle dos recursos sociais¹⁹ o acesso ao conhecimento jurídico e científico²⁰; o acesso à diversidade de crenças pelas relações de parentesco e também pela produção de sentimentos e ressentimentos.

¹⁷ Aqui tratamos como evidências, pois não fizemos uma pesquisa tendo como lócus de estudos os ressentimentos. Estas entrevistas tiveram outro foco de pesquisa por outro pesquisador.

¹⁸ Palitot, (2005).

¹⁹ Como por exemplo, o acesso à terra, o acesso ao mangue, a relação com a flora e a natureza de forma geral.

²⁰ Por exemplo, a legislação indigenista e os conhecimentos escolares

Neste jogo de *fazer e viver*, de *ser/ estar/saber e sentir-se* o índio, o caboclo, o caboclo caranguejeiro, o Potiguara e o devoto que se constroem a multiplicidade de identidades deste grupo indígena. As identidades tanto se constroem nas relações do eu com o outro, como na construção de si ou do ser-consigo, ou seja, no processo de subjetivação. Assim, ser Potiguara é uma produção dos saberes sobre si e sobre o outro e do outro sobre si e sobre o ser Potiguara. Desta forma, a identidade depende das atribuições que são dadas a nós pelo o outro e subjetivada pelo o eu. Este lugar é o saber da experiência, entendida a experiência como: “[...] a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “ex-iste! De uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente (Larrosa, 2002 p.25)”. Que ressentimentos têm a etnia Potiguara do projeto colonizador na produção de si como sujeito? Dito de outra forma: como a etnia Potiguara se torna sujeito na experiência de si e do outro? Compreenda-se aqui *experiência de si* como diz Larrosa a experiência de si é: (1994, p 43):

[...] historicamente constituída, é aquilo a respeito do qual o sujeito se oferece seu próprio ser quando se observa, se decifra, se interpreta, se descreve, se julga, se narra, se domina, quando faz determinadas coisas consigo mesmo, etc.

O processo identitário produz a diferença e esta só tem existência pelo poder da representação. É através da representação que a identidade e a diferença “[...] se ligam a sistemas de poder [...] a representação é um sistema lingüístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estritamente ligado à relações de poder. Assim, [...] a identidade é um significado

– cultural e socialmente atribuído (SILVA, 2000, p. 91)”. Quando questionamos as identidades que são atribuídas a nós estamos problematizando o sistema de representação, estamos questionando os sistemas de poder. Entenda-se por poder neste estudo “[...] uma prática social e, como tal, construída historicamente” (FOUCAULT, 1979, p. X).

É uma situação diferente do exercício de poder, pois descentra a dicotomia centro/periferia. É um poder que interfere em todo corpo social em que centro e periferia se diluem na multiplicidade das relações de forças, tendo uma existência própria. Assim, o poder funciona “[...] como uma rede de dispositivos ou mecanismos a que nada ou ninguém escapa, a que não existe exterior possível, limites ou fronteiras (FOUCAULT, 1979, p. XIV)”.

As identidades que circulam sobre nós e sobre os outros são representações que foram construídas historicamente através das narrativas. A narrativa aqui é segundo López, (2002) cx “[...] entendida como um mecanismo de compreensão de si mesmo e dos outros, pode articular idéias sobre identidades, sobre auto-compreensão do sujeito e sobre as relações e práticas sociais, quer dizer, sobre os espaços onde se produzem, se interpretam e mediam histórias (p.188)”. O discurso da narrativa tem uma ordem que é o controle, a seleção, a organização e a redistribuição “[...] por um certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade (FOUCAULT,1999, p. 9)”. Assim, os nossos discursos são interessados, selecionados e se configuram como a vontade de verdade ao ‘descrever’ o mundo. É esse o jogo das verdades sobre si e sobre o outro que ocorre a fabricação

de significação e (re) significação da cultura; é neste ponto de encontro e de (des) encontro e estranhamento que são produzidos os sentimentos e os ressentimentos, ou seja, é produzido o mal/bem-estar que aparentemente está invisível, sinalizando como um sentimento de rancor, de desejo numa vontade de desdizer o que foi dito.

Os ressentimentos da etnia Potiguara podem não se configurar como um sentimento de raiva, de vingança, mas o ressentimento no seu sentido social, por exemplo, a negação de si, às referências ao seu lugar de pertencimento, por um tratamento injusto. Passemos a refletir sobre as narrativas dos entrevistados da etnia Potiguara²¹ para que, do ponto de vista metodológico, possamos analisá-las concebidas como o desencanto da produção de sua identidade.

Esclarecendo a nomenclatura Baía da Traição, a entrevistada Potiguara, explica:

E quando chegaram aqui, conta a lettera, que é uma das histórias primitivas, apareceram àquelas índias bonitas. E essas pessoas, que vinham principalmente homens, muito tempo de caminhada, muito faminto com a história do sexo, aí vieram e viram as índias peladas e aí foram ao encontro com elas. Aí deu nessa revolta, nessa traição. (Nilda/set.2004)

Nesta narrativa, os índios da etnia Potiguara são inventados como traidores por não aceitarem passivamente a violência sexual dos colonizadores sobre as mulheres do seu grupo. Ser traidor na valorização da moral é uma qualificação associada à falta de fidelidade, à ausência de sentimentos de ser

²¹ As falas aqui citadas foram extraídas da tese de doutorado de Lusival Barcellos, intitulada “Práticas Educativo-Religiosas - Índios Potiguara da Paraíba - 2005. Fizemos algumas escolhas de suas falas para exercitar a discussão dos ressentimentos.

bom, ou seja, estar associado à falta de caráter, de algo negativo, como o ressentimento.

Compreendendo ser possível que no início da colonização, a etnia Potiguara tinha uma concepção de corpo completamente distinta do colonizador, é provável o motivo da “revolta” como afirma Nilda. Esse pode ser considerado um ato de ressentimento através da vingança. Teria a etnia Potiguara, no início da colonização a compreensão do corpo como “dessexualizado”? É o que Foucault chama de economia de prazer não normatizada sexualmente. É uma prática sexual que se opõe à valorização das genitais, é a utilização do corpo contra o dispositivo da sexualidade.²² O corpo na interpretação moral da modernidade está associado à sexualidade, código disciplinado, vigiado e normatizado do corpo.

A seguir faremos outro tipo de problematização das narrativas da etnia Potiguara. É sua relação de medo, de respeito, de ousadia e de astúcia frente aos valores que definiram sua fronteira com o Outro - o não índio. Neste caso, em particular, os sentimentos de revanche e de vingança são transferidos para relação homem /natureza como uma construção de outra ética moral em oposição à moral moderna.

O pai do mangue é feio, ruim e malvado. As pessoas têm que respeitar ele. Se respeitar, ele é bonzinho. Tem que respeitar a mata, o mangue, a água, do mangue, as horas que (ele?) pode tá lá. Se não respeitar, ele mata. A pessoa pode morrer afogada, sem destino nenhum, pode tá ali, na biqueira de casa, mas se não quiser que a pessoa se toque onde tiver, a pessoa vai pro outro canto, bem longe, sem saber nem onde tá. Fica ariado, porque sempre pega as pessoas sozinhas. Aí tem as pessoas que quando vão

²² Cf esta discussão com Ortega, 1999. Embora Foucault faça essa discussão sobre as práticas de sadomasoquismo é possível associar as possíveis representações que os indígenas tinham do corpo, diferente dos europeus durante a colonização.

atrás, se achar que as pessoas... assim ariado, tem um apito que faz assim: fecha a mão e sopra com força, que se chama ciricora. Dá um assobio bem alto, aí a pessoa onde tiver escuta. Ou ver com daqui lá... lá no mangue escuta, tanto na beira do mangue, como lá pra dentro. Aí a pessoa vai saber onde é que o outro tá chamando. Ai vem em direção, vem, vem até chegar perto. Não tem quem veja ele não. Ele é invisível. Os primeiros índios eles deixavam fumo (Nilda/set.2004).

A moral indígena com relação à natureza também está associada uma ética da existência. A etnia Potiguara criou uma narrativa de punição de si, se não houver respeito à natureza. É uma experiência de criação de valores culturais indígena, em oposição à cultura do não índio para dar sentido à existência indígena. O pai do mangue é concebido como mal, mas se respeitá-lo ele representa o bem. Neste caso, em particular, o pai do mangue só é concebido assim para alguém que agride a natureza. E nesse sentido, é a própria natureza que responde com a morte –, com o fim - da existência humana.

As perdas da etnia Potiguara na relação com o Outro também dizem respeito à uma outra forma de (des) existência, as fronteiras, a separação do que para eles era a mãe- a terra.

Se eu tivesse medo mesmo, Jaraguá não estaria como hoje. Nós tinha 32 ha. Hoje a FUNAI fez lá o relatório e nós temos 146 ha. Se você for lá em Jaraguá, nos já temos 280 hectares plantado de lavoura. O juiz disse: vocês não plantem nada! No outro dia, nós tava plantando na nossa terra, porque é nossa terra. Se nos baixar a cabeça, o usineiro é o mais que quer, a justiça é a mais que quer. A justiça é nós que fazemos e vamos lutar porque jamais eu vou abaixar a cabeça para um latifundiário. Nós que somos cacique não ganha nada nesse mundo. O que a gente ganha é só enfrentar briga, enfrentar tudo, dando a

nossa própria vida, para nós ver a nossa terra demarcada (Cacique Aníbal de Jaraguá).

A retomada da terra pode não significar necessariamente ‘apenas’ uma necessidade material, mas um desejo, um ressentimento não só por tê-la perdido, mas por arrancar de sua história um passado idealizado como de felicidade, configurando assim como uma obsessão para dar existência a um passado imaginário. A resistência indígena à concentração fundiária e aos códigos jurídicos sobre a sua relação com a terra é de enfrentamento e de resistência. A recusa às ordens jurídicas de não plantar na terra, significa um orgulho de si, como afirmação de sua identidade, em enfrentar sem dúvida, um poder tão expressivo nas sociedades ditas democráticas. Essa experiência da etnia Potiguara pode não significar exclusivamente uma forma de resistência ao símbolo jurídico da modernidade, mas de revisitar à memória da humilhação, da injustiça e da opressão colonizadora. Para concluir este rascunho vamos refletir sobre a fala de um administrador da FUNAI em uma reunião com os indígenas Potiguara.

Todo índio que se preza, ele preserva as matas, porque é na mata que moram seus ancestrais, os espíritos dos seus avós. Onde estão os espíritos dos Potiguara? Não tem mais mata! Espírito não vive dentro da cana, não. Cadê as matas dos Potiguara? Acabou! Onde é que estão os ancestrais de vocês? Onde estão os espíritos que protegem o povo indígena? Tá faltando! Um povo sem fé é um povo sem medo. Um povo sem medo é um povo regenerado. Ou vocês voltam a respeitar, não importa se é católico, é evangélico, não importa se é umbandista. O que importa é saberem que vocês são índios. Ou vocês vivem a espiritualidade indígena, ou mantêm essa terra coletiva, ou vocês preservam as matas de vocês, ou nós da

FUNAI estamos trabalhando no lugar errado. Porque por aí afora, os outros povos protegem suas matas, preservam seus espíritos, preservam seus rituais, preservam sua cultura. Ou vocês fazem isso, ou os filhos de vocês não vão herdar nada de índio. Só vão herdar o que aprenderam de ruim, a droga, a maldade, o conflito [...] Vocês é quem pode salvar o povo Potiguara (Administrador da FUNAI-Pb 2004)

Nesta conversa com os índios da etnia Potiguara, o administrador da FUNAI tem um papel importante de revisitar a memória da cultura indígena. É uma prática discursiva para reviver a memória dos ressentimentos dos quais eles foram vítimas? A rememoração sobre a preservação da cultura, dos rituais indígenas e a contínua relação com a mata para preservar seus ancestrais pode suscitar tanto a irritação de um ódio por aquele que destrói a natureza como a rememoração para preservar e (re) construir valores distintos daqueles que o construíram como o *outro*, o *estranho*, o *diferente*.

REFERÊNCIAS

- ANSART, Pierre. **História e Memória dos Ressentimentos In Memória e (res) sentimento:** indagações sobre uma questão sensível/ (Org.) BRESCIANI, Stella e NAXARA, Márcia: - Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004
- ARAÚJO, Eronides Câmara de. **Inventaram-me assim? A cultura das narrativas nos diários** Anais do II CIPA Congresso Internacional sobre pesquisa (auto) biográfica. Tempos, narrativas e ficções: a invenção de si. Universidade do Estado da Bahia -2006.
- ARAÚJO, Lacerda. **Do signo ao discurso:** introdução à filosofia da linguagem/ Inês Lacerda Araújo.- São Paulo: Parábola Editorial, 2004

ARROJO, Rosemary. **O signo desconstruído-implicações para a tradução, a leitura e o ensino** Rosemary Arrojo (org.) - Campinas, SP: 2 ed. Pontes, 2003

BARCELLOS, Lusival Antonio. **Práticas Educativo-Religiosas dos índios Potiguara da Paraíba.** Programa de Pós – Graduação em Educação –Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2005.

BARREIRA, Irllys. A expressão dos sentimentos na política. **In Espaços e Tempos da política/** Carla Costa Teixeira, Chistine de Alencar Chaves (organizadoras). – Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ

BARONA, Roberto Leiser. (org.) **Identidade Cultural e Linguagem Cáceres, MT: UNEMAT Editora; Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.**

BURMEIST, Hermann. **Viagem ao Brasil. Através das Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais, visando especialmente a história natural dos Distritos aurí- diamantíferos** Trad. De Manoel Salvaterra e Hubert Shoenfeld. Editora Italaia Limitada. Editora da Universidade de São Paulo, Belo Horizonte, 1980.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural –** Entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhado- Ed Bertrand – Brasil - Rio de Janeiro, 1990.

GEERTZ, Geertz. **A Interpretação das culturas.** Editora Afiliada – Rio de Janeiro, 1989.

CORACINI, Maria José. **A celebração do outro: arquivo, memória e identidade: línguas (materna e estrangeira) plurilingüismo e tradução /** Maria José Coracini. – Campinas, SP : Mercado de letras, 2007.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France** pronunciada em 2 de Dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo, Edições Loyola, 1999.

_____. **As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências Humanas;** [Trad. Salma Tannus; Revisão Roberto Cortes de Lacerda.]-ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1985.

FRANÇA, Vera Regina Veiga, (org). **Imagens do Brasil:** Modos de ver, modos de conviver/ Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

GRAHAM, Maria. **Diário de uma Viagem ao Brasil** – Belo Horizonte: Itatiaia: São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org) **Toré Regime do índio do Nordeste.** – Recife: Fundaj, Editora Massangana, 2005.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós – modernidade;** Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Souto. 5ª edição. Rio de Janeiro. DP&A, 2001.

_____. **Da diáspora:** identidades e mediações Culturais/ Stuart Hall; Organização Liv Sovilk; tradução de Adelaine La Guardia Resende.. {et al}. – Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

LARROSA, Jorge e Carlos Skiliar. (Orgs) **Habitantes de Babel:** políticas e poéticas da diferença. Trad. de Seramínis Gorini da Veiga. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____. **Pedagogia Profana. Danças, Piruetas e Mascaradas.** Tradução: Alfredo Veiga Neto. Revisão Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Contrabando, 1998.

_____. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência.** Revista Brasileira de Educação - nº 19 Jan/Fev/Abr- 2002.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a Verdade,** São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____.(org.) **Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia/** Textos de Rohde, Wagner e Wilamowitz- Möllendorff; introdução e organização Roberto Machado; tradução do alemão e notas: Pedro Süsskind, - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

MAUUS, Marcel: **antropologia/** [org da coletânea] Roberto Cardoso de Oliveira; {tradução Regina Lúci Moraes Morel, Denise Maldi Meirelles e Ivonne Toscano}. – São Paulo: Ática, 1979.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral Uma Polêmica;** tradução, notas e Pós-fácio Paulo César de Souza. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

OLIVEIRA, João Pacheco de. (org) **A viagem de volta etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena.** 2ª ed. Contra capa Livraria/ LACED, 2004.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault/** Francisco Ortega. – Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.

PALITOT, Estevão Martins. **Os Potiguara da Baía da Traição e Monte – Mor: história, etnicidade e cultura.** Programa de Pós-Graduação em Sociologia. -Universidade Federal da Paraíba - Universidade Federal de Campina Grande: Dissertação de Mestrado, 2005.

PESAVENTO, Sandra Javathy. **História & História Cultural** – Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

SARGENTINI, Vanice, Pedro Navarro. (orgs) **Foucault e os domínios da linguagem: discurso, poder, subjetividade.**- São Carlos: Claraluz, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da. (org) **O sujeito da Educação: Estudos foucaultianos/**-Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

_____. (org) **Nunca fomos Humanos. Nos rastros do sujeito;** Belo Horizonte, Autêntica, 2001.

_____. (Org). Stuart Hall, Kathryn Woodward. **Identidade e diferença. A perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.a

.**Teoria cultural e educação. Um vocabulário crítico.**/ Tomaz Tadeu da Silva, - Belo Horizonte: Autêntica, 2000 b

_____. (org) **O que é afinal Estudos Culturais?.** - Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

OS AUTORES

Alarcon Agra do Ó - velhice@gmail.com - é doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é professor do Departamento de História UAHIS / PPGH – CH/UFCG.

Antonio Clarindo Barbosa de Souza - veclanu@yahoo.com.br – é doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco (2002). Atualmente é professor associado III da Universidade Federal de Campina Grande e professor do Programa de Pós-graduação em História da UFCG.

Antonio Gutemberg da Silva- gutembergprofessor@yahoo.com.br - é graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB; Especialista em História do Brasil e da Paraíba pela Faculdades Integradas de Patos – FIP; Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande – UFCG. Professor Formador da especialização em Educação Para as relações étnico-raciais SECADI/MEC/RENAFOR/UFCG.

Ariosvalber de Souza Oliveira - ariosvalber@yahoo.com.br – é especialista em História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena na UEPB. Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professor Formador da especialização em Educação Para as relações étnico-raciais SECADI/MEC/RENAFOR/UFCG e Militante do Movimento Negro de Campina Grande.

Celso Gestermeier do Nascimento - celsogest@ig.com.br – é doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba. Atualmente é professor da Unidade Acadêmica de História da Universidade Federal de Campina Grande.

Cláudio da Costa Barroso Neto- claudiopezaum@hotmail.com – é graduado em história pela UEPB, aluno da especialização em História e Cultura Afro-brasileira da UEPB, Mestre em história pela UFCG e professor das redes públicas estadual e municipal em Campina Grande – PB.

Edson Silva - edson.edsilva@gmail.com - é doutor em História Social pela UNICAMP. É professor no Programa de Pós-Graduação em História/UFMG (Campina Grande/PB) e no PPGH/UFPE Leciona História no CENTRO DE EDUCAÇÃO/Col. de Aplicação - UFPE/Campus Recife, e no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena na UFPE/Campus Caruaru, destinado a formação de professores/as indígenas em Pernambuco.

Eleonora Félix da Silva - eleonora.felix@hotmail.com - é mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Paraíba, atuando principalmente no seguinte tema: escravidão. Professora Formadora da Especialização em Educação Para as relações étnico-raciais - SECADI/MEC/RENAFOR/UFMG.

Eronides Câmara de Araújo - ero@oi.com.br - é doutora em História em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (2011). Atualmente é Professora da Unidade Acadêmica de História da Universidade Federal da Campina Grande (UFMG)

Gervácio Batista Aranha - gbaranha@bol.com.br- é doutor em História pela Universidade de Campinas – UNICAMP. Atualmente é professor RETIDE da Universidade Federal de Campina Grande. Tem experiências no ensino universitário na área de Teoria e Metodologia da história, atuando na Graduação e na pós-graduação em História.

José Benjamim Montenegro- jbenjamimmontenegro@hotmail.com – é doutor em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Campina Grande.

José Otávio Aguiar - j.otavio.a@hotmail.com – é doutor em História e Culturas Políticas pela Universidade Federal de Minas Gerais. Pós-Doutor em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Atualmente é Professor Efetivo, Associado 2, com regime de Dedicção Exclusiva da Universidade Federal de Campina Grande/PB

Hilmária Xavier Silva - hilmariax@yahoo.com.br – é doutoranda em História pelo Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em História pelo Programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Campina Grande. Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Realiza pesquisas sobre Cidades, Grupos Populares, História Cultural, História Social, Ensino de História e História da América.

Ivone Agra Brandão - ivoneagra@yahoo.com.br – é mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande. Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG). Professora Formadora da especialização em Educação Para as relações étnico-raciais SECADI/MEC/RENAFOR/UFCG.

Maria da Penha da Silva é licenciada em Pedagogia (FUNESO, Olinda/PE); Curso de Especialização em Ensino de História das Artes e das Religiões (UFRPE/Recife). Professora no Ensino Fundamental na Prefeitura da Cidade do Recife. Pesquisadora da temática Educação e Diversidade Cultural, da abordagem da temática indígena na escola e leitura crítica das imagens e textos sobre o índio no livro didático. E-mail:

Marinalva Vilar de Lima - iramlima@ig.com.br - é doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (2003). É professora adjunta da Universidade Federal de Campina Grande (UFCG), ministrando as disciplinas da área de História Antiga e Medieval. Atua como membro dos programas de Pós-Graduação em História e em Ciências Sociais da UFCG. Tem experiência na área de cultura popular e de Estudos clássicos, orientando trabalhos e publicando artigos/livros em ambas as áreas. Atualmente desenvolve estudos sobre recepções clássicas e medievais nas produções modernas. É membro do Conselho Consultivo e Deliberativo da SBEC. Faz parte da base de avaliadores do Instituto Anísio Teixeira (INEP).

Pávula Maria Sales Nascimento - pavulamaria@yahoo.com.br – é Bacharel em História e Mestre em História, Cultura e Sociedade pela Universidade Federal de Campina Grande - UFCG. Foi pro-

fessora assistente do curso Arqueologia e Preservação Patrimonial da Universidade Federal Vale do São Francisco - UNIVASF de 2008 a 2012. Atualmente é professora assistente na Unidade Acadêmica de História da Universidade Federal de Campina Grande - UFCG.

