

XIV SEMANA DE EDUCAÇÃO DA PERTENÇA AFRO-BRASILEIRA

I Seminário de Educação Indígena
I Sarau: Linguagens Afro-Brasileiras
I Encontro de Religiões de Matriz Africana
**I Fórum de Educação: Leis 10639/03 e 11645/08,
Gênero e Diversidade sexual**



*Guardiões de Sabedorias e
Ancestralidades, Produção de
Conhecimentos e Resistências*

ANAIS ISSN 2316-7368

16 a 20 de novembro de 2018, Campus de Jequié

www2.uesb.br/eventos/odeere




Informações:

pertencaodeere@gmail.com

73-3526-2669

**XIV SEMANA DE EDUCAÇÃO DA
PERTENÇA AFRO-BRASILEIRA**


I Seminário de Educação Indígena
I Sarau: Linguagens Afro-Brasileiras
I Encontro de Religiões de Matriz Africana
I Fórum de Educação: Leis 10639/03 e 11645/08,
Gênero e Diversidade sexual



*Guardiões de Sabedorias e
Ancestralidades, Produção de
Conhecimentos e Resistências*

ANAIS ISSN 2316-7368

16 a 20 de novembro de 2018, Campus de Jequié
www2.uesb.br/eventos/odeere

 **Informações:**
pertencaodeere@gmail.com
73-3526-2669

Anais: XIV Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira (16 a 20 de novembro de 2018: Jequié-BA/Marise de Santana (Coordenadora). Jequié:UESB, 2018.

331 p.

ISSN 2316-7386

1.Legados africanos 2. Afro-brasileiros 3. Indígenas 4. Quilombolas I. Santana, Marise de II. Santana, Manoel da Silva III. Título

CDD – 306.6

COMITÊ CIENTÍFICO

- Profa. Dra. Adriana Maria de Abreu Barbosa (ODEERE/PPGREC/UESB)
Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Fernandes (ODEERE/PPGREC/IFBA-Porto Seguro)
Profa. Dra. Ana Angelica Leal Barbosa (ODEERE/PPGREC/UESB)
Profa. Dra. Ana Claudia Lemos Pacheco (ODEERE/PPGREC/UNEB)
Prof. Ms. Antonio Argolo da Silva Neto (ODEERE)
Prof. Dr. Benedito Gonçalves Eugênio (ODEERE/PPGREC/UESB)
Prof. Dr. Danilo César Souza Pinto (ODEERE/PPGREC/UESB)
Prof. Dr. Edson Dias Ferreira (ODEERE/PPGREC/UEFS)
Profª. Ms. Hellen Mabel Santana Silva (ODEERE/UEFS/FAEG)
Prof. Dr. Itamar Pereira Aguiar (ODEERE/PPGREC/UESB)
Prof. Dr. José Valdir Jesus de Santana (ODEERE/PPGREC/UESB)
Pesquisador Griô Manuel da Silva Santana (ODEERE)
Prof. Dr. Profª. Drª. Maria de Fátima Araújo Di Gregório (ODEERE/PPGREC/UESB)
Dra. Marise de Santana (ODEERE/PPGREC/UESB)
Prof. Dr. Natalino Perovano Filho (ODEERE/UESB)
Profª. Drª. Raquel Souza (ODEERE/PPGREC/UFBA)
Profª. Drª. Regina Marques de Souza Oliveira (ODEERE/PPGREC/UFRB)
Prof. Dr. Valmir Henrique de Araújo (ODEERE/PPGREC/UESB)
Prof. Dr. Washington Sants Nascimento (ODEERE/PPGREC/UERJ)
Profª. Dra. Zoraya Maria de Oliveira Marques (UNEB)

Comissão Organizadora

- Ana Angélica Leal Barbosa (UESB/ODEERE)
Antonia Ferreira Souza (ODEERE)
Antonio Argolo Silva Neto (ODEERE)
Jonatan Santos Fernandes (ODEERE)
Lucas Colangeli de Souza (PPGREC)
Marcos Lopes de Souza (ODEERE/UESB)
Marise de Santana (ODEERE/UESB)
Natalino Perovano Filho (ODEERE/UESB)
Valdir Manoel Santos (GEPERE)
Jacson da Silva Bomfim (ODEERE)
Júlia Borba Caetité Algarra (PPGREC/ODEERE)
Camila Silva de Oliveira (PPGREC/ODEERE)
Danillo Bitencourt Santos (PPGREC/ODEERE)
Expedito José Januário Júnior (PPGREC/ODEERE)
Pedro Henrique Lago Peixoto (PPGREC/ODEERE)
Isadora Alves Cotrim (PPGREC/ODEERE)
Adauto Viana de Brito (PPGREC/ODEERE)
Alline Silva Santos (PPGREC/ODEERE)
Edneide Alves Nascimento Putumuju (PPGREC/ODEERE)
Elma Cerqueira Barreto (PPGREC/ODEERE)
Eva Fonseca Silva (PPGREC/ODEERE)
Helga Pinheiro Dias (PPGREC/ODEERE)
Lucineide Almeida da Silva (PPGREC/ODEERE)
Maria Cristina Nascimento de Souza (PPGREC/ODEERE)

Sumário

GT 01 – ETNICIDADE, MEMÓRIA E EDUCAÇÃO.....	8
TEXTOS COMPLETOS - COMUNICAÇÕES ORAIS DO GT 01	8
“ESTUCIANDO” O BARULHO DO QUILOMBO E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CARIACÁ E LAJEDO.....	8
“FAZ FEIJÃO COM CARNE E DIZ QUE É FEIJOADA”. UMA INCURSÃO PELAS ETNICIDADES NO RESTAURANTE <i>FILHINHA DA FEIJOADA</i> – JEQUIÉ/BA	16
A INVISIBILIDADE DAS RELIGIÕES AFRO/ESPÍRITAS-BRASILEIRAS, NO ÂMBITO ESCOLAR, EM CRIANÇAS FILHAS DE SANTO: INTOLERÂNCIA E BULLYING.....	25
A LEI FEDERAL 10.639/2003: PRÁTICAS EXITOSAS NO ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA EM DUAS UNIDADES DE ENSINO DA REDE MUNICIPAL DE PORTO SEGURO/BA.....	33
A REPRESENTAÇÃO DOS INDÍGENAS NO COTIDIANO ESCOLAR.....	41
ANCESTRALIDADE, PRODUÇÕES DE CONHECIMENTOS E RESISTÊNCIAS LITERÁRIAS: A VOZ DE CIDINHA DA SILVA CONTRA AS INÚMERAS FACES DO RACISMO NO FACEBOOK	50
ENTRE O PRESÉPIO E O TAMBOR: RELAÇÕES INTERÉTNICAS ENTRE REISEIROS E REISEIRAS DE ITAGIBÁ.....	58
ESTUDO DE CASO SOBRE AÇÕES AFIRMATIVAS E ATIVIDADES ACADÊMICAS NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ	67
GERSON KING CONGO E TONY TORNADO, O ENSAIO DE UMA CONSCIÊNCIA POLÍTICA, O CORPO NEGRO FALA.....	76
IMAGEM DO RÁDIO: ELEMENTOS PARA UMA ANÁLISE DA SINTONIA INTERNACIONAL NO BRASIL	91
LATERALIDADE NA DISCUSSÃO DE ETNICIDADES: UM PASSEIO PELA TEORIA.....	99
MASCARADOS DO BANDO ANUNCIADOR: A CULTURA FEIRENSE ATRAVÉS DE NARRATIVAS VISUAIS FOTOGRÁFICAS	106
NARRATIVAS DE DESCENDÊNCIAS, UMA CONSTRUÇÃO DE SANGUE E OUTROS SABERES	116
O EGBÉ-ORUM E A VIDA RELIGIOSA DE MADRINHA ALICE: UMA RELEITURA DOS MITOS DOS ABIKUS	124
O HISTÓRICO DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL NO CONTEXTO ESCOLAR BRASILEIRO	131
O LEGADO DE PARTEIRAS TRADICIONAIS: MEMÓRIAS DE FAZERES DE MÃE XANDA NO MUNICÍPIO DE LAFAIETE COUTINHO – BA.....	139
O ODEERE ENQUANTO PROMOTOR DE AÇÕES AFIRMATIVAS: REFLEXÕES SOBRE AS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NO ORGÃO.....	147
O POUSO DOS PÁSSAROS SAGRADOS E OS DESAFIOS DOS ESTUDOS DAS RELAÇÕES ÉTNICAS	156
OLHA SÓ O QUE OS JOVENS DE TERREIROS ESTÃO FALANDO: OS FALARES AFRICANOS FORA DO ESPAÇO RELIGIOSO.....	165
OS SABERES ANCESTRAIS NA UTILIZAÇÃO DAS FOLHAS SAGRADAS NOS CANDOMBLÉS ANGOLA DA CIDADE DE ITAPETINGA-BAHIA.....	175

PENSANDO A EDUCAÇÃO ÉTNICO RACIAL JACUIPENSE: REFLEXÕES DOCENTES NOS ANOS INICIAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL	185
PEREGRINAÇÃO E DUPLA PERTENÇA NA FUNDAÇÃO DE UM TERREIRO DE UMBANDA EM MARACÁS	192
REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE O APAGAMENTO ÉTNICO NO NOROESTE FLUMINENSE: O LUGAR DO OLÙKÓ.....	200
RESISTÊNCIAS, MEMÓRIAS E IDENTIDADE NEGRA NO TERRITÓRIO DE LUTA. ARATACA UMA CIDADE SEM COR	207
RESUMOS - PÔSTERES DO GT 01	215
AÇÕES AFIRMATIVAS E CUMPRIMENTO RESOLUÇÃO MUNICIPAL Nº 87/2014: OBRIGATORIDADE DO ENSINO DAS CULTURAS AFRO-BRASILEIRA E INDÍGENA NAS ESCOLAS MUNICIPAIS DE ITABUNA.....	215
AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA E SUAS IMPLICAÇÕES NA MANUTENÇÃO DO LEGADO AFRICANO NO MUNICÍPIO DE JITAÚNA BAHIA.....	216
LEI 11.645/08 E A REPRESENTAÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS NO COTIDIANO ESCOLAR.....	219
OS TRANÇADOS DE LIA: RELATO SOBRE A LITERATURA INFANTIL	220
SABERES E FAZERES DAS MULHERES DO REMANESCENTE DE QUILOMBO EMPATA VIAGEM	227
MEMÓRIA E (RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE: UM DIÁLOGO COM A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO EMPATA VIAGEM.....	233
RELATOS DE EXPERIÊNCIAS DO GT 01.....	234
ARTE POPULAR COMO POTENCIALIDADE PARA DISCUSSÃO AFRO-BRASILEIRA.....	234
CAMINHOS PARA A EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICAS: TRADIÇÃO ORAL E O CURRÍCULO ESCOLAR	235
CONSTRUINDO ESTRATEGIAS E SABERES PARA A AÇÃO DE PESQUISADORES DE QUILOMBOS: RELATO DE EXPERIÊNCIA	236
MEMÓRIA, TRAJETÓRIA E EMPODERAMENTO DO MINISTÉRIO PASTORAL FEMININO NO DISTRITO STELA CÂMARA DUBOIS – JAGUAQUARA/ BAHIA.....	240
MUITO ALÉM DA COZINHA, <i>CARURU É PARA QUEM CHEGA</i>: O CARURU DO ODEERE (UESB) COMO ESPAÇO DE ENSINO DE APRENDIZAGEM	240
MULHER NEGRA E A RESISTÊNCIA ANCESTRAL: A ESCOLA SALVAGURDA A IDENTIDADE AFRICANA	247
PESQUISA DE DIVERSIDADE CULTURAL NO ENSINO BÁSICO: RELATO DE EXPERIÊNCIA	248
TERRITÓRIOS ÉTNICOS E SEUS SABERES: DIÁLOGOS COM LEGADO ANCESTRAL AFRICANO E AFRO-BRASILEIRO NA REGIÃO NOROESTE FLUMINENSE.....	252
GT 02 – ETNIA, GÊNERO E DIVERSIDADE SEXUAL.....	254
TEXTOS COMPLETOS - COMUNICAÇÕES ORAIS DO GT 02.....	254
“LÍNGUA DE VIADO”: SUBVERTENDO A HETERONORMATIVIDADE	254

ADOÇÃO DE CRIANÇAS POR CASAIS GAYS: REFLEXOS JURÍDICOS E FRONTEIRAS ÉTNICAS NAS REDES FAMILIARES.....	262
CABELO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DE MULHERES NEGRAS DO GRUPO VIRTUAL CRESP@S E CACHEAD@S DA CIDADE DE JEQUIÉ-BA.....	270
CRUZAMENTO ENTRE SEXUALIDADE E ETNICIDADE NA CONSTRUÇÃO DO SER PROFESSORA: APONTAMENTOS INICIAIS.....	279
IDENTIDADES ÉTNICAS DAS PROSTITUTAS NO KM/43: TRAJETÓRIAS DE VIDA E LUTAS	287
PRODUÇÕES SOBRE AS MULHERES LÉSBICAS: UMA (RE)VISÃO DE LITERATURA	299
UMA ANÁLISE DO FEMINICÍDIO RACIAL NA CIDADE DE JEQUIÉ	306
VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA A MULHER NO CONTEXTO DA ATENÇÃO PRIMÁRIA À SAÚDE: REVISÃO INTEGRATIVA	315
RESUMOS - PÔSTERES DO GT 02	325
“EU NÃO DOU CERTO COM PRETO, NEM COM PRETA”: DISCURSOS DE ÓDIO CONTRA UMA PROFESSORA NEGRA DE UMA ESCOLA NO INTERIOR DE MINAS GERAIS.....	325
O PERFIL FEMININO NA OBRA <i>O CASAMENTO DA PRINCESA NEGRA</i>, DE CELSO SISTO .	327
RACISMO INSTITUCIONAL: IMPACTOS NA SAÚDE DA MULHER NEGRA	328

APRESENTAÇÃO

Ao longo de sua existência, o ODEERE vem desenvolvendo ações interdisciplinares com um órgão que articula pesquisa, ensino e extensão, voltados para o estudo das relações étnicas.

Assim, o ODEERE – Órgão de Educação e Relações Étnicas, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus de Jequié, realizará, de 16 a 20 de novembro de 2018, a **XIV Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira**, o **I Encontro de Religiões de Matriz Africana**, tendo como tema: "**Guardiões das Sabedorias e Ancestralidades, Produção de conhecimentos e resistências**".

Os objetivos dos eventos se voltam para: Estudar as histórias dos antepassados e os elementos que valorizam o indivíduo no grupo étnico o qual pertence; promover discussões que propicie reflexões acerca daqueles que testemunham a experiência e a longevidade através da tradição oral; propiciar a ressignificação e reflexões de sentido do envelhecimento e da sabedoria; refletir acerca da concepção de idoso na sociedade brasileira a partir do ensino das Relações Étnicas; debater sobre a religiosidade, a ancestralidade e a aquisição de novas formas de conhecimentos; criar possibilidades de encontro entre a academia e a população; propiciar debates étnicos sobre populações, cidadania e diversos conteúdos sociais entendendo os mesmos como forma de ampliar os espaços para o debate de pesquisas, propostas e reflexões com temas das Relações Étnicas.

Os trabalhos desenvolvidos serão submetidos e apresentados em dois Grupos de Trabalhos (GT's), assim especificados: **GT 01 - Etnicidades, Educação e Memória** e no **GT 02 - Etnia, Gênero e Diversidade sexual**.

Estes eventos também incluirão em sua programação atividades de palestras, minicursos, oficinas e atividades artísticas. Assim, a expectativa é reunir interessados pelas temáticas, pesquisadores e pesquisadoras, graduandas e graduandos, de diferentes áreas de conhecimentos, professores e professoras dos diversos níveis de escolaridade, visando dar visibilidade e intercambiar os conhecimentos produzidos.

GT 01 – ETNICIDADE, MEMÓRIA E EDUCAÇÃO

TEXTOS COMPLETOS - COMUNICAÇÕES ORAIS DO GT 01

“ESTUCIANDO” O BARULHO DO QUILOMBO E O PROCESSO DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA NAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE CARIACÁ E LAJEDO

PAULA ODILON DOS SANTOS¹

RESUMO: A proposta dessa pesquisa é discutir o ressurgimento das comunidades quilombolas no sertão baiano, fato que desmistifica o pensamento dominante que defende a ausência do ator social negro e afrodescendente nas localidades do interior, enfatizando sua presença restrita apenas ao litoral, sendo este fato observado nas comunidades quilombolas de Cariacá e Lajedo, situadas na região norte do estado. Nessa discussão se sobressaem dois elementos: primeiro o acontecimento do processo de construção identitária por intermédio das narrativas orais, preservação de memórias e recriações de suas atividades culturais bem como o rito simbólico de passagem de comunidade negra rural à comunidade quilombola; segundo a importância dos territórios de Cariacá e Lajedo na região, para se perceber as formas de organização e contribuições dos povos negros escravizados e espalhados pelos diversos interiores.

Palavras-chave: Comunidades Quilombolas, Cariacá, Lajedo e Sertão.

Abstract: The purpose of this research is to discuss the resurgence of quilombola communities in the sertão of Bahia, a fact that demystifies the dominant thinking that defends the absence of the black and Afrodescendant social actor in the localities of the interior, emphasizing their presence restricted only to the coast. Quilombolas of Cariacá and Lajedo, located in the northern region of the state. In this discussion, two elements stand out: first, the process of identity construction through oral narratives, the preservation of memories and recreations of their cultural activities, as well as the symbolic rite of passage from the rural black community to the quilombola community; according to the importance of the territories of Cariacá and Lajedo in the region, in order to perceive the forms of organization and contributions of black people enslaved and scattered throughout the various interiors.

Key words: Quilombola Communities, Cariacá, Lajedo and Sertão.

O movimento de transmutação das comunidades negras rurais para a aquisição do título de comunidade quilombola, tem se tornado uma realidade cada vez mais crescente nas regiões

¹ Doutoranda em Estudos Étnicos e Africanos – Universidade Federal da Bahia – CEAO/UFBA.

conhecidas como sertão² da Bahia.

As antigas comunidades negras rurais, antes disseminadas entre a população camponesa local, têm ressurgido de uma situação caracterizada pela invisibilidade e marginalização, para se colocar diante do Estado-nação³, como grupamentos diferenciados e que reivindicam sua cidadania, a partir de uma condição étnica e cultural da qual se declaram herdeiros.

Essa ancestralidade que os atores sociais quilombolas reclamam na atualidade tem encontrado um terreno propício para se manifestar, da mesma forma quando no passado em função de uma situação histórica de opressão, essa identidade necessitou ser sepultada.

Os sertões da Bahia figuram como palco de diversos silenciamentos, alicerçados na impunidade que sempre favoreceu as atitudes de pequenos segmentos abastados da população, a decréscimo do subjugo imposto a uma maioria, que por não possuir recursos, sobretudo de natureza econômica, permaneceu “cativa” ao contexto político e social. E nesse contexto, admitir-se negro e descendente de quilombola, representava uma condição de vulnerabilidade para atos de exclusão.

Sendo concebida nesse estudo, como uma região de refúgio para escravizados amocambados e indígenas que fugiam do litoral bem como das perseguições colonizadoras, a fronteira sertaneja inaugurou um novo espaço no país, constituído por grupos focalizados como minoritários: quilombolas, indígenas e não negros empobrecidos, que por uma necessidade de sobrevivência e aceitação social se tornaram invisíveis.

Integrando-se à população sertaneja e adequando-se a designações comuns referentes aos agentes sociais residentes nessa parte do país, tornando-se: camponês, caiçara, “da roça”, “do mato”, no máximo caboclo, por ser uma identidade mais próxima dos ideais de branqueamento, nutridos nessas regiões, em especial por parte das camadas dominantes. Perdendo o vínculo com sua negritude⁴ epidérmica e principalmente com seus valores africanos que foram ressignificados na diáspora, procurando incorporar-se à chamada população rural brasileira.

² Nessa pesquisa, chamo atenção para o fato de que o sertão não se trata de uma região homogênea e estática; ao contrário, as regiões sertanejas da Bahia figuram como um caleidoscópio produtor de vivências, saberes e culturas que se ressignificam em caráter geracional.

A palavra sertão passou a ser utilizada para se referir as regiões norte e nordeste da Bahia, ainda durante a colonização portuguesa. As diferenças notadas no relevo, fauna, flora e clima, nessa parte específica do Estado que começava a ser desbravada, fez com que essa região fosse inicialmente chamada de “desertão”, expressão que aos poucos foi sendo reduzida para “sertão”.

³ O Brasil, sendo um país constituído por povos diversos e possuidor de uma variação étnica, demográfica e cultural que atua como um fluxo, renovando-se e promovendo um intenso hibridismo, pode ser percebido como várias nações sob a égide de um Estado centralizador.

⁴ De acordo com o pensamento de intelectuais como Munanga (1988) e Bernd (1988), a Negritude enquanto movimento se constitui em uma reação de legítima defesa, funcionando como uma resposta negra a uma agressão histórica branca de mesmo teor. A Negritude permite ao sujeito negro intelectualizado ou não, perceber que uma possível solução para sanar sua situação de opressão, reside na retomada de si próprio, na negação do embranquecimento e na aceitação de sua herança sociocultural que deixa de ser concebida como sendo inferior.

Os amocambados ao se afastarem do debrum litorâneo, buscaram constituir suas vidas nos novos espaços buscados, de modo a se afastarem de qualquer possibilidade que pudesse ameaçar essa suposta liberdade adquirida, entre os fatores ameaçadores encontrava-se sua condição de quilombola, que necessitava ser esquecida ou apagada, com o propósito de continuarem existindo.

A necessidade de preservar suas vidas, suas liberdades individuais e coletivas, estimularam os inúmeros homens e mulheres negras que buscaram o sertão, a abdicarem cada vez mais de suas identidades civis e de qualquer vínculo que lembrasse a situação servil na qual foram confinados (as), aderindo a uma “sertanidade”⁵ que passou a redirecionar suas formas de vida.

A negritude sertaneja passou então a se reconfigurar de maneira interna nesses grupos e se camuflar de modo a assegurar o convívio com a dita sociedade inclusiva. Memórias foram sufocadas, atividades culturais reprimidas e religiosidades reinventadas, por povos que ali se encontravam “misturados”, reescrevendo outras narrativas históricas.

Concebo como negritude sertaneja, não apenas a condição epidérmica de homens e mulheres que habitam permanente ou provisoriamente essas regiões, já que a migração ocorre como um fator constante no sertão.

Além da etnicidade, faço referência à organização sócio-cultural desses grupamentos que reaparecem como quilombolas, seu *modus-vivendi*, caracterizados por suas histórias ancestrais, seu imaginário simbólico, sempre povoado de mitos que misturam um legado africano, ainda que distanciado e ensinamentos indígenas, comumente chamado de “sabedoria do povo do mato”⁶.

Esses mitos narrados pelos mais velhos, exercem um significado moral sobre a educação dos mais jovens, sendo evocados quando as circunstâncias favorecem aos ensinamentos, transmitidos de pai/mãe para filho (a).

Suas expressões culturais, sobretudo seus sambas sempre acompanhados da presença de latas, cabaças, enxadas e facões; alguns praticados como cumprimento de promessas, figurando como herança assumida por gerações, outros pelo agradecimento das boas safras, pela alegria sentida ao reencontrar parentes que estavam ausentes e amigos que moram um pouco mais distante e ainda por simples diversão.

As xulas⁷, cantadas em épocas de farinhadas ou durante pequenas reuniões de famílias, escutadas pelos sujeitos mais jovens que apesar de respeitarem, não manifestam o desejo de continuar o que chamam de “brincadeira” dos mais velhos e ainda as rodas de terreiro, nas quais

⁵ Chamo aqui de “sertanidade”, os estilos de vida e formas de organização em âmbito político, econômico, social e cultural, aderidos pelos agentes que residem em diversos interiores baianos, chamados de sertão.

⁶ Expressão utilizada em alguns grupos quilombolas sertanejos, para expressar o conhecimento de manipulação das ervas, simpatias e orações, para entrar e sair da mata, fechar o corpo dos adultos e proteger os pequenos de mau-olhado e visagens.

⁷ Tipo específico de repente, encenado pelos anciãos em comunidades quilombolas e em outras comunidades rurais do sertão.

gerações são reunidas para “dizer verso”.

A religiosidade que mistura elementos católicos, umbandistas e indígenas, formando a Jurema Sertaneja.

Geralmente é um tipo de fé que convive sem maiores problemas com as idas a igreja católica e as casas de curador, pois a palavra “terreiro” para se referir as religiões afro-brasileiras, não é uma prática corrente no sertão.

As formas de vestir, onde os acessórios de couro como: chapéus, jaleques, perneiras e botas são constantes no vestuário masculino, ao passo que os crucifixos, terços e guias, estão sempre adornando o pescoço das mulheres.

Esse universo de signos que é ressignificado pelas necessidades geracionais, estão presentes no que venho chamando nesse estudo, de negritude sertaneja, caracterizando o *modus-vivendi* quilombola e orientando suas histórias de vida.

Os rurais negros sertanejos organizaram-se forçosamente à margem da sociedade envolvente e suas diferenças étnico-culturais, permaneceram ancoradas em uma linha tênue, que em algumas ocasiões e na grande maioria delas, favorecia a invisibilização; quando sua condição étnica tornava-se evidenciada, quase sempre lhes conduzia a uma marginalização maior que a habitualmente enfrentada.

Perceber-se quilombola no sertão significa abandonar o território da exclusão social a qual esses sujeitos, durante boa parte de suas vivências estiveram expostos. É poder dignificar um passado histórico coletivo marcado por discriminações e negações de oportunidades.

É sinônimo de valorização do ponto de vista individual e coletivo, reescrevendo histórias que a História Oficial, deixou apagadas, já que durante muito tempo à temática das comunidades quilombolas foi tratada de maneira marginal.

O redescobrir-se quilombola, transforma esses atores sociais, em sujeitos políticos e de direitos constituídos, entretanto não os torna oportunistas, conforme procuram enfatizar alguns juristas, fazendeiros e políticos que militam contra essa categoria étnico-cultural.

Assumir a identidade quilombola não diz respeito à adesão de *status quo*, possui um valor maior, principalmente entre os rurais sertanejos, incidindo na reorganização do grupo em caráter positivo, diante da chamada sociedade inclusiva, visto que além de influenciar na autoestima, confere a esses agentes alguns direitos por meio dos quais passam a construir cidadanias, visibilizando humanidades até então negligenciadas.

A sociedade externa sempre se coloca como muito exigente em relação aos quilombolas sertanejos, desde o ato de questionar sua condição ancestral à contestação dos direitos que essa identidade lhes assegura.

O primeiro questionamento que os quilombolas enfrentam por parte do entorno que os

circunda, se refere ao seguinte fator: “se nem se quer eram negros, agora são quilombolas”? Essa indagação se constitui em uma ironia por parte do contexto social, tendo em vista que as condições originadas nesse contexto serviram de mecanismos para o apagamento e ou anulação da negritude sertaneja.

Ao reivindicarem sua tradicionalidade, os quilombolas que emergem no sertão baiano, esclarece Arrutí (2006, p. 208), contribuem para instituir uma nova visão dos outros sobre si, ao mesmo tempo transformam a visão que possuem de si próprios, quando investem de significados o que antes se apresentava apenas como fator comum e desprovido de importância em seu *modus-vivendi*.

Costumes e valores que eram identificados como comportamentos de pessoas “atrasadas” e desprovidas de instrução, passam a ser divisados de outra forma, em especial em caráter externo ao grupo.

Os quilombolas sertanejos retomam sua visibilidade e passam a ressurgir de espaços nos quais sempre estiveram, contrariando a História Oficial que conduz a uma quase improbabilidade da existência dessas comunidades.

1.1 TEM REMANESCENTE DE QUILOMBO NO SERTÃO BAIANO?

O despertar das comunidades quilombolas sertanejas teve início na década de 1990, mais precisamente no ano de 1994, quando chegou a muitas dessas localidades tidas apenas como comunidades negras rurais, o convite para participar do I Encontro Nacional de Comunidades Quilombolas.

A primeira etapa desse encontro aconteceu na cidade do Salvador e a última foi sediada em Brasília, quando pela primeira vez os então rurais negros, puderam se reunir em número considerável com o propósito de refletir a respeito de sua ancestralidade africana e parentesco com os antigos escravizados que haviam ocorrido sobre as mais diversas circunstâncias para o sertão.

O convite chegou nessas comunidades através da igreja Católica local, por intermédio de algumas Comissões Pastorais da Terra – CPT - e em outros casos, a divulgação foi feita pelos padres que atuavam em paróquias, nas quais sabiam existir a presença de comunidades eminentemente negras.

O primeiro desafio enfrentado em algumas dessas comunidades negras rurais que não estavam acostumadas a esse tipo de discussão, foi conseguir representantes que se dispusessem a participar do encontro.

Inicialmente por que muitas dessas pessoas não possuíam o hábito de sair de suas comunidades para esse tipo de atividade e em um segundo momento, mediante o que é narrado

pelos próprios quilombolas, através de conversas informais, muitos nunca haviam ido a capital do Estado, imperando aí o medo do desconhecido.

Outro fator que merece ser apontado nesse estudo, se deve ao estranhamento que esses agentes tiveram em relação à natureza do convite, pois a proposta recebida foi de um encontro no qual seria reunidas lideranças de comunidades negras rurais. E a condição de ser negro naquele contexto, até então encontrava-se associada a discriminação e negação de suas humanidades.

O próprio convite recebido representou uma possibilidade para esses agentes se perceberem, talvez pela primeira vez, como apontados de forma positiva em função de sua negritude.

Sendo que essa atitude, timidamente iniciada nesse evento: o refletir sobre sua condição de herdeiros (as) dos antigos mocambeiros (as) e a percepção do ser negro (a) em caráter positivo, tem sido continuada diariamente nessas comunidades como sendo norteadora, entre outros fatores da luta quilombola.

A partir daí, os quilombolas sertanejos começaram a fazer o movimento inverso e utilizar a seu favor, os mecanismos manipulados pelo contexto para lhes subalternizar, entre esses mecanismos, cito o fato de serem negros (as) e afrodescendentes, como um dos viés construtores de suas cidadanias e o principal elemento justificador do ser quilombola.

A negritude evidenciada nessas comunidades, antes divisada como motivo para desrespeito e discriminação, passou a exercer o papel de sinal diacrítico desses grupamentos e um dos principais elementos legitimadores de sua ancestralidade.

Em um primeiro momento, o “ser quilombola” esteve diretamente associado ao ser negro (a) e afrodescendente, começando no sertão, o movimento do despertar de uma categoria adormecida.

O Encontro Nacional das Comunidades Quilombolas, foi ainda responsável por iniciar o processo de formação de muitas lideranças, pois o retorno desses agentes as suas comunidades de origem, foi caracterizado por uma atividade de sensibilização das outras pessoas do grupo no que se refere a sua tradicionalidade.

Promovendo mesmo que tardiamente nas comunidades negras rurais, o seu rito simbólico de passagem, também referido por Bartolomé (2006), como um processo de etnogênese, no qual “velhos atores” passam a exercer “novos papéis”.

1.2 BREVE APRESENTAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CARIACÁ

A comunidade quilombola de Cariacá, possui seu território localizado demograficamente no município baiano de Senhor do Bonfim, do qual se constitui distrito.

Além da Vila-centro de Cariacá, o perímetro quilombola dessa comunidade, é constituído das seguintes localidades: Cariacá de Baixo, Teiú, Lagoa do Boi e Pedro Souza.

Para ter acesso às terras dessa comunidade tradicional, localizada na região norte da Bahia, necessário se torna abandonar a BR 407 – Rodovia Federal Lomanto Júnior – e adentrar por uma estrada vicinal cerca de sete quilômetros.

De acordo com as memórias orais do grupo, o nome da comunidade encontra-se relacionado à presença dos indígenas da etnia Cariri que assim denominavam o local e constituíram os primeiros moradores da comunidade. Estes teriam habitado sempre abaixo do rio e mudado continuamente de local, indo residir mais tarde em Missão do Sahí, outro distrito de Senhor do Bonfim.

Os quilombolas sertanejos de Cariacá se percebem como descendentes de escravizados da etnia Congo. Atualmente existe na comunidade aproximadamente 1500 habitantes, distribuídos em cinco núcleos familiares: Santos, Damasceno, Gomes, Brito e Araújo.

A vila-centro de Cariacá encontra-se organizada em uma sucessão de ruas, que não apresentam identificação. Algumas são pavimentadas, outras de chão batido, onde alguns esgotos correm a céu aberto. As casas, dividem-se entre construções mais recentes, feitas a base de bloco e cimento, ao passo que outras trata-se de construções antigas, onde prevalecem as velhas estruturas de adobe. Especialmente nessas, não há piso de cerâmica, havendo ao invés disso um cimento queimado que varia nas colorações: branco, vermelho e amarelo.

São divisadas no povoado de Cariacá, algumas instituições entre as quais: a sede da Associação Agropastoril Quilombola de Cariacá e Adjacências – AAQCA, escolas de Ensino Fundamental I e II, uma igreja Católica e algumas igrejas Evangélicas.

As principais atividades culturais praticadas em Cariacá no momento atual são: a quadrilha, o reisado que reaparece com pouca frequência e o grupo de dança Quilombart, este último costuma representar a comunidade nos encontros regionais.

1.3 PRIMEIRAS IMPRESSÕES SOBRE O TERRITÓRIO DE LAJEDO

O quilombo contemporâneo de Lajedo, possui as terras de seu perímetro localizadas demograficamente entre os municípios de Saúde de Mirangaba. O acesso a essa comunidade tradicional acontece de duas formas: por meio das estradas rurais de Saúde, contornando as serras e percorrendo uma distância de aproximadamente vinte e seis quilômetros da sede do município.

Esse é o trajeto mais dificultoso, visto que em alguns pontos existe mais trilha que estrada, sendo acessível à passagem de pessoas, animais, motos, bicicletas e quase impossível a circulação de automóveis.

O segundo acesso se dá através da BA 419, que liga os municípios de Jacobina e Irecê. Nesse caso, após o município de Mirangaba, adentra-se por uma estrada vicinal percorrendo vinte e cinco quilômetros, passando pelas comunidades de Palmeira e Coqueirinho. Essas duas localidades, constituem dois outros quilombos contemporâneos, formados pela migração de famílias que

deixaram o Lajedo.

Durante o trajeto, existe uma significativa variação nos aspectos geográficos da paisagem, podendo ser observado três tipos de solo: barro vermelho, areia branca e o solo calcário. No que se refere à vegetação, percebe-se desde a presença das árvores típicas da caatinga até o babaçu, planta pouco característica do norte baiano.

Ainda é possível divisar pelo caminho a presença de alguns olhos d'água, sendo fascinante a imponência da Cachoeira do Gelo, localizada no interior das terras dessa comunidade.

No quilombo contemporâneo de Lajedo, as casas encontram-se dispersas, podendo existir até mesmo um quilômetro de distância entre essas residências. São construções antigas, erigidas à base de adobe, pintadas de forma caiada e apresentando um piso de cimento queimado.

As únicas instituições percebidas na comunidade são: a casa de farinha, a Escola Manuel Dias da Silva, que funciona em regime de classe Multisseriada e a sede da Associação Quilombola, improvisada em uma residência cedida por um morador.

As principais atividades culturais praticadas em Lajedo são: a Roda de Terreiro e o Reisado que é encenado junto com os quilombolas de Palmeira e Coqueirinho.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Alfredo Wagner. **Terras Tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais**. Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v 06, nº 1, maio de 2004.

_____. **Os quilombos e as novas etnias: é necessário que nos libertemos da definição arqueológica**. In: LEITÃO, Sérgio (org). Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais. Documento do Isa, n. 5, 1999, pp. 43-79.

_____. **Nação e Consciência Nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

ARRUTÍ, José Maurício. **Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola**. São Paulo: Edusc, 2006.

_____. **O Quilombo Conceitual: para uma Sociologia do “artigo 68”**. Rio de Janeiro: Mímeo, 2003.

_____. **A emergência dos “remanescentes”:** notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. Mana. Rio de Janeiro, V 03, nº 2, 1997.

BARTH, Frederik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe e BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**. Mana (online) 2006, vol. 12, n. 1, pp. 39-68.

SANTOS, Paula Odilon. **Ser Quilombola no Sertão: Tijuaçu, lutas e resistências no processo de construção identitária**. 2013. 208 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa de Pós-graduação Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia (UFBA), Salvador, 2013.

“FAZ FEIJÃO COM CARNE E DIZ QUE É FEIJOADA”. UMA INCURSÃO PELAS ETNICIDADES NO RESTAURANTE *FILHINHA DA FEIJOADA* – JEQUIÉ/BA

Vanessa Caroline Silva Santos⁸
Danilo César Souza Pinto⁹

RESUMO

Esse trabalho é um recorte da pesquisa de mestrado realizada no Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e contemporaneidade desenvolvida no Odeere¹⁰ que tem como objetivo investigar, analisar, descrever, compreender e interpretar a presença de etnicidades entre cozinheira e consumidores da feijoada de Filhinha – no Centro de Abastecimento Vicente Grillo situado na cidade de Jequié/BA. Estando no bojo teórico das etnicidades, observamo-las a partir dos sujeitos no estabelecimento de suas comunicações. O problema de pesquisa pauta-se em saber como são evidenciadas hoje as etnicidades de quem faz e quem come a feijoada do restaurante Filhinha da Feijoada, a partir dos seguintes objetivos: investigar a comida étnica feijoada e processos de feitura; compreender as etnicidades dos sujeitos; interpretar em que medida a feijoada de Filhinha pode ser considerado um legado ancestral passado de geração a geração. A partir da etnografia, alguns resultados parciais se evidenciaram como a riqueza empírica do campo, e as relações entre a cozinha do lugar, o preparo e comercialização, e os saberes que o legado afro-brasileiro presente na comida caseira feijoada veiculam, tendo a interlocutora e cozinheira como guardiã desse legado-saber.

Palavras-chave: Comida Étnica. Comida Caseira. Etnicidades. Filhinha da Feijoada.

A minha relação com o objeto pesquisado, bem como os sujeitos enunciados historicamente e aquelas participantes da pesquisa é um dado que vale salientar. Tendo sido criada em casa de vó durante alguns anos da infância, acompanhei a ritualização dos momentos familiares que ocorriam ali. Minha vó fazia das comensalidades em sua casa o momento de reunir a família. Família, que evoca “tradição” é também uma das premissas da história do campo de pesquisa, o restaurante de Filhinha da Feijoada. Esse trabalho visa investigar, analisar e interpretar a presença de etnicidades entre cozinheira e consumidores, escolhendo como objeto de análise, a comida étnica/comida caseira Feijoada de Filhinha, situada no Centro de Abastecimento Vicente Grillo – Jequié/BA (doravante CAVG), hoje chefiado por suas filhas que, na labuta cotidiana, enunciam as etnicidades como parentesco e tradição, identidade e legado afro-brasileiro na feijoada.

⁸ Licenciada em Letras com Habilitação em Português Brasileiro e suas Literaturas pela UESB (2017), atualmente é estudante do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade do PPGREC com a pesquisa intitulada “Alegria vem das tripas. Uma incursão pelas etnicidades no Centro de Abastecimento Vicente Grillo – Jequié/BA”. Bolsista FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia.

⁹ Antropólogo. Docente Adjunto de Antropologia Social, da UESB, campus de Jequié lotado no Departamento de Ciências Humanas e Letras – DCHL. Professor Colaborador do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC/UESB) e membro dos grupos de pesquisa Antropologia do Estado e da Guerra; e Grupo de Estudos em Temática Indígena (GETI/IFBA).

¹⁰ Órgão de Educação e Relações Étnica – Jequié/BA.

Em se tratando de instrumentos metodológicos, estamos fazendo uso da etnografia (CLIFFORD, 2008; SILVA, 2000; GONÇALVES, 2001; GEERTZ, 2008) com observação participante (BORDA, 2006; CRESWELL, 2014) enquanto instrumento de coleta de dados. A etnografia foi crucial para o momento de escolha do local onde realizar as pesquisas, bem como dos sujeitos escolhidos o tipo de interpretação que se deseja produzir. Com a observação participante, tem sido possível a reunião dos dados a partir das notas de campo, tanto enquanto apenas observadora, quanto como participante, possibilitando passar de *outsider* a *insider* no curso etnográfico da pesquisa (CRESWELL, 2014, p. 126-134). Da escolha do local a ser observado, passou-se à etapa de permissões necessárias de acesso como os termos de consentimento e livre esclarecimento¹¹, identificando quem seria observado primeiramente, optou-se, então, por observar a dinâmica de atividades da cozinheira e responsável pelo estabelecimento. Assim, pode-se produzir dados interessantes aos objetivos e perguntas de pesquisa, e posteriormente, passei a assumir o papel de ajudante no estabelecimento comercial Filhinha da Feijoada.

ETNOGRAFIA DO “MERCADÃO”: OS IMPONDERÁVEIS DA VIDA REAL

Uma sinuosa estrutura física, cercada por um alarido frenético de passadas apressadas: o Centro de Abastecimento Vicente Grillo, chamado popularmente de “mercadão” e, por vezes, “shopping popular”. Pernas em movimento, gritos, buzinas. Na esquina próxima a uma das possíveis entradas do mercadão, camelôs e raizeiros; à venda: óculos, salgados, bugigangas e roupas. Mas mais do que se locomover as pessoas que passam e ficam, vão e voltam, observam e trabalham, essas pessoas gostam de comer. A primeira grande fileira de pequenos estabelecimentos do mercadão é expressivamente de lugares de comer. As especialidades são variadas. Os nomes, criativos, homenageiam o país, as comidas e lanches, cozinheiras e festividades, momentos e lugares de alegria compartilhada. Na esquina posterior, duas mulheres tomam conta do estabelecimento chamado "Filhinha da feijoada - 50 anos de tradição". Logo a frente do estabelecimento está um caldeirão sobre fogareiro de brasa destoando do tempo e espaço do agora. Ali dentro a feijoada borbulha, seu cheiro foge e escorrega nos corpos que por ali passam. Meu olhar não sai dele; chego perto: acima da metade com feijão e carnes. O cheiro é forte. O calor do fogareiro também. A mulher vem com colher grande e mexe a feijoada, depois tampa. Seu olhar sobre a comida é sério. Verifica o fogo. Mexe mais um pouco e tampa o caldeirão. Pareceu envolvida n'alguuma alquimia seríssima que demanda toda sua atenção, contenção e cuidado. Preparam, atendem, servem, conversam. A primeira é ágil, forte, adulta. Ao me atender, pede que

¹¹ Assinado pela participante e responsável pelo estabelecimento e acordo com a Resolução CNS 510/2016. O respectivo projeto de pesquisa foi submetido e aprovado pelo Conselho de Ética em Pesquisa – CEP/UESB. Número do parecer: 2.978.070 e CAAE 98633118.4.0000.0055.

eu espere. Chego lá por volta das 11:45. A mulher mais velha que nos atende diz que a feijoada estaria pronta em torno de uma hora. Aquele caldeirão na brasa, as duas mulheres em ofício culinário também enchem os olhos e o espaço que, apesar de grande pareceu pequeno para o poder daquela imagem: a mulher que mexe séria o caldeirão de feijoada. Há um equilíbrio perfeito ali. Vivacidade de uma, leveza da outra: transitam de dentro para fora da cozinha em poucas palavras. A voz forte da primeira remete tanto para outros lugares quanto para dentro e não encontro similaridade... Porém, passos que vem de longe me alertam que aquele tom eu sei, sim. A força que menciono, numa primeira instância, me repeliu quando volto e decido esperar que a feijoada ficasse 'no ponto'. A feijoada e seu cheiro ao redor com a música, os passantes e ficantes, as La furias¹², monas e manos. Nossa anfitriã dialoga com outra moça-mulher. Passa por nós e diz: *quando eu voltar, tá pronta. Pode ficar a vontade aí*¹³. Ali, abaixei a guarda da primeira impressão, do receio apesar de receptiva que fui. Pedi pimenta quando ela trouxe os pratos e pequenos recipientes com arroz, feijão, salada, farinha e num prato separado o pé de porco – a tradicional feijoada. Separado em uma travessa de alumínio, ela me pergunta: *você como o pé?* e eu respondo que não mas que ela poderia deixar, eu comeria. E ela retruca: *obedeça aos mais velhos. Se não comer, apanha*.

Cumprir etapas obrigatórias da pesquisa científica faz parte dos protocolos. Logo que chego ao restaurante, ela me recebe sempre sorridente e nesse momento a atenção volta-se para ela, pois quero saber se sua energia diz que podemos ter uma conversa séria ou carece de despreensão. A segunda opção sempre é a melhor. Falamos e perguntamos sobre a vida. Conto sobre a pesquisa, ela conta sobre Filhinha, a mãe. Ali tudo é atenção, mesmo longe das panelas no fogão. Atenção redobrada dela ao que falo. Ali era falar da vida enquanto a feijoada fervia ao lado no caldeirão de alumínio sobre fogareiro. O fogo baixo, o cheiro demarcando o território como faz o próprio caldeirão situado onde está - uma zona de diferença. Digo o que quero, enquanto olhares ao redor nos cercam curiosos. O cansaço, as emoções e talvez a oportunidade de falar deixa minha principal interlocutora emocionada. A imagem de seus olhos fitando um vácuo, uma brecha no tempo indo para memórias distantes, parados, as lágrimas correm. Disse-me que trabalhar com feijoada, ou comida caseira, como ela chama delicadamente e com muita intimidade, foi o trabalho de uma vida toda de Dionília, mais conhecida como Filhinha. Ela e seus irmãos ajudaram no restaurante. Ela, porém, apesar de ter se formado em Contabilidade, decidiu dar continuidade ao legado da mãe, pois, caso o negócio acabasse, Filhinha não suportaria, por ser parte de sua vida e de sua resistência;

¹² Categorização interessantíssima utilizada primeiramente nas periferias de Salvador, mas que vem se difundindo pela Bahia juntamente com a banda de pagode de mesmo nome. Refere-se às jovens mulheres e seus estilos de vida, que não são nem as “antigas piriguetes”, e também não podemos chamá-las de feministas, mas são mulheres soltas, que driblam as durezas do cotidiano, carregam filhos e famílias, e as mais novas estudam. Como nem toda La fúria é igual, não interessa aqui fazer uma descrição de como se vestem, o que ouvem e como vivem, ainda que existam estereótipos fechados agora no transcurso da categorização para além das gírias da periferia.

¹³O itálico no texto demarca a minha fala das falas de interlocutores principal e secundários. Foi respeitada a oralidade dos mesmos, bem como as próprias particularidades discursivas da pesquisadora.

exemplo para a família e filhos. Trabalhar fazendo e servindo comida caseira relembra a ela que apesar de nunca poder dar esmola, dinheiro, essas coisas, a solidariedade também se fez e se faz naquele espaço que nunca nega ou negou ajuda, um prato de comida, um abraço e uma bronca necessária a quem precisasse e precise. Coisa que hoje ela reverbera na relação com sua filha. Em cada momento que parávamos pra conversar, eu tentando prestar atenção aos pratos ou outras tarefas dadas por ela a mim, minha interlocutora contava fatos, casos... Aproveitei para perguntar por que Filhinha escolhera a feijoada para comercializar em Jequié. Ela me responde que não se sabe ao certo, não existe um por quê. Mas forte em seus motivos, em seus conhecimentos, saberes ancestrais, ela endossa um discurso de tradição e originalidade naquela feijoada que faz. Para ela, enquanto sua mãe foi pioneira na comida, outros estabelecimentos também se ergueram depois, e assim surgiram as concorrências, embora em se tratando de forma e conteúdo, tradição e propriedade de causa, outras feijoadas deixem a desejar.

“FAZ FEIJÃO COM CARNE E DIZ QUE É FEIJOADA”

Eis que me deparo com a memória de Filhinha contada pelos olhos, boca, gestos e lágrimas de sua filha, e com o inegável paralelo das continuidades: como de uma barraquinha na feira para vender café da manhã, hoje o restaurante com mais de 50 anos de tradição pode ser considerado o ponto de venda da tradicional feijoada em Jequié. Vou pensando nesses paralelos, nessas mulheres, em mim. Nos lugares que ocupamos, nos saberes que enunciamos e nas memórias que evocamos para falar de si e por si. Nossas práticas de resistência e poderio econômico serão investigadas aqui sem perder todas essas questões de vista. Está no cerne das questões como nossas etnicidades e as etnicidades de outros/as são enunciadas quando saboreamos a feijoada de Filhinha, que ainda da sua ausência na materialidade, é presença enunciada simbolicamente no ritual cotidiano, na prática passada de mãe para filhas, nesse fazer que é saber e memória ancestral. A cozinha enquanto lugar de comensalidades e o comer incorporam em seu bojo a prática culinária como saber. Mas quais saberes são esses?

Quando se adentra o Centro de Abastecimento Vicente Grillo - CAVG, pela quantidade de restaurantes, pode-se também notar a vastidão do *menu*: as cozinhas servem desde a comida costumeira como macarrão, arroz, feijão, carne frita, fígado, salada, galinha (cozida e frita), e também feijoada, entre outros pratos que dependem da especialidade e da procura. Alguns têm ofertas em dias específicos, e isso pode ser observado não só lá. Quando se trata da feijoada, inclusive, a maioria dos locais escolhe dias específicos, uma sexta ou sábado, para dedicarem-se a servi-la e também comida baiana (vatapá e caruru). Essa última, normalmente é servida às sextas-feiras em pelo menos dois estabelecimentos. Porém, pioneiro na “comida caseira”, a feijoada em

questão, o restaurante de Filhinha não somente disponibiliza o prato uma vez na semana: qualquer dia é possível chegar e pedir a feijoada que ela será servida. Mas, com um número variado de outros pratos, destaca-se a feijoada como a comida tradicional que dá nome e deu fama à Filhinha. Nesse sentido, a sobrevivência desse nicho de atividade econômica, com acentuadas diferenças e continuidades, pode ser vista como persistência de uma unidade significativa, posto que emirjam diferenças culturais também persistentes (BARTH, p. 196, 1969) em relação à setores similares de economia fora do Centro de Abastecimento Vicente Grillo. Considerando inclusive as mudanças de status da feijoada, de um âmbito popular para outro dito “gourmet”, que não levaria todas as características (ingredientes) que observamos em Filhinha da Feijoada e que nos foi contado, bem como de modo geral nas descrições feitas em outros artigos, Souza (2017) coloca que certo desejo por higiene fez com que as comidas de origem suína, ou que continham o porco como principal ingrediente, foram duramente marginalizadas, e à elas foram atribuídos rótulos inferiores (p. 35). Nas palavras de Zete, como é chamada, ficam evidentes algumas questões ao redor das relações entre o legado de família e o que ela chama de “comida caseira”. Primeiramente a relação da interlocutora com o legado que passou da mãe, Dionília (Filhinha) para ela. Num segundo aspecto podemos perceber as relações entre esse legado e a esfera da dinâmica do trabalho como possibilidade entre tantas negadas e possibilitadas no ganho econômico do sustento diário.

[...] o trabalho com a comida caseira e a feijoada, aquele pequeno comércio, foram sempre a vida de mamãe. E eu abri mão de ter, ser alguma coisa a mais, sabe, eu sou formada em contabilidade, para dar conta do restaurante, porque se ninguém cuidasse, e minhas irmãs outras não quiseram, mamãe podia até morrer se visse o negócio dela acabar.
(DIÁLOGO COM A INTERLOCUTORA)

A feijoada foi, para Filhinha e sua família, o meio com o qual ela obteve sustento financeiro. Em se tratando de etnicidade, ela evoca fenômenos sociais mais amplos, alguns relacionados às próprias oportunidades de trabalho, e a organização em nichos de ação (BARTH, 1995). Mas é de maneira pessoal e subjetiva que a fala da interlocutora cresce em significado. O trabalho via sentido de independização das mulheres negras com suas respectivas etnicidades, enuncia sua importância para a manutenção histórica das famílias chefiadas por mulheres/matrifocais. Nas palavras de Zete

[...] não sei... Ela veio pra cá e montou uma barraquinha de café, sabe... Vendia bolo, mingau, essas coisas... Lá no mercadão de cima ainda. Só ela vendia feijoada aqui... Depois aumentou a concorrência... [...] Mas eles fazem feijão com carne e diz que é feijoada... Feijoada mesmo tem que ter porco: orelha de porco, pé de porco, toucinho, lingüiça, essas coisas [...]. Feijoada é carregada: come quem aguenta...
(DIÁLOGO COM A INTERLOCUTORA)

Em recente artigo, Souza (2017) trata do alimento/comida étnica que de modo geral está sendo estudada, sobretudo no que diz respeito ao interesse nas influências, na tradição, para

percepção dos aspectos culturais, em dimensões locais e globais, enquanto patrimônio/identidade. Para essa autora, “a comida vem sendo porta de entrada para reflexões socioculturais” (p. 33). Falando sobre a feijoada, Souza diz que a comida étnica “como a feijoada, por exemplo, tornou-se um prato cheio para pensar as relações identitárias e suas interfaces, sócio-históricas [...] ampliando consideravelmente o espectro de análise” (2017, p. idem). Como um entre os novos flancos apontados pela autora, o restaurante *Filhinha da Feijoada*, ao se situar em um mercado, compreende a percepção das redes de relações entre os atores que lá se distribuem em diversos ramos e funções. Açougues comercializam as carnes necessárias à iguaria; quitandas vendem hortaliças e legumes; armazéns, também ali dentro, vendem outros complementos ao somatório de pratos que compõem a feijoada. A etnografia possibilitou percebê-las melhor. Do restaurante de Filhinha e sua feijoada, legado perpetuado por suas filhas, ao estabelecimento próximo que também comercializa comida, mas em relação de extremo respeito e consideração pela tradição da Feijoada de Filhinha, é perceptível o agenciamento de etnicidades: os negócios são favorecidos por relações de troca, companheirismo, familiaridade e cooperativismo; ali, o que um precisa e não possui no momento é dado por outro. Essas redes de solidariedade, em linhas gerais, diz Barth (1969): “podem fazer emergir uma interdependência ou uma simbiose [...]” (p. 200). Assim é que, os ramos comerciais ali retroalimentam a comensalidade em Filhinha da Feijoada e outros.

Sob a alcunha de “50 anos de tradição”, o restaurante de Filhinha, assim como minha interlocutora, evocam uma memória e legado de família, bem como o discurso de sua feijoada como “original”, “verdadeira” e “tradicional”. Existem muitas versões sobre a feijoada, mas poucas tomam os sujeitos produtores como fonte de conhecimento sobre essa comida. Somente a partir dos últimos anos é que se registram estudos a partir de dissertações, teses, artigos (FRY, 1975; 2005; LODY, 1992; JESUS, 2002; ELIAS, 2004; SOUZA, 2017; FERREIRA, 2017) e materiais jornalísticos enfatizando o que pensam as pessoas que fazem comida de modo geral, e também a feijoada de forma específica, sobre a sua constituição como índice diacrítico da cultura, ícone metáfora de ancestralidade, ou mesmo elemento de caráter unificador da nacionalidade, e ainda apenas enquanto ícone de aquisição e sustento financeiro sem chancela de etnicidades.

Mediante a etnografia e as observações participantes feitas foi possível vivenciar o espaço da cozinha de forma efetiva enquanto apenas observadora total, no início, e posteriormente como participante completa (CRESWELL, 2014, p. 137) da dinâmica, durante as horas iniciais de abertura do estabelecimento e quando as atividades ali começavam a ferver. Os diálogos abertos, sem apoio de entrevistas semi ou estruturadas, no texto etnográfico trazem dados de uma etnicidade veiculada pelo discurso marcadamente enfático sobre o caráter da feijoada feita ali naquele estabelecimento. Ela, a feijoada, é percebida aqui como uma “forma cultural compartilhada” (ARRUTI, 2011) por grupos étnicos diversos, é profícua de análise, pois figura entre as diversas

formas e situações particulares em que a etnicidade se apresenta. Esboçamos em linhas gerais as configurações analíticas que tem tomado a feijoada. No caso em questão, a feijoada do restaurante *Filhinha da feijoada – 50 anos de tradição*, é notória a condição não de uma comida de caráter unificador nacional, mas mais do que isso, a feijoada ali é tornada comida caseira, mas requer ressalvas. Isso pelo caráter da mesma enquanto categorizada como uma comida “carregada”. O rótulo atribuído por ela à feijoada é similar ao que aparece descrita também no contexto da feijoada de Ogum do Orussalê como “comida de soldado” (SIQUEIRA, 2016). Em relação à nossa interlocutora, sujeita ativa da pesquisa na construção do conhecimento aqui compartilhado, ela descreve e categoriza o objeto como “feijoada de verdade”, em relação a outras citadas por ela, isso evidencia esse traço cultural no modo como ela reproduz o saber aprendido da mãe enquanto um emblema de diferença (BARTH, 1969, p. 194) utilizado por ela e enunciado em sua fala. Para além desse aspecto, categorizar e atribuir um rótulo é também evidenciar uma excelência moral mediante as quais será julgado em relação ao padrão estabelecido em concorrência com outros restaurantes naquele mesmo nicho de atividade econômica, o CAVG. As fronteiras erguidas são então utilizadas como critério de autenticidade e tradição. E, ainda, em relação à categorização da feijoada como “de verdade”, esse comentário ressalta a fronteira existente entre aquele estabelecimento e outros, pois segundo a participante, eles costumam fazer “feijão com carne e diz[er] que é feijoada”. Estes são claramente mecanismos de produção de fronteiras Nós/Eles (BARTH, 1969). Portanto, a participante faz parte de um grupo ou comunidade imaginada, em termos de explanação que faz Arruti (2011, p. 209), posto que da não existência do grupo étnico real e organizado num determinado nicho, os elementos culturais comuns emergem como unificadores quando compartilhados por um grupo disperso em determinados territórios. Então, afirma sua diferença enquanto cozinheira e guardiã de um legado ancestral afro-brasileiro, em relação aos outros estabelecimentos que também produzem a feijoada, mas não *como ela*. Aqui temos uma guinada que possibilita pensar tanto o caráter de etnicidade presente na feijoada, como também a construção da identidade da participante, onde ambas conferem certo status à identidade social pelo caráter tradicional que tem a feijoada (“50 anos de tradição”). Se não se pode falar num grupo étnico de existência organizacional real (*organization type*, BARTH, 1969 in POUTIGNATT&STREIFF-FENART, 2011), pode-se falar em termos de comunidade imaginada imateriais que têm em seus dispositivos de compartilhamento de experiências os elementos simbólicos de interação. Trata-se, portanto, da continuidade desses dispositivos, ainda que de forma modificada e reorganizada, como forma de enunciar etnicidades. A feijoada feita no fogareiro, do lado de fora do estabelecimento, que leva mais tempo para cozinhar e é produzida a partir de uma grande parte de ingredientes de porco¹⁴, é, portanto, uma marca de diferença (LUVIZOTTO, 2009) entre Feijoada de Filhinha e

¹⁴ Segundo a participante, uma feijoada de verdade “tem que ter porco: pé de porco, orelha, toucinho, lingüiça, etc”

outros estabelecimentos, assim como a forma produzida pela participante também atesta sua identidade a partir da premissa da diferença como condição *sine qua non* da identidade. É dessa forma que ela atua conscientemente a favor de sua identidade e de forma dinâmica, como afirma Barth (1998), contribuindo para a etnicidade de seu grupo, num jogo que requer sim resistências para a manutenção desse traço distintivo e isso fica evidente no rótulo de “tradicional” da feijoada. É Barth ainda, que vai afirmar que “a cultura pode ser utilizada para manter a diferença entre grupos étnicos próximos geograficamente, por meio de processos internos que possam acentuar as diferenças entre eles” (Apud LUVIZOTTO, 2009, p. 33).

Em termos de etnicidade, há um leque de possibilidades que uma mulher poderá performar. Por etnicidade, em termos que interessam à nossa análise, definir-se-á segundo Arruti (2004, p. 207) como "uma atitude ou performance dos sujeitos quando estes atuam em situação de alteridade", sendo que identidade não existe sem diferença. É, portanto que há etnicidades e identidades diversas que compreendem nacionalidade, língua, religião, orientação sexual, ramo de trabalho, local onde se mora, modos de fazer e comer também adentram o espectro de possibilidades de performar a identidade. Podemos pensar numa continuidade das relações de trabalho construídas pelas mulheres com a atividade de ganho e hoje se tornando parte de seus pertencimentos tanto ao lugar, quanto ao legado da cozinha. Obviamente, pensar esse legado da cozinha é não escurecer suas contradições evidentes nos números de trabalho informal organizados no nicho do Mercado. Entretanto, indo além dos significados atribuídos à esfera do trabalho doméstico, quando se acionam os pertencimentos dos sujeitos em questão, em especial de minha interlocutora, percebe-se a dinâmica do trabalho como um valor moral herdado de família. Mais que cozinhar para fora, vender a feijoada considerada por ela como “comida caseira”, sendo essa categoria nativa paralela ou em contraponto à categoria analítica comida étnica. Por comida étnica, enquanto categoria aberta de definições outras, estamos entendendo aquelas iguarias culinárias que levam rótulos enquanto pertencentes a certos grupos étnicos, no sentido de que esses mobilizam sua identidade para reforçar o poderio simbólico sobre a iguaria, e esta iguaria também é manipulada como traço de sua identidade. Quando falamos de comida baiana ou comida de dendê, estamos explicitamente tratando de uma comida étnica em termos do que coloca Machado (2012).

O relato sobre a antiga estrutura do CAVG denota também essa resistência, com a nova estrutura, tendo fogão a gás e outras inovações tecnológicas, a resistência se desdobra em necessidade prática: cozinhar a feijoada no fogareiro do lado de fora do estabelecimento é uma questão de medida econômica, pois gastariam muito gás para cozinhar aquela quantidade de feijoada durante o tempo necessário, porém é também manutenção de fronteiras, visto outros estabelecimentos/grupos não exercerem o coser da feijoada da mesma forma. Noutros contextos também, a feijoada irá figurar como traço distintivo e item diacrítico de resistência das

comunidades e grupos étnicos, a comida/cozinha étnica enquanto veículo de comunicação de resistências, a comida enquanto descritiva de aspectos morais (ASSUNÇÃO, 2011; SALES, 2016; SOUZA, 2017), traços esses salientados na explanação parcial que buscou-se fazer aqui. Não se trata, portando, de evocar uma origem ou atestar a validade das muitas morfologias culinárias e modos de fazer da feijoada. Na esteira de contribuições culturais e afro-brasileiras como aquelas dadas por outras mulheres como, por exemplo, Alaíde do Feijão e seus 70 anos de luta e resistência, pensar a feijoada é parte de um objetivo maior e mais interessante, quer seja: interpretar e (re)interpretar em que medida a feijoada da Filhinha pode ser considerada um saber que é veículo de um legado afro-brasileiro passado de geração a geração, tendo sua filha, a interlocutora, como guardiã desse saber.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, José Maurício. *Etnicidade*. In: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa [Org. Lívio Sansone/ Cláudio Alves Furtado]. Salvador, EDUFBA, 2014.

ASSUNÇÃO, Viviane Kraieski de. *Onde a comida “não tem gosto” [tese]: estudo antropológico das práticas alimentares de imigrantes brasileiros em Boston*. Rial. – Florianópolis, SC, 2011. 274 p.: Il., mapas.

CRESWELL, John W. *Investigação qualitativa e projeto de pesquisa: escolhendo entre cinco abordagens*. 3. ed. – Porto Alegre: Penso, 2014.

LUVIZOTTO, CK. *Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul* [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. 93 p. ISBN 978-85-7983-008-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

POUITGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. 2 ed. – São Paulo: Ed. UNESP, 2011. 250p.

SALES, Fabiana de Lima. *Cozinha étnica: Uma prática de Consumo Urbano*. Arq. Bras. Alim., Recife v.2 (1): 102-108, 2017.

SIQUEIRA, Eudes Batista. *“Hoje é dia de festa N’aruanda!”: identidades étnicas, simbolismos e ancestralidades no Ilê Axé Orussalê*. Dissertação de Mestrado (Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2016. Acessado em: 27 de fevereiro de 2018, às 13:11.

SOUZA, Mônica Dias. *Feijoada quilombola: chancela de etnicidade*. Contextos da Alimentação – Revista de Comportamento, cultura e sociedade. Vol. 5 no 2 – Julho de 2017, São Paulo: Centro Universitário Senac.

A INVISIBILIDADE DAS RELIGIÕES AFRO/ESPÍRITAS-BRASILEIRAS, NO ÂMBITO ESCOLAR, EM CRIANÇAS FILHAS DE SANTO: INTOLERÂNCIA E BULLYING

Bruno Pacheco¹⁵

Fabiana Andrade Santos¹⁶

RESUMO

O presente trabalho – ainda em desenvolvimento – faz parte do projeto de pesquisa da disciplina Estágio Pesquisa e tem como objetivo analisar o que tem causado a invisibilidade das religiões de matrizes africanas e espíritas brasileiras, em crianças filhas de santo, no contexto escolar, e quais tipos de expressões discursivas revelam preconceito religioso. A nossa motivação para esta pesquisa pauta-se no nosso questionamento acerca da ausência do ensino da cultura afro nas escolas e pela perpetuação do tradicionalismo cristão-judaico. Para tanto, por meio de uma etnográfica entrevistaremos estudantes filhos-de-santo, adeptos do candomblé e da umbanda, da rede básica de ensino público, do 6º ao 9º ano, da cidade de Vitória da Conquista. Como estrutura teórica para sustentar esta pesquisa contar-se-á com os multiletramentos de Rojo (2009), as concepções e saberes afro brasileiros de Prandi (2001) e, sobretudo, os postulados sobre Candomblé e escola descritos por Caputo (2012). Logo, por meio desta investigação, novas práticas e condutas pedagógicas serão pensadas para que a intolerância e o preconceito sejam dissipados do contexto escolar.

Palavras chave: Crianças. Religião. Intolerância. Escola. Respeito.

ABSTRACT

This work, which is still under development, is part of the research project of the Research Stage and has as its objective to analyze what has caused the invisibility of the religions of African matrices and Brazilian spiritists in children who are daughters of saints in the school context and which types of discursive expressions reveal religious prejudice. Our motivation for this research is based on our questioning about the absence of teaching Afro culture in schools and the perpetuation of Christian-Jewish traditionalism. In order to do so, we will interview students from the city of Vitória da Conquista, from the basic public education network, from the 6th to the 9th grade, from the city of Vitória da Conquista. As a theoretical framework to support this research will be the multiletramentos de Rojo (2009), Afro-Brazilian conceptions and knowledge of Prandi (2001) and,

¹⁵ Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus de Vitória da Conquista, graduando em Letras.

¹⁶ Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus de Vitória da Conquista, Mestra em Letras.

above all, the postulates about Candomblé and school described by Caputo (2012). Therefore, through this research, new practices and pedagogical behaviors will be designed so that intolerance and prejudice are dissipated from the school context.

Keywords: Children. Religion. Intolerance. School, Respect.

INTRODUÇÃO

Devido aos avanços tecnológicos e à modernidade do século XXI, era esperado que o ser humano estivesse mais “evoluído” ao ponto de compreender aquilo que é diferente e o que chamamos de tradicional. De acordo com Barth (2007)

É um tempo de mudança, [...], de morrer ao tradicional, de abandonar o velho e abraçar o novo, de quebrar paradigmas e estabelecer novas formas de vida e valores. É tempo de ser diferente, de inventar diferenças e conviver pacificamente com o diferente. Do “ser do contra” passamos a “amar o contrário” e, hoje, somos “neutros diante das diferenças” (BARTH, 2007, p.90)

Ainda assim, isso não tem acontecido. Em plena contemporaneidade, os pensamentos e as ideologias do homem tem apresentado regressões ao ponto de fechar os olhos e tornarem rígidos para tudo aquilo que não pertence ao seu mundo, indo de encontro a tudo os estilos diferentes, acima de tudo no que tange à questão religiosa, cuja intolerância cresce significativamente, mesmo o Brasil sendo considerado laico pela Constituição Federal. Em suma, ainda de acordo com Barth (2007) o homem encontra-se:

sumamente vulnerável. Embora seja atraente, dinâmico e divertido, é um ser vazio, sem idéias, evasivo e contraditório. Rebelar-se contra todos os estilos de vida reinante. Sempre bem-informado, mas com escassa formação, perde-se no folclórico e, diante de tantas notícias, cria uma espécie de mecanismo de defesa, ficando insensível. É pragmático e se interessa por vários assuntos ao mesmo tempo. Tem uma curiosidade insaciável, porém maldirigida e que não o leva a lugar nenhum. Conhece muito bem sua área de atuação, mas não consegue fazer síntese. (BARTH, 2007, p. 91-92)

Essa laicidade, pois não funciona, visto que vivemos em um país com um índice altíssimo de preconceito religioso devido ao crescimento de religiões que demonizam as demais. De acordo com Prandi (2015, p.15) “o país está hoje menos católico, mais evangélico e menos afro-brasileiro.[...]” e devido a uma nova vertente do culto protestante, o preconceito às religiões afro/espíritas tem aumentado drasticamente em virtude das pregações do protestantismo neopentecostal demonizando as religiões de matrizes africana¹⁷e espíritas umbandistas¹⁸. Vale lembrar que essas pregações não

¹⁷ “[...] Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo [...]” (VERGER, 2012, p. 24)

¹⁸ Segundo Ortiz (1999, p. 15), “[...] constataremos assim que o “nascimento” da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam

ficam implícitas apenas nas igrejas, pelo contrário, ultrapassam as suas paredes, popularizando-se em redes e mídias sociais.

Todavia, de acordo com o Art 2º, do Projeto de Lei do deputado Leonardo Quintão, do ano de 2015, “A liberdade religiosa é inviolável e garantida a todos em conformidade com a Constituição Federal, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o Direito Internacional aplicável e o presente Estatuto.” (PROJETO DE LEI Nº , DE 2015, ART 2º, P. 01). E mais,

Todo indivíduo tem direito à liberdade de religião, incluindo o direito de mudar de religião ou crenças, assim como a liberdade de manifestar sua religiosidade ou convicções, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado, mediante o culto, a observância de regras 2 comportamentais, a prática litúrgica e o ensino, sem que lhe sobrevenha empecilho de qualquer natureza. (PROJETO DE LEI Nº , DE 2015, ART 2º, P. 01-02).

As religiões afro/espíritas-brasileiras são instituições que mais congregam membros com dessemelhantes estereótipos e gêneros. Facilmente encontrar-se-ão, por certo, nesse campo religioso: gays, lésbicas, negros, brancos, indígenas, travesti, trans, que seguem hierarquicamente as tradições espirituais, já que “[...] num terreiro de candomblé, praticamente todos os membros da casa¹⁹ participam dos preparativos, sendo que muitos desempenham tarefas específicas de seus postos sacerdotais. [...]” (PRANDI, 2001). Encontram-se também inseridas nesse contexto espiritual crianças de diversas idades que frequentam e que são iniciadas²⁰ (quando necessário), podendo ser concedidas a elas, inclusive, cargos hierárquicos, dentro da religião, para exercê-los tal qual um adulto exerceria. Essas crianças “[...] também aprendem o uso ritual de vegetais (ervas, grãos e raízes), minerais (sal, carvão, pedras e águas) e animais que integram a base alimentar permitida [...] destinada às divindades. [...]” (OLIVEIRA, ALMIRANTE, 2014, p. 290).

Todavia, parece-nos que no caso das crianças o aprendizado toma determinadas características mais singulares, uma vez que ele ocorre sobretudo por meio da ludicidade expressa pelas brincadeiras das crianças, não significa dizer que elas também não vivenciem outros processos de aprendizagem, nos quais se faz sentir toda a força da hierarquia do terreiro, e toda a dificuldade existente em captar claramente os momentos específicos de aprendizagem (OLIVEIRA, ALMIRANTE, 2014, p. 290)

Logo, além das responsabilidades religiosas e do cânone que as religiões afro/espíritas-brasileiras exigem dos seus membros, as crianças também vivem no ambiente escolar e no mundo da infância, com suas obrigações civis previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente, artigo 15,

tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha um papel determinante.”

¹⁹ Possui o mesmo significado que terreiro, centro, templo.

²⁰ “[...] a iniciação consiste em criar no noviço, em determinadas circunstâncias, uma segunda personalidade, um desdobramento mítico inconsciente, durante o qual ele manifestará o comportamento tradicional do *Òrisá* “*Ikinse, Vodun*, entidade”, ancestral divinizado [...]. Em outros termos, mais conformes à ortodoxia animista, uma iniciação começa sempre por uma morte e uma ressurreição simbólica, que marcam a ruptura do noviço com seu passado e mostra o seu nascimento para uma vida nova, consagrada à divindade. [...]” (VERGER, 2012, p. 82)

parágrafo IV que é “- brincar, praticar esportes e divertir-se [...]” (ECA, 1990, cap. II). Na escola, essas crianças, que em seus terreiros/centros possuem responsabilidades dogmáticas, assumem, portanto, outro sujeito, muitas vezes não permitindo transparecer a sua religião, isso porque, possivelmente, elas se encontram em meio a tantas outras crianças que não fazem parte da sua crença religiosa e, que, provavelmente, teriam posturas preconceituosas se soubessem da sua crença. Para quem não está inserido no contexto afro/espírita religioso, pode até parecer algo comum essa ocultação da fé, pois não tem ideia de como é ser adepto a religiões demonizadas pelo cristianismo, sobretudo, o protestante. No entanto, isso não deveria acontecer, em razão de que vivemos em um país cujas diversidades culturais e religiosas sempre se fizeram “[...] presente”²¹na história da constituição da sociedade humana [...]” (GABATZ, 2012). Entretanto, há fortemente no âmbito escolar a presença da intolerância religiosa que, por muitas vezes, parte do corpo docente em atitudes somente percebidas nas entrelinhas das suas práticas pedagógicas, conforme afirma Praxedes (2008) que

a educação escolar vem sendo utilizada desde os primórdios da história da educação no Brasil para a imposição de valores, formas de pensamento, costumes e formas de produção da vida material dos colonizadores europeus sobre as populações naturais das localidades, denominados índios e considerados selvagens, ou sobre os trabalhadores trazidos da África como escravos e seus descendentes, também vistos como ignorantes, irracionais e preguiçosos (PRAXEDES, 2008, p.01)

A intolerância religiosa parte também das crianças que possuem um credo diferente, demonstrando desconhecimento mediante à falta de ensinamentos no seio familiar, causando a resistência para a aceitação daquilo que não lhes foram apresentadas.

FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Ao se fazer uma busca no mundo acadêmico, logo há de se encontrar (e sem nenhuma dificuldade) trabalhos que retratam a religiosidade, cultura e linguagem de adeptos adultos dentro dos terreiros de axé, “ênfatizando seu caráter socializador, de compartilhamento cultural, na medida em que é constituída por valores, crenças e símbolos construídos coletivamente.” (QUEIROZ, 2015), visto que tudo é aprendido através da oralidade, em razão das religiões afro não possuem a cultura de registrar em livros os seus fundamentos, segredos e mistérios, dado que, “[...] para a tradição africana, a fala é considerada divina, tendo uma importância crucial para a educação, a transmissão de valores e da própria história. [...]” (ALVES, SILVA, 2016). De acordo com Oliveira e Almirante (2014)

É nesse espaço que se desenvolvem relações interacionais de ensino-aprendizagem⁷ das visões/leituras de mundo, da ritualística e as múltiplas sociabilidades entre os agentes pesquisados. Os laços interacionais de uma comunidade-terreiro são mantidos no tempo sob a forma de famílias-de-santo (Verger, 2007), que constituem tradicionalmente a unidade social da cultura de um terreiro. (Oliveira, Almirante, 2014, p. 141).

²¹ Marca de pluralização feita pelos autores do artigo.

Autores como Póvoas (1989), Prandi (2001), Castro (2005), Santos (2010), Verger (2012) Oliveira (2013 / 2014), Souza (2017) discutem a importância do homem nas religiões afro brasileiras, e como a sua participação produz conhecimentos acerca da sua ancestralidade enquanto identidade, transformação e vivência com o sagrado. Contudo, além de homens e mulheres, temos a presença de crianças que fazem daquele ambiente um espaço de diversão, visto que o encontro com outras crianças, no espaço religioso, permite a interação sem medo de expor quem realmente são.

Caputo (2012), em seu livro “Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé”, procura retratar a vivência de crianças dentro dos terreiros e das escolas, mostrando o aprendizado em seu ambiente de culto que, de acordo com Oliveira (2014, p. 308) é “[...] uma das maiores contribuições [...] que é o alargamento do conceito de Educação [...] além da escolarização [...]”, porquanto que, em concordância com Cortella, (2014), a escola sofreu um enxugamento daquilo que chamamos de fonte de conhecimento letrada. E nos terreiros, o conhecimento é passado de pais para filhos, tornando essas crianças letradas em áreas culturais e sociais, carregando bagagens de étnicas para a formação da sua vida enquanto religioso e cidadão, visto que essas práticas de letramentos produzem um conhecimento de etnias e culturas, além de questão de lingua(gem) como afirma ROCHA (2010, p. 67)

Ademais, de acordo com artigo 5º, inciso VI, da Constituição Federal, “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias.” Contudo, a laicidade da Constituição brasileira só existe na teoria, visto que, na prática, é possível citarmos diversos feriados relacionados à religião cristão-católica, criando, assim, nas escolas a interrupção de suas atividades em virtude de uma determinada religião.

Porém mesmo tendo em vista todas as pesquisas, o apregoado na CRFB/88 e os parâmetros curriculares nacionais, a escola ainda ignora o ensino de cultura afro, talvez, conforme nos diz Lima (2015, p.01) seja pela questão da escola se encontrar em estado de

[...] sucateamento do ensino público, onde se encontra a maior parte dos professores politicamente engajados, que priorizam nas suas agendas outras questões consideradas mais urgentes, como a falta de condições de trabalho, defasagem salarial, falta de material de apoio, violência, falta de estrutura física das escolas entre outras. [...] (LIMA, 2015 p.01)

Todavia, esse apagamento do ensino da cultura afro não se trata de algo benéfica, partindo do princípio que, de acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação, a importância de estudar a história da cultura afro e até mesmo a cultura africana, não é apenas válida para negro, ao contrário, para brasileiros enquanto cidadãos que atuam em uma “[...] sociedade multicultural e pluriétnica [...] (DCNs, 2014, p. 17) e que são aptos a desenvolver um país de democracia e respeito.

OBJETIVOS

Objetivo geral:

Analisar o que tem causado a invisibilidade das religiões de matrizes africanas e espíritas brasileiras em crianças filhas de santo no contexto escolar e quais tipos de expressões discursivas revelam um preconceito religioso.

Objetivos específicos:

- a) Verificar se a escola que essas crianças estudam possui um ensino de cultura afro;
- b) Investigar como as crianças de candomblés e umbanda são tratadas no âmbito escolar;
- c) Refletir sobre a ausência cultura afro-brasileira nas escolas;
- d) Reconhecer a falta de capacitação científica de professores acerca da cultura afro-brasileira
- e) Identificar os tipos de bullying que crianças filhas de santo sofrem no espaço escolar.

MÉTODOS

Para o desenvolvimento desta pesquisa utilizaremos a abordagem qualitativa de cunho etnográfico, já que segundo CANÇADO (1994) “[...] é a descrição de culturas ou de grupos. [...]” além de ser a primazia da compreensão do conhecimento, como construção de princípios e conhecimento acerca daqueles estão sujeitos a passar por situações de intolerância. E por se tratar de uma pesquisa que permite ter base de conhecimento teórico-empírico, faremos a interpretação dos relatos sobre a vivências no campo escolar enquanto crianças adeptas às religiões afro/espíritas brasileiras. Nosso corpus de pesquisa será estudantes da rede básica de ensino, dos 6º ao 9º, da cidade de Vitória da Conquista/BA, adeptas às religiões mais populares que são o candomblé (ketú²², angola²³ e jeje²⁴) e a umbanda. Para tanto, essas crianças falarão sobre a sua convivência na escola e se em algum momento foram vítimas de preconceito ou intolerância religiosa por parte de algum funcionário escolar ou dos demais alunos. Procuraremos também investigar se essas crianças podem frequentar a escola trajado de alguma paramenta religiosa (filá, quipá, turbante, roupas brancas, guias, colares) como está prevista na lei e como é a recepção da escola para com essa criança.

RESULTADOS E DISCUSSÕES

Por se tratar de um projeto que ainda está em fase de construção para ser aplicado, não há resultados obtidos. Entretanto, é esperado que esta pesquisa alcance um número significativo de crianças visto que Vitória da Conquista possui muitos terreiros de Candomblé e Umbanda, onde diversas crianças estão presentes, levadas muitas vezes pelos seus pais. Mediante isso, esperamos

²² Povos Yorubás, trazidos da região da Nigéria, que cultuam orisás.

²³ Povos Bantos, trazidos da região de Angola, que cultuam inkises.

²⁴ Povos dahomeanos, trazidos da região do Benin que cultuam voduns.

compreender de que modos as práticas de intolerância e preconceitos acontecem dentro do âmbito escolar, para que assim sejam criados mecanismos de exterminação do bullying escolar.

No que diz respeito à discussão, procuraremos explicar os motivos que levaram essas crianças tornarem invisível a sua religião como forma de relação e companheirismo na escola. Será explicada também de que forma acontece os preconceitos e intolerâncias e em qual momentos mais acontece – na sala de aula com a professora ministrando conteúdos – ou na hora do intervalo, no contato com os outros alunos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Partindo do princípio que o Estado é laico e que qualquer cidadão pode professar a sua fé, é imprescindível que as escolas procurem adotar metodologias para que as religiões afro/espíritas brasileiras não sejam demonizadas e/ou vistas como negativa no seio escolar. Além disso, é necessário que a cultura afro seja ensinada não só nas aulas de História, mas, através das literaturas, no ensino da língua, e todas as áreas, em todo momento. No que diz respeito à invisibilidade das religiões dos negros, é necessária uma política de reeducação escolar para que terminologias preconceituosas e intolerantes desapareçam das escolas.

A participação de crianças nos terreiros de axé é considerada importante, porquanto que essas crianças serão o futuro daquele espaço religioso, carregando consigo o bem mais precioso da religião que a tradição e o segredo dos cultos aos deuses africanos e entidades brasileiras. Ademais, essas crianças, dotadas de letramentos étnicos, sociais e afroculturais, podem ser peças importantes para as atividades pedagógicas nas escolas e até mesmo nas aulas de cultura afro por conviverem diretamente com o sagrado, por dormir e acordar ao lado do *Òrisá/Nkise/ Voodoo* e das entidades da umbanda.

Por fim, *Nã èrín tání kan omodé jé mímó* (O sorriso de uma criança é divino!)

REFERÊNCIAS

ALVES, A. R. M.; SILVA, O. G. K. A TRANSMISSÃO ORAL NOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ: MEMÓRIA E HISTÓRIA DO POVO DESCENDENTE DE AFRICANOS EM JUAZEIRO-BA. I Congresso Internacional da Diversidade do Semiárido. Campina Grande, 2016, disponível em: <http://www.editorarealize.com.br/revistas/conidis/trabalhos/TRABALHO_EV064_MD1_SA8_ID2_282_18102016174044.pdf>. Acesso em: 17/10/2018

ATAIDE JUNIOR, A.; ALBUQUERQUE, M. B. B. . Práticas Educativas em uma Casa de Candomblé. 2015. XII Congresso Nacional de Educação. Paraná, 2015. Disponível em: <http://educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2015/20331_9327.pdf> . Acesso em: 17/10/2018

BARTH, W. L. O HOMEM PÓS-MODERNO, RELIGIÃO E ÉTICA. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 37, n. 155, p. 89-108, mar. 2007

BRASIL. Estatuto da Criança e do Adolescente, Câmara dos Deputados, Lei no 8.069, de 13 de julho de 1990. DOU de 16/07/1990 – ECA. Brasília, DF.

CAPUTO, S. G. Educação nos Terreiros: e como a escola relaciona com crianças de Candomblé. Rio de Janeiro: Pallas, 2012

CASTRO, Yeda Pessoa de. Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. 2. ed. São Paulo: Topbooks, 2005.

CORTELLA, Mário Sérgio. Educação, Escola e Docência: novos tempos, novas atitudes. São Paulo: Cortez, 2014,

GABATZ, C. Diversidade cultural e religiosa e os desafios para uma educação inclusiva. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 1, 2012. | p.50-63 disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/68/6>>

LIMA, M.L.D. Doze anos de História e cultura afro-brasileira e africana nas escolas brasileiras: o que ainda precisa mudar?. Disponível em: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1433808857_ARQUIVO_DozeanosdeHistDozeanosdeHistor-BrasileiraeAfricana.pdf> Acesso em: 16/10/2018

OLIVEIRA, A. Caputo, Stela Guedes, Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de Candomblé. Debates do NER, Porto Alegre. 2014, n. 26. P 307-316.

OLIVEIRA, A. ALMIRANTE, A. K. Criança, terreiro e aprendizagem: um olhar sobre a infância no candomblé. Disponível em: < <file:///C:/Users/PACHECOESOUZA/Downloads/Dialnet-CriancaTerreiroEAprendizagem-6342521.pdf>> acesso em 18/10/2018

ORTIZ, R. 1999 A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira, São Paulo, Brasiliense, 2ª ed.

PRAXEDES, W. A questão racial e a superação do Eurocentrismo na educação escolar. Revista Espaço Acadêmico, nº 89, outubro de 2008. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/377084734/A-Questao-Racial-e-a-Superacao-Do-Eurocentrismo-Na-Educacao>>. Acesso em: 17/10/2018

PÓVOAS, Ruy. A linguagem do candomblé: níveis sociolinguísticos da integração afro-portuguesa. 1. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

PRANDI, R. O CANDOMBLÉ E O TEMPO Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. RBCS. Vol. 16 no 47. Ano 2001.

_____. PROJETO DE LEI. Institui o Estatuto Jurídico da Liberdade Religiosa. Brasília. 2015. Disponível em <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1323395> Acesso em 26 out 2018

ROJO, Roxane. Letramentos múltiplos, escola e inclusão social. São Paulo: Parábola Editorial, 2009.

VERGER, F. P. Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África. 2ed. São Paulo: EDUSP, 20120.

A LEI FEDERAL 10.639/2003: PRÁTICAS EXITOSAS NO ENSINO DE HISTÓRIA E CULTURA AFRICANA E AFRO-BRASILEIRA EM DUAS UNIDADES DE ENSINO DA REDE MUNICIPAL DE PORTO SEGURO/BA

LEONARDO LACERDA CAMPOS²⁵

GABRIELA GUARNIERI DE CAMPOS TEBET²⁶

INTRODUÇÃO

O passado marcado pela escravidão e conseqüentemente pela abolição malsucedida que por sua vez, foi incapaz de elaborar instrumentos que possibilitassem a integração dos ex-escravizados à cidadania plena, desencadeando uma trajetória marcada pela exclusão, discriminação e opressão aos africanos e, por conseguinte os afro-brasileiros que passaram a conviver com um sistema econômico, político e social excludente, e, no mesmo sentido, por um modelo/projeto de educação escolar que, ao longo de nossa história, não se preocupou em estabelecer o diálogo com as diferenças étnico-raciais de nosso povo.

Em contrapartida, buscou introduzir nas subjetividades dos sujeitos, uma falsa relação ditada e apregoada como amistosa entre negros e não negros, camuflando propositalmente os conflitos e as impossibilidades de acesso do povo negro a usufruírem de um sistema democrático de direito. Assim sendo, a escola tornou-se, portanto, um espaço de negação de saberes aos negros e seu descendentes e, do mesmo modo, construiu, em seus espaços, estereótipos negativos que estigmatizaram e continuam estigmatizando os/as pretos e pretas.

A partir da elaboração da Constituição Federal de 1988, as propostas elaboradas e amplamente divulgadas pelo Movimento Negro em busca do acesso à educação, fomentaram no currículo escolar o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, sobretudo no Ensino Básico, não mais de maneira negativa, mas abordando a real contribuição e importância desses, no que dizem respeito às questões econômicas, políticas e culturais.

Os debates teóricos acerca da diversidade étnico-racial vão aparecer enfaticamente a partir da década de 1990, no entanto, foi na última década que de fato, o Estado passou a redefinir o seu papel como propulsor das transformações sociais, reconhecendo as disparidades entre negros e não negros na sociedade e a necessidade de intervir de forma positiva, assumindo o compromisso de eliminar as desigualdades raciais, dando importantes passos rumo à afirmação dos direitos humanos básicos e fundamentais da população negra brasileira.

A exemplo, podemos destacar a Marcha Zumbi dos Palmares, movimento ocorrido em Brasília em 1995, que contou com aproximadamente 300 mil negros/as e, que tinha como premissa a cobrança de

²⁵ Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas-UNICAMP. Docente da Faculdade Nossa Senhora de Lourdes-FNSL. Docente da Rede Municipal de Ensino de Porto Seguro/BA. E-mail: leo.lacerda.campos@gmail.com

²⁶ Docente da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. E-mail: gabigt@g.unicamp.br

medidas concretas que contemplassem a população afro-brasileira, tendo em vista o lugar ocupado pela maioria dos negros na sociedade e a própria condição desumana que estavam inseridos. Na ocasião, o Presidente da República era Fernando Henrique Cardoso.

Segundo Tatiane Cossentino e Ana Cristina Juvenal esta marcha foi,

como símbolo de um momento singular no processo de organização do movimento negro, ela marcou a retomada de seu processo de mobilização, precisamente no momento em que o Estado brasileiro passava por um processo de reordenamento institucional no qual, entre outros aspectos relevantes, o país, ao admitir a existência de discriminação racial e racismo, deveria estarem sintonia com os princípios da luta antirracista em nível transnacional no âmbito da esfera pública, expandindo os espaços de representação de interesses da população afrodescendente na interlocução com o Estado. (RODRIGUES; CRUZ, 2012, p. 18).

Para além, o objetivo da Marcha era justamente cobrar do Estado a inserção da temática racial na agenda dos problemas nacionais. Vale salientar, que um ano depois tivemos aprovação da Lei 9394/96 que estabeleceu a Lei de Diretrizes e Bases da educação Nacional (LDB). Diferentemente da participação dos coletivos negros na elaboração da Carta Magna de 1988, a elaboração da LDB não contou com tal participação e nas entre linhas ficou estabelecida a retomada das discussões no campo de uma possível retomada do discurso envolvendo a democracia racial.

Contudo, nos anos 2000, os debates intensificaram e passaram a fazer parte da própria agenda do Governo Federal, inclusive inserindo o Brasil na III Conferência Mundial contra o Racismo e a Discriminação Racial, Xenofobia e outras formas de intolerância. Após a participação em tal Conferência assumimos a responsabilidade de garantir a integração do negro de forma democrática. Assim sendo, o País lançou um programa de ação afirmativa. Nesse artigo o nosso foco será a Lei Federal 10.639/2003 que instituiu o Ensino da História e Cultura africana e afro-brasileira em todas as unidades de ensino, sejam elas públicas ou privadas da educação básica.

Ademais, a partir dessas propostas, foi promulgado, o Art. 26-A da LDB, que promoveu a inserção, nos estabelecimentos de Ensino Fundamental e Médio, da disciplina “Ensino de História da África e Cultura Afro-Brasileira”. Criou-se também, em 21 de março de 2003, a Seppir (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial) e instituiu-se a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. O principal objetivo pautado por estes atos foi promover alterações significativas na realidade vivenciada pela população negra e trilhar um novo caminho rumo a uma sociedade verdadeiramente democrática, justa e igualitária, revertendo os efeitos de séculos de preconceito, discriminação e racismo.

Com a implantação da Lei 10.639/2003 e suas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, vieram às contribuições para um debate mais sério acerca de tais questões, e especificamente, na educação escolar. O ambiente escolar se configura como palco das multirrelações, por isso, ambiente adequado para se estabelecer discussões de uma educação e

sociedade antirracista.

Todavia, o que muitos pesquisadores têm demonstrado é que a escola tem se constituído em espaço de homogeneização, de negação da diferença e de institucionalização de experiências de discriminação e preconceito racial, desde os primeiros níveis da educação básica. Nisso, como afirmam Abramowicz, Oliveira e Rodrigues (2010, p. 86) “o preconceito e a discriminação, ainda que de forma escamoteada, são muito presentes na escola e essa instituição, apesar de utilizar o discurso da igualdade, não respeita as diferenças”. Em relação às crianças negras, para que estas obtenham sucesso escolar, é preciso “branquear-se” na acepção desenvolvida nos trabalhos de Bento, Silveira e Nogueira, 2014; Ribeiro, 2009, Silva, 2007, dentre outros.

A presente pesquisa busca compreender as questões que envolvem as relações étnico-raciais e o ensino de História da África e Cultura Afro-brasileira na Rede Municipal de Ensino de Porto Seguro – BA, trazendo alguns depoimentos de professores/as entrevistados/as. Não obstante, iremos apresentar as análises acerca da Motivação Pessoal dos/as entrevistados/as de Porto Seguro-BA. Vale destacar, que analisamos duas Unidades Escolares que desenvolvem projetos há uma década e são referências no município, principalmente no combate ao racismo no contexto escolar.

As entrevistas foram realizadas em abril de 2017, em duas escolas da Rede Municipal de Ensino de Porto Seguro-BA, ambas do Ensino Fundamental Anos Finais. Para manter o sigilo dos/as colaboradores/as, criamos nomes fictícios para as Unidades Escolares, bem como para os/as entrevistados/as. As escolas foram denominadas como Escola Municipal Guiné e Escola Municipal Cabo Verde. Nenhuma delas se localiza em região central do município em questão.

PERFIL DOS ENTREVISTADOS

Em relação ao Sexo, foram três entrevistados do sexo masculino e um do sexo feminino, com faixa etária entre 36 e 49 anos. No que se refere a formação dos docentes entrevistados/as, tivemos a seguinte configuração: Dos quatro professores/as entrevistados/as três eram graduados/as em Pedagogia e um/uma graduado/a em Geografia. Em relação a cor: duas/dois professores/as se auto-declararam Pretas/os, um/a se auto-declarou pardo e um/uma se auto-declarou Amarelo.

CATEGORIZAÇÃO DOS DADOS DAS ENTREVISTAS

Durante a realização do estudo, adotamos cinco categorias que foram analisadas nas entrevistas: Racismo na Escola, o papel da Prefeitura, papel das Universidades, Motivação Pessoal dos docentes e a Identidade negra no contexto escolar (CAMPOS, 2018). Contudo, iremos nos debruçar nesta publicação sobre a categoria Motivação Pessoal.

Diante da análise dessas categorias e das análises documentais, podemos constatar que na Escola Municipal “Guiné”, de Ensino Fundamental Anos Finais, a Lei 10.639/2003 foi implementada no município em 2007.

A secretaria municipal de educação, orientou que os conteúdos voltados para a História da África e da Cultura afro-brasileira deveriam ser lecionados principalmente em História do Brasil, Artes e Literatura, sem prejuízos das demais disciplinas do componente curricular. Todavia, foi criada uma comissão para acompanhamento da aplicabilidade da temática. No entanto, foi detectado que poucas escolas da Rede Municipal trabalhavam a temática, assim a comissão decidiu em 2008 criar uma disciplina específica, intitulada de “Afro”, com uma aula semanal.

Segundo a professora Etana²⁷:

Foi em 2008 que a disciplina foi criada. No início teve cursos ofertados pelo Estado, pelo próprio município que tratava sobre este assunto, depois de 2016 para cá que caiu bastante, mas no início fizemos duas semanas de curso em Salvador com tudo pago pelo Estado só para tratar da Lei 10.639/2003.

Em 2010, atendendo as exigências dos coletivos indígenas, o Município implementou a Lei Federal 11.645/2008, tendo em vista, a composição da sua sociedade, que apresenta uma quantidade significativa de povos indígenas. Alterando a nomenclatura da disciplina para Diversidade Africana e Indígena (DADI).

É importante salientar, que a Unidade Escolar Guiné, tem um projeto que completará em Novembro de 2018 uma década de existência e que se desenvolve ao longo do Ano Letivo, com culminância em Novembro. Além disso, o projeto contempla todas as disciplinas da grade curricular. Segundo o professor Akil²⁸:

Nós temos um projeto, que é um projeto de Consciência Negra no mês de Novembro, temos aqui uma professora responsável que tem essa preocupação, já parece-me a 10 anos nessa caminhada, e todos os anos na disciplina de Geografia trabalho com a questão voltada para as regiões da África, a questão indígena. A disciplina de português desenvolve alguns textos, redações, e cada professor em sua área faz essa relação interdisciplinar para ajudar no trabalho, no projeto com a culminância final com todos os professores e alunos, com um envolvimento muito humano e muito sério.

Segundo os profissionais pesquisados o trabalho é desenvolvido ao longo do ano letivo na disciplina específica, cujo objetivo é desmistificar os estereótipos criados ao longo da história do negro no Brasil. Nesse sentido, as discussões envolvendo a temática têm possibilitado a valorização da cultura e das realizações dos africanos e afro-brasileiros, elevando assim a auto-estima dos/as alunos/as negros/as e educando os não negros para respeitarem as diferenças e compreenderem a verdadeira história do negro no Brasil.

No segundo semestre, todas as disciplinas se envolvem no projeto desenvolvendo trabalhos relacionado a temática escolhida para a exposição e apresentação na culminância do projeto que acontece na semana do dia 20 de Novembro, em ocasião do Dia da Consciência Negra. Com isso,

²⁷ Entrevista concedida por Etana. **Entrevista 8.** [abr. 2017]. Entrevistador: Leonardo Lacerda Campos. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30 min.).

²⁸ Entrevista concedida por Akili. **Entrevista 11.** [abr. 2017]. Entrevistador: Leonardo Lacerda Campos. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (50 min.).

podemos observar nas falas dos professores que a prática do racismo e de outros preconceitos pouco acontece nessa unidade escolar.

Os relatos de casos envolvendo racismo unanimemente se remetem ao passado, quando o projeto iniciou, inclusive o mesmo só foi possível mediante as ações preconceituosas e a necessidade de criar mecanismos que possibilitassem o combate do racismo.

Em relação ao trabalho docente, a Motivação pessoal esteve presente, sobretudo na fala da professora Etana idealizadora do projeto, que destacou ter aceitado o desafio de lecionar a disciplina “Afro” e a partir dali buscou de todas as formas conhecer melhor a Lei 10.639/2003 e os seus princípios, se debruçando nas leituras de materiais para o desenvolvimento do seu trabalho, além disso, elaborou o projeto que hoje é conhecido internacionalmente pelas produções de telas que retratam a história de personalidades negras brasileiras, como bem expressa a citação abaixo:

Temos o Projeto que foi desenvolvido em sala porque, o que acontecia, antes na matéria, era uma aula por semana e as pessoas não tinham aquela valorização, muitos alunos diziam: “a essa matéria não tem valor nenhum, qualquer coisa que eu fizer lá, já passei de ano”, e aí, eu queria mostrar para os alunos que aquela matéria tinha importância sim para a vida dele, a própria questão da auto-estima, no conhecimento que não foi mostrado do primeiro ao quinto ano para eles, e aí fui fazendo primeiro, o centenário mostrando os negros que se destacaram na sociedade e depois foi criado o concurso da Beleza Negra para eles se vêem como uma pessoa bela, ali naquele meio e não ter o negro só como uma pessoa feia dentro de uma sala de aula, o bullying é muito forte dentro da sala, e aí depois que fui realizando esse projeto eles foram dando mais valor a disciplina, ninguém filava mais a aula, eles passaram a participar.²⁹

Vejamos que nessa fala, podemos identificar o trabalho realizado que contribuiu com a valorização da identidade negra, do reconhecimento de muitos alunos/as negros/as acerca da sua pertença, da negritude que outrora a negava, e muitos passaram a se auto-declarar negro/a, externalizando a sua negritude, como algo bonito, belo, positivando a imagem do ser negro. O projeto apresenta uma metodologia significativa e positiva de como trabalhar as questões raciais na escola de maneira contundente e responsável, uma vez que, as transformações acontecem, estão explícitas nas falas dos professores, não só os entrevistados, mas de todo corpo docente. Além disso, pudemos observar a maneira pela qual a comunidade enxerga tal projeto.

Vale realçar que a escola é composta por 70% de alunos/as negros/as, que passaram a ter contato com aulas e projetos que valorizam a sua cultura. Enquanto estavam acostumados a ver a sua cor, sua cultura sempre atrelada a marginalização. Assim, podemos pontuar, que em uma década ocorreu nessa unidade escolar uma transformação na formação das subjetividades, haja vista que esses/as alunos/as, passaram a enxergar o negro e a sua cultura como algo positivo. É importante pontuar, que o projeto realizado na Unidade Escolar se transformou em documentário.

²⁹ Entrevista concedida por Etana. **Entrevista 8**. [abr. 2017]. Entrevistador: Leonardo Lacerda Campos. Porto Seguro, 2017. 1 arquivo .mp3 (30 min.).

Segundo Etana, a mentora do projeto:

O projeto surgiu em 2009, primeiro comecei só com as pinturas, só com a exposição, tudo que a gente trabalhava em sala, a gente produzia um artesanato em cima das questões culturais africana e afro-brasileira. Tudo isso, era criado em sala, aí quando eu vi os trabalhos super bonitos que eles criaram, falei isso aqui temos que mostrar para os pais, mostrar para a escola, para a comunidade escolar que eles são capazes, o que eles fazem tem que ser mostrado para toda a comunidade. Só que aí foi crescendo. Hoje está aí, já tem documentário, já foi passado na França, em Salvador, em Ilhéus, no Rio de Janeiro, todo mundo já conhece esse projeto que é desenvolvido dentro da escola, com essa temática, onde melhorou muito essa questão do bullying dentro da escola, pelo menos em relação às questões étnico-raciais. Esse projeto ele é trabalhado ao longo do ano letivo com a culminância no dia 20 de Novembro. Ao longo do ano desenvolvemos a produção artística, temos inúmeros debates.

Podemos perceber a importância tanto da disciplina, quanto do projeto, quando de fato acontece, tendo em vista as transformações ocorridas nessa unidade escolar quando observamos nas entrevistas a maneira pela qual ocorreu uma diminuição nos casos envolvendo o racismo, como bem destaca a professora Etana “A população escolar aqui é de 70%, composta de alunos negros e muitos não se reconheciam, e hoje, até as pessoas brancas querem participar do evento alegando que tem uma essência negra.” A docente destaca ainda que:

Hoje em dia predomina o respeito, até porque no início muitos não se viam como negros havia uma falta de respeito muito grande em sala de aula, então passei a estimular o debate a partir de reportagens que aparecem na mídia sobre o racismo, muitas vezes trago o livro didático antigo para mostrar para eles como o negro era representado, mas que ainda existe esse preconceito mesmo que de forma camuflada, mais ainda existe e aí vamos debatendo, vou instigando eles, que vocês acham, existem preconceito mesmo? E aí eles vão citando vários casos, questionam as pessoas que continuam falando preconceitos. “O aluno falou que o amigo dele sofreu preconceito por conta do cabelo ser “duro”, até brincamos com uma frase de Mauricio Pestana “porque o meu cabelo é ruim se ele nunca te fez nada de mal”, mas em relação ao racismo tivemos uma melhora de 78% dos bullying envolvendo a questão racial.

Diante dos fatos, podemos apontar a importância das políticas públicas de ações afirmativas na criação e na formação de novas perspectivas referentes as relações étnico-raciais e a educação.

Na segunda escola pesquisada intitulada “Escola Municipal Cabo Verde”, tivemos apenas um sujeito como entrevistado, uma vez que, este é responsável por lecionar a disciplina DADI em todas as turmas de 6º ao 9º ano matutino e vespertino.

Diante das categorias analisadas nessa entrevista, podemos apontar a presença com maior intensidade da *Motivação Pessoal*, pois o entrevistado relata a sua experiência em trabalhar com a temática envolvendo o ensino de História da África e da Cultura Afro-brasileira e Indígena, mesmo antes da implementação da Lei no município de Porto Seguro-BA.

Akili deixou evidente que sempre buscou conhecimento acerca dos princípios que norteiam a Lei 10.639/03, principalmente para conduzir a temática em sala de aula a fim de combater as divergências e os conflitos raciais existente. Mediante aos casos de preconceitos sempre buscou aplicar a temática das relações étnico-raciais a partir do prisma de valorização da cultura negra e indígena, como uma cultura que influenciou e formou a nossa sociedade, rompendo segundo o

entrevistado “com um modelo de educação que contribuiu para a fomentação de uma imagem negativa do ser negro, sempre atrelada a escravidão e aos maus tratos impostos por este sistema”.

Segundo o professor Akili,

Se formos analisar o livro de história de antigamente, como eram apresentados os negros, sempre como escravos e a gente tem que colocar essa questão da escravidão como um momento em que eles vivenciaram aqui, eles foram submetidos a um trabalho indigno e desumano. Por isso, se fez necessário a busca, a luta que abrisse esse espaço de não apontar apenas a escravidão, o lado negativo, pois como é que você vai se identificar como sendo negro se a própria escola, a sociedade, apresenta apenas o lado negativo. No livro de história, por exemplo, aparece lá o negro sendo chicoteado, então a lei 10.639 surgiu justamente para isso, fazer uma reflexão, o próprio educador fazer um reflexão, porque primeiro o educador tem que se trabalhar também, ele precisa desconstruir muitas coisas e construir um novo pensamento em cima disso aí.

Nesse sentido, é importante destacar na fala do docente, a preocupação com a sua formação na tentativa de desconstruir uma história eurocêntrica, colonizadora, a fim de oportunizar aos alunos uma educação libertadora, descolonizada, na medida em que precisava romper com a inferiorização construída a partir da imagem do negro, estabelecendo um novo modelo de educação, pelo qual as pessoas negras se sintam valorizadas e que, os não negros entendam e compreendam essas contribuições, estabelecendo uma relação de respeito pelas diferenças.

Como bem destaca o professor Akili:

Hoje, por exemplo, na sala de aula você pergunta quem é negro e os alunos se identificam como negro, porque a gente vem mostrando dentro do projeto que a gente realiza aqui, o lado positivo do ser negro. Através da música contamos a história do afro, através da dança, porque aqui a gente faz do aluno um agente cultural, coloca ele para viver essa cultura, para gostar e com a criação dessa lei, eu já trabalhava com essa temática, mas não existia o respaldo e hoje o respaldo da lei você acaba se fortalecendo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Vejamos que para desenvolver um trabalho articulado com os princípios norteadores da Lei 10.639/2003 não é fácil, parece que são sempre ações pontuais de professores que luta o tempo todo contra um pensamento conservador que por muitas vezes acreditam e defendem a ideia de uma nação democraticamente racial. Segundo Akili “Quando eu pensava em trabalhar essas questões sempre tinha alguém para limitar o meu trabalho, mais eu sempre fui ousado e enfrentei muitos desafios para poder trabalhar com essa temática”.

No afã de todas essas informações é importante mencionar a importância do Núcleo de Diversidade Étnico-racial vinculado a secretaria de educação, por sempre contribuir por meio de apoio para que de fato o trabalho desenvolvido obtenha êxito. Embora, o professor chame atenção, dos representantes do município para novas providências a fim de fiscalizar e monitorar o trabalho realizado na disciplina DADI na Rede Municipal de ensino como um todo, buscando ter um

panorama dos avanços e retrocessos.

Não existe uma fiscalização, monitoramento para ver os progressos e os retrocessos dessa disciplina nas escolas, simplesmente estar trabalhando, está, mas o que está dando certo? O que não está? Quais são as experiências? A direção da escola realmente está focando naquele professor que tem habilidade para conduzir a disciplina? Ou essa disciplina está sendo ofertada só para complementar a carga horária do professor? Muitos pegam a DADI para complementar Arte, como sempre é feito isso [...] não adianta colocar apenas o conteúdo, você precisa fazer do aluno um agente cultural, vamos trabalhar isso aqui, mas vamos trazer vida para essa cultura, não vamos deixar essa cultura morta no papel, não vamos deixar essa cultura só na discussão da sala de aula ou no papel de uma prova, ou no caderno, vamos dá vida a essa cultura, vamos dá vida a cultura indígena, a cultura afro, porque isso é viver história, isso é fazer história.

Diante do exposto, podemos perceber que mesmo com tantas realizações o professor ainda apresenta algumas inquietações, sobretudo nas questões envolvendo professores que lecionam a disciplina apenas como complementação de carga horária e que em muitos casos não contribui na desmistificação dos estereótipos, na elevação da auto-estima dos alunos/as negros/as, no respeito pelas diversidades, pelo contrário, continuam reproduzindo e reforçando os preconceitos estabelecidos ao longo da história. Além disso, constatamos que muitos professores que lecionam a disciplina específica não possuem formação adequada dificultando a aplicabilidade dos princípios norteadores da Lei 10.639 e por vezes reforçando os estereótipos, no espaço que os mesmos deveriam ser combatidos.

REFERÊNCIAS

BENTO, M. A. S. (Org.); SILVEIRA, M. J. (Org.); NOGUEIRA, S. G. (Org.). *Identidade, Branquitude e Negritude; contribuições para a Psicologia Social no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. v. 1. p. 312.

CAMPOS, Leonardo Lacerda; DE CAMPOS TEBET, Gabriela Guarnieri. **Movimentos Negros e o direito à educação: das lutas pelo acesso à implementação da Lei 10.639/2003 no contexto escolar brasileiro**. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), [S.l.], v. 10, n. Ed. Especi, p. 355-380, jun. 2018. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/463>>.

CAMPOS, Leonardo Lacerda. **Políticas Públicas de Ações Afirmativas: um estudo da implementação da Lei 10.639/2003 e as suas implicações nas Redes Municipais de Ensino de Porto Seguro – BA, Vitória da Conquista – BA e São Carlos – SP**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, 2018.

RIBEIRO, William de Goes. **Multiculturalismo, currículo e identidade: um estudo de caso sobre o ideal do branqueamento**. Trabalho apresentado à 32ª Reunião da ANPED. Caxambu, 2009. Disponível em: <http://32reuniao.anped.org.br/arquivos/trabalhos/GT12-5208--Int.pdf>.

RODRIGUES, Tatiane Consetino; SILVÉRIO, Valter Roberto. Curso de Aperfeiçoamento em Educação para as relações étnico-raciais: Ensino Fundamental I. In: ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA, Fabiana de. **A Escola e a Construção da Identidade na Diversidade**. São Carlos: Ministério da Educação/Universidade Federal de São Carlos, 2014. p. 41-61.

_____. Curso de Aperfeiçoamento em Educação para as relações étnico-raciais: Ensino Fundamental I. In: GOMES, Nilma Lino. **Educação e Relações Raciais: Refletindo Sobre Algumas Estratégias de Atuação**. São Carlos: Ministério da Educação/Universidade Federal de São Carlos, 2014. p. 143-154.

_____. Curso de Aperfeiçoamento em Educação para as relações étnico-raciais: Ensino Fundamental I. In: GOMES, Nilma Lino. **Diversidade Cultural, Currículo e Questão Racial: Desafios para a Prática Pedagógica**. São Carlos: Ministério da Educação/Universidade Federal de São Carlos, 2014. p. 21-39.

RODRIGUES, Tatiane Consetino; CRUZ, Ana Cristina Juvenal da. **Educação anti-racista: 1988-2011**. São Carlos: PMSC-SME-FPMSC, 2012.

SILVA, Ana Célia. **Branqueamento e branquitude: conceitos básicos na formação para a alteridade** in: NASCIMENTO, AD., and HETKOWSKI, TM., orgs. Memória e formação de professores [online]. Salvador: EDUFBA, 2007. 310 p. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/f5jk5/pdf/nascimento-9788523209186-06.pdf>

A REPRESENTAÇÃO DOS INDÍGENAS NO COTIDIANO ESCOLAR³⁰

DANILO CÉSAR SOUZA PINTO³¹
DIANA BARRETO XAVIER³²

Resumo

O trabalho aborda a maneira como os indígenas são representados no Dia do Índio em uma escola pública de ensino fundamental no interior da Bahia. Nessas atividades, eles são retratados sem que se leve em conta a sua diversidade e história. Assim, perdem sua cultura e desaparecem. Tal fato resulta na dificuldade de se compreender a relação dos indígenas com a sociedade brasileira na contemporaneidade. Ao fazer uma observação participante do planejamento e da realização dessa atividade comemorativa, os pesquisadores descreveram e refletiram sobre a forma como a instituição contribui à formação de um estereótipo sobre os índios ao agenciar noções essencializadas a respeito da cultura e da história indígena.

Palavras-chave: Educação. Culturas indígenas. Racismo. História do Brasil.

Às vésperas do dia 19 de abril, as escolas brasileiras movimentam-se para comemorar o Dia do Índio. Nessa ocasião, os pais que têm filhos matriculados na educação infantil os recebem com rostos pintados, cocares de papel e pena na cabeça. Por meio desse tipo de expediente, a ideia é

³⁰ Este trabalho é uma versão preliminar de um artigo que será submetido a uma revista científica.

³¹ Doutor em Antropologia Social PPGAS/UFSCar e professor adjunto da UESB.

³² Graduada em Pedagogia/UESB.

homenagear, lembrar e celebrar essa população que compõe e forma o Estado-nação brasileiro.

Este artigo tem por objetivo descrever e refletir sobre essa prática habitual nos espaços escolares em relação à data comemorativa, com base em pesquisa de campo realizada numa escola de ensino fundamental do município de Jequié (BA). Por questões éticas e também devido ao propósito de o texto não ser uma investigação de fiscalização sobre as atividades do estabelecimento de ensino, mas sim para compreender a atuação da instituição, levando em conta a contextualização histórica e o *modus operandi* da abordagem à questão indígena no Brasil, o espaço escolar e os participantes não serão identificados. Ainda que a reflexão seja contextual, pressupõe-se que possa iluminar situações observadas que pululam por todo o país nessa data.

A Lei nº 11645/08³³ torna o estudo da história, da cultura afro-brasileira e indígena obrigatório nas escolas. Trata-se de modificação da Lei nº 10.639/2003 e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB 9.394/1996), as quais incluem a temática indígena. Isso representa uma conquista do movimento no sentido de modificar e de aprimorar o entendimento promovido pelo espaço escolar sobre as sociedades indígenas do Brasil (BERGAMASCHI; GOMES, 2012). Cabe, com base na lei citada, investigar a forma como tem sido aplicada nas escolas e se sua promulgação alterou as maneiras tradicionais de abordagem da questão indígena.

Em um texto introdutório de 1967, Cardoso de Oliveira (1971), talvez o principal autor a abordar a relação entre as sociedades indígenas e a nacional, marca a polaridade na forma como uma generalização estereotípica “índio” vem sendo formulada desde o início do processo de Conquista. De um lado, há uma concepção citadina do índio ingênuo, amante, protetor da natureza; de outro, dos habitantes das regiões circunvizinhas às populações indígenas, o traiçoeiro, o indomável e o preguiçoso – desdobramento da relação contextual que se tem com as frentes de expansão nacional e da relação de colonialismo interno (BONFIL BATALLA, 1997; CASANOVA, 2006).

Essa dupla imagem pode ser, em retrospecto, encontrada nos registros dos séculos XVI e XVII, com a metáfora de um paraíso terreno, um éden puro e inocente perdido na América, visão inaugurada por Caminha em sua famosa *Carta de achamento do Brasil* (BETTERNCOURT, 1998) *versus* os selvagens, os comedores de gente ou, na sua extensão limite, os antropofágicos ou os canibais, a depender do contexto na relação, ou seja, se são índios amigos ou inimigos. Já nos séculos XVIII e XIX, a clivagem se constrói entre índios amigos e gentios bravos, de acordo com a posição em relação ao domínio colonial (CUNHA, 1998; MOÍSES, 1998), ou entre os primitivos sob a ótica evolucionista e os nobres selvagens do indianismo romântico.

Tal duplicidade representacional coloca obstáculo na apreensão sobre a situação dos povos

³³ Lei nº 11.645/08, 10 de março de 2008: altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, e estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática: História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena.

indígenas na contemporaneidade, especialmente nas versões escolares. Ao construir estereótipos sobre essa população de mais de 869 mil pessoas, não se vislumbra uma diversidade interna: 305 etnias e aproximadamente 274 línguas, segundo dados do IBGE (2010), divididos em, pelo menos, três troncos linguísticos. Se a elaboração pejorativa do indígena como selvagem e preguiçoso se constrói como obviamente contraproducente, a noção de uma população ingênua ou de uma nobreza selvagem, de modo similar, por ser uma idealização, também dificulta a percepção dessa população verdadeiramente como sujeitos históricos e contemporâneos, posto que pode não coincidir automaticamente com os indígenas que se encontra nas interações cotidianas, especialmente nos casos daqueles que residem muito proximamente ao contexto urbano.

Dessa forma, o propósito deste trabalho é refletir como a escola estudada representou as comunidades indígenas com base em um olhar desessencializador, e engrossar o movimento por descolonização do pensamento (LANDER, 2005; PIMENTEL, 2014). Uma das formas de fazê-lo seria a promoção, dentro do espaço escolar, de materiais mais adequados, sempre que possível produzidos pelos próprios indígenas, como forma de disputar e romper com a representação colonial que se faz sobre essa população.

Os índios na prática escolar

A pesquisa e o texto foram realizados numa parceria entre orientador e orientanda. O contexto refere-se a uma escola pública do município de Jequié, no sudoeste da Bahia, que atende alunos do primeiro ao quinto ano do Ensino Fundamental. A escolha da instituição foi facilitada por relações prévias de estágio durante a graduação da autora. A escola, fundada na década de 1970, está situada num bairro periférico, oferece ensino do primeiro ao quinto ano e atende, nos dois turnos, cerca de 450 estudantes de bairros contíguos.

A ideia inicial era acompanhar os preparativos escolares para o 19 de abril, desde o início do ano letivo. Foram realizadas várias visitas à escola, com acesso ao material didático disponibilizado aos professores para trabalho da temática, conversas com a gestora, a coordenadora pedagógica e algumas docentes, além do acompanhamento consentido de uma docente do primeiro ano, a partir do momento em que o tema fosse abordado. O material didático selecionado pela direção e o acompanhamento da atividade foram as fontes principais dos dados, em um estudo que combinou instrumentos da pesquisa etnográfica, como observação participante, além das leituras dos documentos da escola.

Em conversa com a coordenadora pedagógica da instituição, a profissional afirmou que a escola não realizava um projeto específico para o Dia do Índio. Segundo ela, a instituição trata de maneira sucinta o assunto e outras datas como o Dia do Descobrimento do Brasil. Porém disse que não deixa tais dias passarem “em branco”. Solicitamos à coordenadora da escola a permissão

para acompanhar as reuniões de planejamento dos materiais e as estratégias de abordagem da temática. O consentimento foi obtido, mas nas visitas para acompanhar o planejamento, não houve nenhuma reunião, nem previsão de encontros para uma discussão específica, indicativo da indiferença ou da forma automática, sem a devida reflexão, de que o tema costuma ser abordado na escola.

O material disponibilizado para os professores e guardado numa caixa com outras atividades para datas comemorativas continha três exercícios para o Dia do Índio. Ao lado do índio, o folclore (22 de agosto), o livro (18 de abril) e a árvore (21 de setembro). A atividade 1 continha um desenho que pretendia representar um índio e um europeu conversando. O diálogo dava-se da seguinte maneira: o europeu perguntando ao índio: “O Brasil foi descoberto ou invadido?”. O índio respondia: “Quem descobriu o Brasil? Dizem que foi Cabral. Como? Se quando ele saiu, chegou e encontrou tanta gente!”. Na mesma atividade há um pequeno texto sobre um país chamado Portugal, em que havia a necessidade de novos produtos para aumentar seu comércio, mostrando suas aventuras ao mar. Tinha Pedro Álvares Cabral, que chegou a uma terra diferente, habitada por pessoas que foram denominadas índios. O texto concluiu que, a partir dessa data, os portugueses exploraram as riquezas do Brasil e mataram a maioria dos índios. Essa escravidão durou trezentos anos.

É interessante notar que, ainda que a atividade marque um processo de violência, ela o faça de forma a um remetimento remoto, visto que os culpados pelo massacre e escravização são os outros, não um outro radical, mas um outro ancestral, os portugueses, com sua sede por lucros, os grandes exploradores das riquezas naturais e da população brasileira, num tom de discurso nacionalista antilusitano, marcando, inclusive, uma diferença com os verdadeiros donos da terra no presente, os brasileiros. Soma-se a isso a noção de que a população foi inteiramente exterminada, sem resistência, desconsiderando toda uma política de amizades e inimizades do passado, assim como as mais de oitocentas mil pessoas do presente. Nesse sentido, em alguns casos, ao se descrever uma violência, apaga-se a história do grupo que a sofreu, pois os apresenta apenas como passivos no processo histórico.

A atividade 2, um pouco mais complexa e informativa, apresentava um texto mais longo e com várias informações sobre o modo de vida dos índios. O material afirma que eles viviam aqui antes da chegada dos portugueses e “foram” os primeiros habitantes do Brasil. Todo o texto está escrito no passado: os índios se “enfeitavam” com penas, “moravam” em ocas, “realizavam” festas, “alimentavam-se” da caça, da pesca e de frutas. Mesmo quando cita a organização social da “tribo”, fala-se apenas no passado, que “as tarefas eram divididas entre homens e mulheres”, “em cada tribo havia um chefe guerreiro chamado cacique”, “os índios acreditavam na existência de muitos deuses”, dentre eles Tupã, a lua Jaci e o sol Guaraci, “o chefe religioso, chamado pajé, era não só

guia espiritual, como também aquele que cuidava dos doentes”, “suas festas eram animadas, cantavam, dançavam e tocavam instrumentos”, “fabricavam cestos, objetos de cerâmica e madeira, colares”.

O texto, ao final ressalta que existiam grandes nações indígenas, especialmente os tupis, os quais viviam no litoral e, ainda hoje, há tribos vivendo em parques criados pelo governo, enquanto alguns vivem em cidades ou nas proximidades. Cita também que o governo criou um órgão, a Fundação Nacional do Índio (Funai), para protegê-los e garantir seus direitos. Ou seja, é uma atividade com grande ênfase no passado, com uma predominância de informações sobre os índios tupi que viviam na costa marítima e com reforço de categorias coloniais como a expressão tribo.

A motivação de um tratamento desse tipo deriva da utilização de conceitos híbridos, antropológicos e de senso comum, como “aculturação” e “contribuições culturais”, além de ideias evolucionistas e colonizadoras. Há todo um repertório misto de senso comum e de teorias antropológicas defasadas (entre antropólogos) que pensam a cultura como um conjunto de “traços culturais originais”, que podem ser perdidos por diversas populações, num processo de aculturação ou perda cultural. Esse processo refere-se especialmente às sociedades não ocidentais, pois a autorrepresentação da ocidental concebe sua própria mudança cultural como evolução. Esse modo de conceber a cultura já foi amplamente desconstruído, tanto pela noção de fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1964), quanto por teorias que pensam modos nativos de historicidade (SAHLINS, 1991). Toda sociedade vive a história de modos específicos num contínuo processo de ressignificação dos acontecimentos presentes.

É extremamente comum a noção de que os indígenas atuais são aculturados porque não vivem mais como seus antepassados, o que também detona a dificuldade de reconhecimento deles na contemporaneidade. Bebendo de uma vertente que pensa a cultura de uma forma reificada, num jogo de perdas e ganhos “originais”, antropólogos como Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1977), e sua preocupação acerca do processo de aculturação e integração a sociedade nacional, reforçaram uma ideia específica sobre o processo de mudança cultural no que se refere às sociedades indígenas. Uma concepção estática de cultura, especialmente no que tange o Outro, a tônica dessa miragem. Aculturados e em processo de desaparecimento informa o senso comum alimentado na escola sobre os indígenas. A diferença entre o índio do livro e o índio observado colabora no questionamento da indianidade deste, jamais num questionamento daquele.

Na atividade 2, não há informações sobre os índios contemporâneos, e o exercício de completar frases, logo abaixo do texto proposto, não favorece a reflexão sobre questões pertinentes à situação indígena, como os processos de catequização e violência que sofreram e as lutas realizadas até hoje, a exemplo da demarcação de suas terras. Nas representações escolares também há uma essencialização tupi, o que nem de perto reflete a diversidade pretérita e contemporânea.

A essencialização de um tupi dos livros e práticas escolares que, diga-se de passagem, é reproduzida desde o século XVI, em outras bases, nos relatos de jesuítas e cronistas³⁴, a elaboração do indígena como um ser pretérito a caminho da extinção e uma descrição operada pelo viés da falta – sem comércio, sem dinheiro, sem escrita, numa economia de subsistência, sem deuses, sem estado – operam a construção da imagem sobre as populações indígenas, ainda na contemporaneidade. Uma descrição pela negativa, ilustrando especialmente o que a eles falta(va) se comparados à sociedade nacional, sem um questionamento anti-etnocêntrico, descolonizador, que vise construir uma ideia pelas produções relevantes indígenas do seu ponto de vista.

A atividade 3, a mais simples das três, tinha uma proposta que não continha texto escrito, apenas um desenho e um enunciado: “As crianças indígenas gostam de tomar banho no rio”. Era a pintura de um desenho que consistia em três índios tomando banho em um rio, e o preenchimento de uma cruzadinha com figuras que representavam uma criança indígena idealizada, carregando um arco correspondendo ao campo índio, uma habitação “tipicamente” indígena referida por maloca, um arco, uma borduna (que a professora entendeu como “corneta”) e uma flecha.

Das três atividades, essa era a menos reflexiva, ao se considerar a forma proposta no material. A associação índio-natureza e os objetos “tipicamente” indígenas reforçam a idealização edênica de um índio pré-Conquista, o que trabalha na facilitação do questionamento da indianidade contemporânea dos que não vivem na floresta. A comparação que se pode fazer entre as atividades com a realidade dos povos indígenas traz indagações sobre esses sujeitos, mas não sobre a sua produção oficial e simulada nos materiais escolares. O bom selvagem tem seu lugar garantido na escola.

No caso da escola em questão, o material reproduz a idealização de uma população, seu modo de ser, sem considerar os aspectos presentes, embora não construa uma imagem ostensivamente pejorativa, por exemplo do índio preguiçoso, ao idealizar um indígena pré-Conquista, sem remetimento ao presente, a escola foge do problema da discriminação atual, construindo um estereótipo que colabora no não reconhecimento e no preconceito com relação aos indígenas do presente. Cardoso de Oliveira (2003, p. 127-128) relata, até mesmo, que essa representação tem consequências robustas no contato próximo entre populações indígenas e a nacional. Em 1957, ao sugerir que uma professora de uma escola próxima a uma terra indígena solicitasse aos discentes (de sete a onze anos) que fizessem alguma composição sobre os hábitos e costumes indígenas, não foi de surpreender que eles apresentaram o índio abstrato dos livros escolares e não os Terena, que frequentavam a escola, e os quais eram tidos por bugres, decadentes, misturados e alcoólatras. Os próprios três terenas construíram, com menos entusiasmo, uma

³⁴ Carneiro da Cunha (2012, p. 48) fala de um etnocentrismo tupi nesses relatos seiscentistas, que reproduz a dicotomia índios amigos *versus* índios inimigos e bárbaros contra os quais se pode uma guerra justa.

representação idealizada de índio. Ou seja, diante de um contexto muito adverso de disputa por terras, a duplicidade representacional bugre-índio idealizado operou com tal força e silenciou os próprios índios no contexto escolar.

Na escola pesquisada, as atividades do Dia do Índio ocorreram no dia 22 de abril, pois não houve tempo hábil de abordar o assunto durante a Semana do Descobrimento, com seu feriado. Na data acertada, a docente que havia escolhido a realização da atividade 3 e a confecção de um colar, iniciou a aula com uma oração e uma canção de abertura das tarefas. Em seguida, questionou os estudantes sobre o mês de abril, que era “rico em comemorações”, se eles sabiam sobre isso. Falou brevemente sobre Tiradentes, “um homem que lutou pelo Brasil” e sobre o dia do livro infantil e aniversário do escritor Monteiro Lobato. Na sala, havia um cartaz sobre o Dia do Descobrimento e outro sobre o Dia do Índio, com um índio e um português, este estendendo a mão para aquele, um remetimento óbvio à ideologia da formação nacional como um grande encontro entre populações.

A professora começou a falar sobre o Dia do Índio, explicando aos discentes que os índios eram pessoas que moravam no Brasil antes dos portugueses e que foram chamados assim porque eles achavam que tinham chegado à Índia, pois os desbravadores estavam viajando em busca de especiarias. Para ela, “antes” os índios se alimentavam de peixes, frutas e animais, e se enfeitavam, chamando a atenção para as diferenças entre a forma de se vestir entre eles, afirmando que tal encontro representou um choque de culturas. A professora também citou que os portugueses achavam sua cultura superior.

Ela falou um pouco sobre a divisão do trabalho indígena, pois homens e mulheres têm tarefas distintas. Citou também que os índios utilizavam uma pintura para cada ocasião e que adoravam muitos deuses, como o sol e a lua. Salientou que nós adoramos um só Deus, o que segundo ela é muito melhor. A docente afirmou que os índios foram massacrados, e que hoje não existem etnias diferentes por causa da miscigenação. Finalizou que ainda existem índios vivendo em tribos.

A atividade escolhida pela professora foi a terceira, uma cruzadinha com objetos atribuídos à cultura indígena. Ela desenhou a cruzadinha no quadro e perguntava aos discentes os nomes dos objetos. As figuras eram pequenas e de difícil compreensão, e um dos objetos foi identificado como uma corneta, mas provavelmente se tratava de uma borduna. Depois de preenchida, os discentes pintaram o desenho, na folha, de dois índios tomando banho em um rio. Em seguida, a tarefa foi colada no caderno, houve o intervalo para o lanche. Na volta sentaram em círculo e receberam os canudinhos para confeccionarem os colares. Não houve nenhum comentário ou explicação da professora durante ou após essa atividade, o que comprometeu o significado da prática. A confecção encerrou a aula sobre a temática indígena.

Considerações finais ou o que não se deve fazer no tratamento da questão indígena

Embora este artigo tenha se debruçado sobre a atividade de uma escola específica e os detalhes não possam ser generalizados, a experiência pessoal e a bibliografia sobre o tema nos informa que há um *modus operandi* sobre a questão indígena na escola brasileira. Essa forma inclui um processo de invisibilização, que só é quebrado durante alguns dias do mês de abril, em ampla medida, de modo estereotipado e racista.

Pimentel (2012) aponta que um grande obstáculo a abordagem adequada da temática indígena relaciona-se menos aquilo que os brasileiros não sabem sobre essas populações e mais sobre aquilo que se pensa conhecer. “Qual o índio que mora na sua cabeça?” é uma pergunta atual, urgente e sintonizada com a Lei nº 11645/08. É um questionamento genuíno que deve ser feito por todos, especialmente pelos educadores.

A complexidade e a variedade das sociedades em questão sugerem que não utilizemos a ideia de um índio genérico. É muito importante trabalhar com comunidades específicas, na tentativa de despertar nos discentes a noção de diversidade, aproximando-se ao índio real e desconstruindo o estereótipo genérico amplamente reproduzido na escola, talvez refletindo sobre populações indígenas do convívio cotidiano. Quiçá seja interessante evitar também a expressão tribo. A antropologia, de um modo geral, utiliza esse termo com parcimônia por entendê-lo como uma categoria evolucionista contraposta a estado (FRIED, 1975), especialmente quando referido a populações indígenas, sugere-se optar pelos termos terra, território, aldeia, para indicar o lugar.

Como lados de uma mesma moeda, outra representação a ser atacada é a que se relaciona a uma noção de congelamento das culturas indígenas no passado, juntamente com a obsessão por abordá-las apenas no Brasil Colônia, como se essas sociedades não compartilhassem a contemporaneidade. É imprescindível se debruçar sobre as questões indígenas atuais: etnias específicas, a questão da terra e do meio ambiente, o direito de manter sua própria língua, os problemas que enfrentam em termos de educação e saúde, seus modos de vida atuais, suas produções literárias e audiovisuais, mitos e ritos vivos e pulsantes, suas formas de resistência, seu direito de existir conforme sua cultura.

Não pretendemos com este trabalho indicar formas de abordagem. A ideia foi problematizar os tratamentos tradicionais e sugerir especialmente o que não se deve fazer quando a temática está em questão. Cada professor deve, criativa e autonomamente, realizar sua própria pesquisa com base em fontes confiáveis e construir sua metodologia particular. Na descolonização do pensamento, do currículo e da prática escolar é necessário aproximar teoria de prática, e recuperar um papel ativo do professor frente aos materiais escolares, não apenas os reproduzindo, mas principalmente problematizando-os e trazendo reflexão para aspectos contemporâneos e do dia a dia dos discentes (KHAN; MORGADO, 2013). A escola, que pode ter contribuído para a

formação de um estereótipo racista, agora tem a oportunidade de ser uma frente de resistência e de combate ao preconceito.

Referências

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; GOMES, Luana Barth. A temática indígena na escola: ensaios de educação intercultural. **Currículo sem Fronteiras**, v.12, n.1, pp. 53-69, 2012. Disponível em: < <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol12iss1articles/bergamaschi-gomes.pdf>> Acesso em: 10 ago. 2018.

BETTENCOURT, Lúcia. Cartas brasileiras: visão e revisão dos índios. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. (Org.). **Índios no Brasil**. São Paulo: Global, 1998. p. 39-46.

BONFIL BATALLA, Guillermo. El concepto de Indio en América Latina: una categoría de la situación colonial, **Boletín Bibliográfico de Antropología Americana**, 48, 1997, pp. 17-32.

BRASIL. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei número 9394, 20 de dezembro de 1996.

_____. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional e a Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 10 mar. 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.

_____. O índio da consciência nacional. In: **A sociologia do Brasil indígena**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1971.

_____. Identidade étnica, identificação e manipulação. **Sociedade e Cultura**, v. 6, n. 2, jul./dez. 2003, p. 117-13.

CUNHA, Manuela Carneiro da. política indigenista no século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1998.

FRIED, Morton. **The notion of tribe**. Menlo Park, CA: Cummings Publishing Company, 1975.

IBGE. Censo demográfico de 2010. Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, dados referentes as populações indígenas, fornecidos em meio eletrônico, 2010. Disponível em <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em 10 ago. 2018.

KHAN, Sheila; MORGADO, José Carlos. Caminhos desobedientes: pensar criticamente o contexto português de conhecimento. **Configurações**. Disponível em: <http://configuracoes.revues.org/2014>. Acesso em: 10 ago. 2014.

LANDER, Edgard. Ciências Sociais: saberes locais e eurocêtricos. In: _____ (org.) A

colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección SurSur, CLACSO: Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005.

MOÍSES, Beatriz Peirrone. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial (séculos XVI a XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da. (org). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1998.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **O índio que mora na nossa cabeça**. São Paulo, Prumo, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização:** a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis, Vozes, 1977.

SAHLINS, M. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro, Zahar, 1991.

ANCESTRALIDADE, PRODUÇÕES DE CONHECIMENTOS E RESISTÊNCIAS LITERÁRIAS: A VOZ DE CIDINHA DA SILVA CONTRA AS INÚMERAS FACES DO RACISMO NO FACEBOOK

JAMESON BRANDÃO DE SOUZA³⁵
LUCAS COLANGELI DE SOUZA³⁶

RESUMO: O presente artigo tem como proposta discutir as interfaces do Racismo, tendo como ponto de debate a crítica da escritora Cidinha da Silva através de postagens no Facebook desde 2016, e os acontecimentos que envolvem tal fenômeno. Além do seu blog, como forma de produção de conhecimentos, a escritora utiliza tal rede social como ferramenta antirracista e imediata aos leitores, voltando-se especialmente para os moradores das periferias, acometidos pelo ostracismo e a falta da efetivação das políticas públicas frente às suas necessidades, ao mesmo tempo em que referenda as suas ancestralidades, trazendo à luz a identidade de homens e mulheres negros que resistem às opressões advindas da sociedade.

Palavras-chave: Ancestralidade; Resistências; Racismo; Políticas Públicas; Facebook.

1 INTRODUÇÃO

As trajetórias sociais de homens e mulheres negros no Brasil perpassam por questões complexas, desde o processo de colonização até os dias atuais. Sabe-se que, a historiografia brasileira, conta uma história de lutas e marcas deixadas pela segregação e pela subalternidade à condição de ser negro. Para tanto, através de uma abordagem sociocultural, apresentam-se aqui abordagens epistemológicas acerca da produção de conhecimentos em redes sociais que

³⁵Discente universitário, em curso; Licenciatura em Letras com Habilitação em língua Portuguesa pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB, Campus XIII, Bacharelado em Administração pela Universidade Norte do Paraná - UNOPAR. E-mail: jamesonsouza72@gmail.com

³⁶Pedagogo pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC/ODEERE/UESB). É pesquisador do Núcleo de Estudos Sobre Memória, Trabalho e Educação - NEMTRABE/UESB no qual coordena a Linha de Estudos sobre Educação, Memória e Interseccionalidades. Também é pesquisador no Grupo de Estudos em Teorias do Discurso - GETED/UESB. E-mail: lucas-colangeli17@hotmail.com.

fundamentam e estruturam ações antirracistas, pensadas e conceituadas pela professora e ativista Cidinha da Silva em denúncia ao Racismo e às interseccionalidades que acometem homens e mulheres negros, especialmente aqueles de classes subalternizadas.

Destarte, deve-se salientar que a ancestralidade é muito mais do que um processo pensado a partir da diáspora, mas uma categoria útil de ser analisada diante das identidades étnicas subjacentes em um país africanizado e que historicamente foi marcado pela escravização de homens e mulheres negros por trezentos anos. O seu resgate caracteriza-se como um outro movimento diaspórico, no qual são instrumentalizadas diversas ferramentas de livre e rápida comunicação com as pessoas em combate ao racismo estrutural evidente. Este caracteriza-se como:

Um sistema de opressão cuja ação transcende a mera formatação das instituições, eis que perpassa desde a apreensão estética até todo e qualquer espaço nos âmbitos público e privado, haja vista ser estruturante das relações sociais e, portanto, estar na configuração da sociedade, sendo por ela naturalizado. Por corresponder a uma estrutura, é fundamental destacar que o racismo não está apenas no plano da consciência – a estrutura é intrínseca ao inconsciente. Ele transcende o âmbito institucional, pois está na essência da sociedade e, assim, é apropriado para manter, reproduzir e recriar desigualdades e privilégios, revelando-se como mecanismo colocado para perpetuar o atual estado das coisas (BERSANI, 2018, p. 193).

Isto posto, recobra-se que o horizonte simbólico dos afro-brasileiros, assim como a sua identidade étnica³⁷, foi desacreditado a partir do momento em que não só seus corpos físicos foram sequestrados, “mas também o corpo das práticas sociais que eram produzidas como indicação do sentir, do pensar e do agir no seu mundo cotidiano” (ANDRÉ, 2007, p. 160). Essas pessoas invisibilizadas têm a esperança de serem ouvidas e não tratadas como inferiores, mas estão cientes das suas capacidades, compreendendo que a cor da pele, ou crença, não define a capacidade de alguém.

Pode-se observar que na nossa sociedade ainda sobrevivem resquícios da escravidão que acentua a desigualdade e priva negros e não negros a determinados benefícios, seja na forma socioeconômica, educacional ou qualquer outro direito em comum de toso os cidadãos. Tendo isso em vista, emerge através da literatura e da livre expressão Cidinha da Silva, cuja através dos seus textos e livros, consegue incitar uma reflexão sobre o racismo e suas bases discriminatórias, utilizando principalmente o Facebook como via imediata de informações, explicitando as suas opiniões em seus diálogos sobre os assuntos relevantes na contemporaneidade, tendo como recorte o mês de fevereiro e o carnaval de dois mil e dezesseis.

2 CARNAVAL PARA EMPRESÁRIOS: UMA ANÁLISE ESTRUTURAL

Através de uma linguagem poética, toma-se as falas da escritora a fim de refletir sobre tal período do nosso calendário, estritamente demarcado por possíveis segregações, mas também por desvelamentos dos canais de opressão e seus autores. Aponta-se que há muitos que querem falar, mas as palavras lhe fogem bem quando a primeira gotícula de saliva transborda, e simplesmente se torna mudo, como telefone sem linha. Ao

³⁷ A identidade étnica, como uma das formas de identidade social, é um jogo dialético entre semelhanças e diferenças, ou seja, “quando uma pessoa ou um grupo se afirmam como tais, o fazem como meio de diferenciação ou relação a alguma outra pessoa ou grupo com que se defronta” (OLIVEIRA, 1976, p. 36).

contrário dessas palavras, se encontra Cidinha da Silva, com seu jeito afável de falar, mas como brasa nos pés quando escutada. Como falar do outro, se nós não nos tornamos, é como falar do sabor do jambo, sem ao menos ter o tocado os lábios.

Em um de seus textos *Sobre os que juntam vinténs na microeconomia do carnaval*, publicado em sua rede social, Cidinha, discorre sobre uma das práticas dos grandes empresários que obtêm lucros exorbitantes diante daqueles que contam moedas para sobreviver, enquanto mulheres cuidam das crianças ao mesmo tempo em que pesquisam preços, se apertam em filas por promoções e logo depois preparam a alimentação que será comercializada no circuito do carnaval. Como diz Cidinha:

No supermercado haverá promoções do cartel da cerveja. Jovens maquiadas, trajando curtos e apertados vestidos laranja oferecerão vantagens e prêmios aos pequenos comerciantes que compram cerveja e água para revenda. O estabelecimento destinará quatro dos dez caixas disponíveis para atendimento exclusivo aos compradores de bebidas.

Assim, se existem marcadores de diferenças e elementos constitutivos entre grupos inseridos nas relações sociais, estes não aparecem de forma ingênua, mas como fruto de anos de segregações e subordinações que agem tendo como referência, os modelos e discursos contidos ao longo dos anos através do sistema capitalista. Segundo Crenshaw (2002) a associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: pela discriminação composta de diversas cargas de preconceitos ou como mecanismo de discriminação. Outras tantas identidades sociais, articuladas pelas classes, pela raça, cor da pele, podem segundo a autora, gerar diferenças que farão a diferença.

Quando Cidinha relata quando “As duas crianças encolhidas, dividindo uma caixa de isopor como cama exemplificam a situação de mulheres que não têm com quem deixar os filhos enquanto trabalham.” Mas que saem para o coliseu brasileiro, para batalhar por mais um dia por alimento na mesa, e as crianças usam isopor como que se fosse cama, remete-me a deslumbrar a imensidão do ser chamado mulher, com sua força, garra e ao mesmo tempo sua delicadeza e paciência. Nesse viés, contrapondo a tudo, os empresários não valorizam os colaboradores que fazem a festa acontecer, além de diversas vezes ficarem em atraso do salário. E a escritora atesta ainda escrevendo que como miseráveis tendem a solicitar um copo de água aos donos de bar para que não retire uma garrafa de sua venda, e perca o lucro que é tão pouco, onde estão os contratantes para acompanhar esta situação?

Há de se pensar, sobre um ponto destacado por Bourdieu (1998), - as posturas reprodutivistas nas instituições, que a partir de uma história reproduzida por razões de *habitus*, acabam sendo legitimadas socialmente. Partindo dessa ideia de Bourdieu, as diversas formas de discriminação estão fortemente relacionadas aos fenômenos reproduzidos numa cultura que originam normatividades, estando, portanto, esses grupos em vulnerabilidades, já que as diferenças criam barreiras em grupos e marcas capazes de interferir nas identidades e auto confiança.

Então, compreende-se que verdade é que como ela, sabe-se que as mulheres serão sempre desvalorizadas, especialmente as negras e pobres enquanto existir preconceito, racismo e machismo, que

tende sempre a minimizar o trabalho das mulheres e reduzi-lo ao átomo. Ao contrario da aceitação, mulheres lutam por igualdade e melhores condições.

Cidinha da Silva explicita uma indignação diante de tais fatos. Assim, há de se portar em eixos como gênero, raça, e família, - prismas sociais que se refletem no “tempo e no espaço, pensa-se nas relações sociais, em grupos étnicos dentro desse grupo étnico que nada tem de homogêneo, na medida em que se toma gênero como posicionalidade de sujeitos investigados diante de outros (BALIBAR, 2002, p. 114)”. Através desta percepção, as histórias de pessoas negras são configuradas pela sociedade de exclusão pelas diferenças e a partir de outras identidades, que às vezes tornam-se excluídas das discussões sociais e políticas.

3 ESTÉTICA NEGRA: CABELO ESTILO AFRO INCOMODA VAL MARCHIORI

A rede social facebook é a ferramenta da atualidade, desde o particular até o publico, quase todos os sites, blogs e outros canais, colocam a opção de compartilhamentos com o site, isso gera uma sina em cadeia de linkagens dos internautas de outras páginas querendo compartilhar as informações com colegas amigos e seguidores. As informações giram rapidamente pela rede, por exemplo; em questões de minutos podemos organizar uma manifestação, além de um contato mais próximo com aqueles com quem temos um carinho e uma admiração.

A escritora sempre apresenta aos quem leem algumas publicações deixando claro que os resquícios da escravidão continuam pertinentes na sociedade, apesar de não conseguir amenizar a dor de quem sofre na pele esse dilema, consegue queimar e avulsa o sentido daqueles que a escutam, esperando um ser humano melhor a cada dia. Mas bem, o ser humano é orgulhoso e Cidinha quando escreveu *Porque o 'Cabelo Bombril' de uma funkeira incomodou tanto a socialite* mais uma vez guerreia contra a burguesia, ou aqueles que dizem ser dela.

Nesse sentido, Hooks (1981) afirma que quando as mulheres brancas emancipacionistas enfatizam o trabalho como caminho para a liberdade, não se referiam às mulheres mais exploradas no mercado de trabalho. Se estas tivessem prestado atenção à penúria das mulheres das classes trabalhadoras, as negras que buscam um reconhecimento de si e social. A cantora Ludmila é mais uma das vitimas da discriminação daqueles que acham que são superiores, tudo isso por que a mesma usava uma peruca de estilo Black face, e mais uma vez Cidinha da Silva abraça essa situação.

A socialite Val Marchiori, não se contenta com essa representação, a mesma tem cabelos lisos e louros, ao contrario do que Ludmila estava no desfile da escola de samba Salgueiro, crespo e preto, para Cidinha, que também diz ser este ato *um ativismo politico virtual*³⁸, e que essas atitudes são discriminatórias, a socialite não aceita como se apresenta atualmente a diversidade de penteados no Brasil, suas cores, e a entrada dos negros em diferentes locais e o aumento dos mesmos nas situações que concorrem de igual forma, apesar de muitos sofrerem com a falta de estrutura e acompanhamento que precisam.

³⁸ Refere-se a certos protagonistas que filmam em vídeo e dentre suas falas apresentam atitudes preconceituosas e também o descontentamento por não sentir-se representados por aquela performance.

4 DOZE MORTES NO CABULA

Será que uma chacina de doze meninos negros pode-se ser comparada a gol e policiais como artilheiros? Foi o que houve no bairro do Cabula em Salvador, escreveu Cidinha (2016):

Doze meninos e homens negros executados pela policia baiana com tiros na nuca. Havia marcas de torturas como braços quebrados e olhos afundados, mas poderia ser obra da policia paulista, alagoana, carioca, pernambucana. São praticas disseminadas pelo país. O mais novo tinha quinze anos, o mais velho vinte e sete.³⁹

Escreveu em texto, publicado na rede social, *um ano da chacina do Cabula*. Como não dizer que não foi uma execução sumária, as marcas, e relatos dos familiares e amigos que ali se encontravam. A indignação de Cidinha é sobre a fala do governador, mediante o acontecido dando uma de ‘cronista’, um discurso vazio de verdade, mas cheio, como pedra rolando montanha abaixo, de ditador marionete inconveniente preconceituoso, em comparar as doze mortes como um gol dos policia artilheiros, quem são artilheiros? A polícia? Aquela que mata o cidadão de bem, como se eles fossem os donos da vida?

Bem, Cidinha não aceita essa situação, tanto que dentro do seu texto deixa bem claro que a fala do governador diante do ocorrido nada mais é do que um *discurso volátil e popularesco*⁴⁰. Já que se sensibilizou com os policia, por que não se solidarizou com todas as mães dos jovens e a senhora avó de Natanael de Jesus Costa (17) que gritava na porta do hospital que o neto fora levar pizza á casa da namorada e de repente apareceu morto, seu nome, entre a lista dos que se encontravam no IML. Isso confirma a falência da polícia e os resquícios das torturas usadas no período da ditadura continuam se manifestando dentre as classes mais pobres e na população de cor mais escura. A vida dos negros não tem preço, mas tem valor como qualquer outra vida.

A polícia se limita, acha que todo negro é bandido, resquícios vivos da ideia impregnada na mente de gente sem escrúpulos, e dominada pelas classes elitizadas. O mal é como vento espiando a vela, e como cobra a dar o bote, a espera de passar pela janela e apagar a luz e a transformar em escuridão. Nada justifica as mortes dos doze rapazes, independentemente de serem culpados ou inocentes, já que a própria população informa que não tinha armas com os mesmos, e que não houve qualquer troca de tiros com os policia, mas, como quarto de despejo de Carolina Maria de Jesus, encontram-se os menos favorecidos, é como diria Carolina em discurso de valorização da vida e crítica a situação dos pobres e favelados:

E eu pensei no Casemiro de Abreu, que disse: “Ri criança. A vida é bela”. Só se a vida era boa naquele tempo. Porque agora a época está apropriada para dizer: “Chora criança. A vida é amarga”. Eu ando tão preocupada que ainda não comtemplei os jardins da cidade⁴¹.

Jogados e excluídos em favelas, como se ali nada significasse, aliás, que favorecimento? A morte?

³⁹ Retirado do texto Um ano de chacina no cabula, publicado em fevereiro de 2016 na rede social facebook pela escritora Cidinha da Silva.

⁴⁰ Forma como Cidinha nomeia esta situação.

⁴¹ Quarto de despejo, 2007, p. 36-37.

Morte não é favor, mas o natural não se encontra em um cano de arma de fogo, triste quem sofreu, mas feliz será a geração que a escutará em meios as suas dores e transgressões, pois a sua labuta guiará uma geração. Trata-se da necropolítica governamental que, como o próprio nome denuncia, faz-se mais apropriada para a leitura de realidades que estampam uma “governança mórbida” (ALVES, 2011) que, se não pelo “assassínio direto”, almeja, pela contenção e controle extremo, transformar os sujeitos em mortos-vivos (MBEMBE, 2006).

No entanto, como escreveu Cidinha sobre as doze mortes dos jovens, revoltante e a mesma se revolta contra os que apoiam, e aqueles que baixam a cabeça como se realmente o que as emissoras de TV e rádios *caça bandidos*⁴², transmitem, seja sempre verídico, como escreveu Cidinha sobre os que coincidem com o ato, *e o gosto e do sangue das vítimas só chegará à boca e aos olhos dos apoiadores da chacina quando os tiros ceifarem a vida dos meninos criados por suas famílias e pela comunidade*⁴³ (...), eis que em verdade, se lamentará aqueles que apoiam, a próxima vítima desses ditaduristas pode ser e com certeza será mais um negro e pobre das comunidades e favelas, traços da desigualdade e vivências da falta de tolerância. Assim é a sociedade do *eu*⁴⁴ em que muitos pensam somente e si e esquecem que a vida, é nosso bem maior. Aplaudo aqueles que não se calam, aplaudo Cidinha da Silva.

5 AUSÊNCIA DO NEGRO EM SEU PRÓPRIO TERRITÓRIO

Nomeou Cidinha o seu texto, para mais uma vez redigir a situação em que se encontram as raízes. Raízes roubadas pelos capitalistas. Raízes de um povo guerreiro. O maracatu é mais uma dessas danças que marcam territórios, essa como tantos outros trazidos pelos negros da África para divertimento e fortalecimentos das suas raízes. Cidinha discorre sobre os carnavais do Brasil, cita especialmente em Recife, questões em que Naná Vasconcelos ficou de fora da entrevista pré-carnaval depois de décadas regendo cortejo de maracatus.

Em Curitiba relata os olhares penetrantes daqueles que quando os negros vestem suas fantasias, que carregam com orgulho a força e nenhuma vergonha, quando usam transporte público fantasiados e percebem que o que veem só é por mais um pequeno período.

*“Em Curitiba, os negros vestem as fantasias, orgulhosos, enquanto trafegam no transporte público rumo ao desfile das escolas de samba. E quem é de fora se pergunta onde aquelas pessoas todas são escondidas nos outros dias do ano?”*⁴⁵

O que é notório pensarmos é que o negro só é notado quando há um destaque. Nos carnavais do país, o mais interessante e o que Cidinha quer que percebamos, é a exclusão dos negros em eventos que para ela vem a pertencer aos excluídos, a discórdia e separação são tão grandes que os negros tendem a criar os

⁴² Referente às emissoras de televisão e rádios que apenas olham o viés da criminalidade e englobam todos que por ali se encontram como se fossem bichos, além das mesmas usarem de desforra nas comunidades e acusarem sem escrúpulos, sem um segundo olhar, mas apenas pela busca de audiência e olhando sempre o financeiro. Vivências do capitalismo.

⁴³ Fragmento do texto Um ano da chacina no Cabula de Cidinha da Silva publicado em sua rede social.

⁴⁴ Refere-se ao atual momento e histórico do capitalismo instaurado em grande parte do mundo.

⁴⁵ SILVA, Cidinha da. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/semanal/territorios-negros-no-carnaval-globalizado/>

próprios blocos para desfilar nos territórios que um dia lhes pertenceu. A criação dos blocos afros é de uso consciente como forma de ser ouvido e gritar bem alto por igualdade e a exclusão dos preconceitos e o monstro do racismo.

7 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Este estudo trouxe uma gama de reflexões sobre os possíveis espaços do racismo que tem como fonte as relações étnicas em determinados lugares e períodos, especificamente nas cidades interioranas onde muitas vezes o acesso à informação é limitado. Através das suas narrativas elencadas e também pelas suas vivências, Cidinha da Silva nos traz uma diversidade de identidades étnicas através das histórias e das memórias de afro-brasileiros.

A desconstrução de conceitos pré-concebidos pela sociedade é condição fundante que interfere e define a formação da identidade dos sujeitos, de grupos e da própria sociedade. O nosso papel será o de auxiliar os indivíduos e grupos a pensarem em seus projetos de vida como possibilidades do vir-a-ser positivado que possa contribuir para a formação de uma identidade, pessoal e coletiva resistindo às opressões ao mesmo tempo em que referenda e traz a luz o seu pertencimento, a sua ancestralidade.

Há de se fomentar aos estudos dessa temática bem como aos serviços que a área possa oferecer aos indivíduos de grupos étnicos e culturas diferentes.

As impregnações da escravidão, preconceito, racismo, vive conosco diariamente, com aqueles que sofrem o ato, e com os que o praticam. A sociedade impregnou-se com as desonras, hoje, sofrem-se na pele os negros e toda uma comunidade que não é bem atendida por causa das atitudes descabidas e mal informada sobre a religiosidade, culturas, e os demais manifestos trazidos da África.

Hoje como muitos pensam, os negros não são apenas do candomblé, umbanda e ou que dançam somente ao som de tambores e do maracatu, não, a diversidade sempre existiu, mas negou-se aos olhos da ignorância a permissão para o ver. Os negros pelas suas lutas e mediante insistências, apesar de labutar diariamente, com água no lenço que carrega, com sangue sobre a pele e feridas grandes de mais num só ser, conseguiu chegar em diferentes níveis na chamada classes sociais, no entanto, no Brasil a maior parte da população é negra, e essa grande massa, também é a excluída, jogada em favelas e comunidade que na maioria das vezes lhe faltam saneamento, e principalmente a segurança, já que ao viés de um estado que não inclui e uma polícia que mata, estão os negros que muitas vezes entram no diminutivo, os bandidos como ladrões e traficantes, como se só ali existisse essas diversidades de pessoas, e os demais moradores? Estão reféns do estado e os sinais da ditadura e da era escravista, vivíssimos.

Cidinha usa o facebook para informar, mas também para gritar por justiça, como no caso do Amarildo, Ludmila... que foram mais uma das vítimas daquelas facções pelas redes sociais, em sua pagina onde teve comentários racistas em uma de suas fotos, todas as vítimas de crimes virtuais ou não, mas com marcas reais. Cidinha não se espanta em ver esses casos, mas, se revolta por cada atitude grotesca e sem escrúpulos de um povo que vive na ignorância.

REFERÊNCIAS

ALVES, Jaime Amparo. Topografias da violência: necropoder e governamentalidade espacial em São Paulo. **Revista do Departamento de Geografia – USP**, São Paulo, Volume 22, p. 108-134, 2011.

BALIBAR, Étienne. **Droit de Cité: Cultura e Política na Democracia**. Peru: PUF, 2002.

BOURDIEU, P. A Ilusão Biográfica. In: AMADO, M. D. M. F. E. J. **Usos e Abusos da História Oral**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996. Cap. 13, p. 183 - 191.

CASTORIADIS, C. (1982). A Instituição e o imaginário: primeira ordem. Em C. Castoriadis (Org.), **A instituição imaginária da sociedade** (pp. 139-198). Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.

CRENSHAW, K. A Interseccionalidade da Discriminação de Raça e Gênero. **Cruzamento: Raça e Gênero**, Salvador, 2002. 7-16.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**, Diário de uma favelada. São Paulo. Ática. 9ª edição. 2012.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. In: **Traversées, diasporas, modernités, Raisons Politiques**, nº 21, 2006, pp. 29-60. Presses de Sciences Po. Editorial Melusina, S. L.

OLIVEIRA, R. C. D. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. 1ª ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

SILVA, Cidinha Da. **Sobre os que juntam vinténs na microeconomia do carnaval**. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/2016/02/12/cidinha-da-silva-sobre-os-que-juntam-vintens-na-microeconomia-do-carnaval/>. Visualizado em: 01 de setembro de 2016.

_____. **Por que o “cabelo Bombril” de uma funkeira incomodou tanto a socialite**. Disponível em: <http://www.diariodocentrodomundo.com.br/por-que-o-cabelo-bombril-de-uma-funkeira-incomodou-tanto-a-socialite-por-cidinha-da-silva/>. Visualizado em: 01 de setembro de 2016.

_____. **Um ano da chacina do Cabula**. Disponível em: <https://www.facebook.com/CidinhadaSilva/posts/1052179448177846>. Visualizado em: 02 de setembro de 2016

_____. **Territórios negros no carnaval globalizado**. Em todo o Brasil, mulheres e homens negros desenham territórios na festa que um dia lhes pertenceu integralmente. Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/semanal/territorios-negros-no-carnaval-globalizado/>. Visualizado em: 27 de agosto de 2016.

_____. **Um principio da ação afirmativa na novela Lado a Lado**. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/um-principio-da-acao-afirmativa-na-novela-lado-lado-por-cidinha-da-silva/>. Visualizado em: 29 de agosto de 2016.

ENTRE O PRESÉPIO E O TAMBOR: RELAÇÕES INTERÉTNICAS ENTRE REISEIROS E REISEIRAS DE ITAGIBÁ

HAMILTON PACHECO SANTOS⁴⁶

EDSON DIAS FERREIRA⁴⁷

RESUMO: O presente trabalho é parte de minha dissertação de Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade, intitulada Tambor e Samba: Elementos de Identidades Étnicas de Reiseiros e Reiseiras de Itagibá, que buscou investigar quais são os elementos de identidades étnicas presentes entre os reiseiros e reiseiras de Itagibá. A pesquisa teve como método de pesquisa a Hermenêutica da profundidade e como técnica de pesquisa a entrevista semi-estruturada, entre outras. O trabalho tomou o Reisado de Itagibá como um grupo social que abarca diferentes identidades étnicas que se mantêm por meio de relações interétnicas.

PALAVRAS-CHAVE: Reisado; Identidades étnicas; Relações interétnicas.

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho é parte de minha dissertação de Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade, intitulada Tambor e Samba: Elementos de Identidades Étnicas de Reiseiros e Reiseiras de Itagibá, que buscou investigar quais são os elementos de identidades étnicas presentes entre os reiseiros e reiseiras de Itagibá. Assim, foi possível identificar as diferentes identidades étnicas presentes no Reisado de Itagibá, investigar as relações interétnicas estabelecidas entre essas identidades étnicas e interpretar quais são as relações interétnicas que se estabelecem entre as identidades dos participantes do Reisado. A pesquisa teve como método de pesquisa a Hermenêutica da profundidade e como técnica de pesquisa a entrevista semi-estruturada, entre outras. O trabalho tomou o Reisado de Itagibá como um grupo social que abarca diferentes identidades étnicas que se mantêm por meio de relações interétnicas.

Se ao ser inserido no contexto brasileiro o Reisado encontrou terreno fértil para o desenvolvimento das relações interétnicas entre os diferentes povos que compõem a sociedade brasileira, adquirindo características específicas em cada região do país; no contexto de Itagibá, de forma semelhante, apresenta-se como o resultado de encontros de identidades, ou seja, como uma conjunção de elementos identitários de diferentes etnias. É no processo de afirmação destas diferentes identidades étnicas que se estabelecem os contrastes, e conseqüentemente, as relações interétnicas.

Em se tratando desse estudo, cujos membros têm diferentes origens, essas relações constitui-

⁴⁶ Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade (2017), PELO Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – PPGREC/UESB – hamilttonedez@hotmail.com;

⁴⁷ Docente do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – PPGREC/UESB – edson.orientacaomestrado@yahoo.com.br.

se a partir de seus elementos identitários, num processo de inclusão dos iguais e exclusão dos diferentes. Assim, as relações interétnicas tornam-se um fenômeno social em constante tensão ou conflito entre os participantes do grupo de Reisado.

Reforço que, neste trabalho, adotamos a concepção de relações interétnicas definida por Oliveira (1976), que as compreendem como as relações estabelecidas entre diferentes etnias.

2. O samba como ponto de relações interétnicas

A importância do samba nos rituais do Reisado de Itagibá é reconhecida por todos os participantes da pesquisa, porém, a forma de manifestação do samba é motivo de discussões e controvérsia entre os participantes. Essas discordâncias sobre o samba apontam para a diversidade identitária dos reiseiros e reiseiras e a existência das relações interétnicas entre estas identidades.

Assim, nos depoimentos dos participantes é possível perceber diferentes posicionamentos sobre a forma de sambar no Reisado de Itagibá. Ao perguntar o que diferencia o samba comum do samba cantado nos rituais afro-brasileiros, dona Ana responde da seguinte forma:

O samba de roda é um samba é diferente porque o samba do candomblé já tá puxando para o que não presta, é o que não presta, só puxa o que não presta e o samba comum não, o samba comum tá lá se divertindo. (Ana Maria – Itagibá, 2016)

Como podemos perceber, ela visivelmente, busca diferenciar o samba de samba comum do samba do candomblé apontando uma oposição entre as duas modalidades de samba, distinguindo o samba de roda, neste caso, o samba comum, como uma forma de diversão e o samba de candomblé como evocação religiosa para fins malignos.

O participante da pesquisa Abílio José, que também participou de rituais religiosos afro-brasileiros como caruru no Centro de Nice Curandeira, por sua vez, aponta uma diferenciação entre as duas modalidades de samba, porém, apontando para uma diferenciação entre os tipos de músicas que são cantadas em cada um.

Por que esse samba que pertence assim, a caruru é mais chula de caboclo, é Cosme e Damião, Sereia, é um bocado de coisa que não pertence a essa samba nosso comum. Aí, que nem fala, o samba comum, é por que esse deles é um e esse nosso é outro... (Abílio José – Itagibá, 2016).

Para o mesmo Abílio, “o que faz o samba ficar bonito são os instrumentos, bater os instrumentos tudo encima do ritmo fica bonito, é. De vez em quando uma *parma* manual pra ficar (risos batendo palma), *parma* faz parte” (Abílio José – Itagibá, 2016).

Visivelmente, tanto Dona Ana quanto Abílio José, estabelecem fronteiras étnicas entre o samba comum, do Reisado e o samba do Candomblé, aponta para o caráter contrastivo da identidade étnica e, conseqüentemente, a presença de relações interétnicas, apresentando uma oposição entre o *Nós* e *Eles*, ao colocar o seu samba, ou seja, o samba comum como o samba bom, do bem, o deles é o samba do candomblé como do mal, estabelecendo com isso, as relações interétnicas. Afirmando uma identidade do samba comum em oposição ao samba de Candomblé.

Na fala de Abílio surge ainda, outro elemento de grande importância para samba – as palmas. A importância das palmas para samba de que fala Abílio aparece também no Dossiê realizado do IPHAN (2007), sobre o Samba de Roda do Recôncavo Baiano, como sendo um elemento de grande importância.

É de especial importância no acompanhamento rítmico do samba de roda o papel das palmas, batidas, idealmente, por todos os participantes/ assistentes. A participação de todos os presentes por meio das palmas funciona como uma indicação da qualidade do samba, de sua capacidade de contagiar a todos. (IPHAN, 2007, p. 47)

Assim, as palmas no samba exerce dupla função, por um lado dando ritmo ao samba e, por outro, como indicativo de qualidade do mesmo. O fato de ser batida por todos os elevam à condição de músico, conforme o estudo supracitado: “De certa forma, todos os presentes em um samba de roda são músicos, pois todos, em princípio, batem palmas e cantam as *respostas*”. (IPHAN, 2007, p. 36).

Dessa forma, tanto o jeito de bater palmas quanto ao estilo de cada samba constituem elementos identitários de grupos étnicos específicos. E, por isso, determinados reiseiros e reiseiras podem identificar com ele ou não, a partir de sua identidade.

Sodré (1998) afirma que:

Todo o som que o indivíduo humano emite reafirma a sua condição de ser singular, todo ritmo a que ele adere leva-o a reviver um saber coletivo sobre o tempo, onde não há lugar para a angústia, pois o que advém é a alegria transbordante da atividade, do movimento induzido. (SODRÉ, 1998, p. 21).

Assim, Sodré (1998), vem reafirmar o papel da música como elemento identitário, como ativador de memórias de seu grupo social e, conseqüentemente, de suas identidades étnicas. Uma vez que as identidades étnicas se efetivam frente a outras identidades, as relações interétnicas entre estes diferentes grupos tornam-se de essencial importância.

3 Cantar Reis não é pecado, São José também cantou

O processo de conversão ao pentecostalismo é apontado por Torres e Cavalcante (2008), como uma das causas da perda de membros e, conseqüentemente, o arrefecimento dos Reisados. Os referidos autores afirmam que:

Hoje em dia, as Igrejas Pentecostais, que se instalaram nas periferias das localidades, têm contribuído para o arrefecimento das tradições de Reis, retirando muitos componentes dos Grupos de Reisados, normalmente por intolerância ou preconceito. (TORRES e CAVALCANTE, 2008, p. 207).

A propagação do protestantismo como fator influenciador da redução do número de membros no Reisado de Itagibá já foi apontada no livro de minha autoria, intitulado *Terno de Reis de Itagibá* (2008). Esse aspecto é reforçado pela fala de Altino Muniz:

Por que parece que o povo tudo passaram pra lei de crente, e os católicos num, num enfrentou. Você ver até o presépio da igreja tá com dois ou três anos, dois anos que não canta, eu sou católico, eu e minha velha, mas, até isso, o padre mudou, até isso. Por que todo ano nos cantava ali, e era eu, o povo da igreja não queria outro, só queria eu (...). Tem outra questão, a festa de Maria Goretti, era uma festa *bunita*, você era menino mais alcançou. Cadê que tem hoje? Não tem mais. O que é isso? Mudança de padre, desde o tempo do padre Manuel tinha. Tinha leilão, eu mesmo trabalhava com gado, trazia gado aí. O *currazim* era de frente a igreja, fez também na praça, mas *cabô*. (Altino Muniz – Itagibá, 2016).

A fala de Altino Muniz vem, mais uma vez, reforçar a conversão ao protestantismo como uma das causas da redução da participação das pessoas no Reisado e, conseqüentemente, o enfraquecimento do ritual na cidade de Itagibá. Além disso, ele pontua uma mudança de postura da Igreja Católica com relação ao Reisado. Denunciando a interrupção, nos últimos anos, da montagem do presépio pela igreja Católica e do ritual do Reisado no referido presépio. Podemos entender esta mudança de postura da Igreja católica e, conseqüentemente a quebra do vínculo da Igreja Católica com o Reisado nos últimos anos, como forma de combate às práticas que a igreja considera do “catolicismo popular”, “devocional”. Outro aspecto que ele destaca é a sua relação com a padroeira da cidade e sua atuação profissional como vaqueiro.

Na fala de Dona Ana Maria, embora deixe claro acreditar que o “Reis é salvo”, ele continua como interdito. Algo que não deve ser praticado por ela, dando como justificativa, que o problema não é o Reis, mas as coisas do mundo que o acompanha e, entre estas “coisas do mundo que o acompanha” ela aponta o tambor. Vejamos: “o Reis vem acompanhado com o *bebo*, com o litro de bebida, com *os tambor*. Por que as igrejas hoje tudo bate baticum deles, mas é diferente, é diferente” (Dona Ana – Itagibá, 2016).

De acordo com sua fala, ser salvo é pertencer ao sagrado, enquanto que as coisas do mundo seriam o que está no campo profano, conforme ela pontua: “as coisas do mundo meu filho, é dança, é o cântico do mundo que, abrindo a boca cantando aquelas músicas e, por exemplo, ta um grupo de gente sentada bebendo a gente ta no meio” (Dona Ana – Itagibá, 2016).

Como bem afirma Oliveira (2006), “evidentemente, a relação interétnica chega a assumir aspectos bastante conflituosos e não apenas *contrastivos*, como a teoria da identidade étnica indica”. (OLIVEIRA, 2006, p. 132). Esse aspecto conflituoso das relações interétnicas ocorre, sobretudo, em função do caráter etnocêntrico da identidade étnica, ao buscar se impor frente às demais identidades. Este aspecto, pode ser percebido, sobretudo, nas falas de Dona Ana ao assumir sua identidade étnica religiosa pentecostal, frente aos elementos identitários do Reisado.

Ao afirmar que o “Reis é salvo” e que o problema são as “coisas do mundo” que o acompanha, ela divide o ritual do Reisado em sagrado e profano. Não podemos perder de vista que ela tem como religião atual o pentecostalismo, que, por sua vez, segue as orientações bíblicas. Bíblia esta que também fundamenta o mito do Reisado, a partir da narrativa dos “Reis Magos”. Além disso, a defesa de que o Reisado não é pecado é manifestada nas próprias letras de suas músicas, como podemos perceber na letra do Reisado de São José:

Música do Reisado

Ô de casa, ô de fora

Ô de casa, ô de fora

Maria vai ver quem é

Maria vai ver quem é

São os cantador de Reis

São os cantador de Reis

Quem mandou foi São José

Quem mandou foi São José

Canta Reis não é pecado

Canta Reis não é pecado

São José também cantou

São José também cantou

(...)

Dessa forma, podemos entender que o combate à discriminação é uma das preocupações do Reisado, que o faz por meio de suas próprias letras das músicas, ao afirmar na terceira estrofe que “cantar Reis não é pecado”, pois “São José também cantou”. Diante desta situação, Dona Ana encontra suporte para justificar que o Reis é “salvo” tanto na sua identidade reiseira, através da letra da música do Reisado, quanto em sua identidade cristã, nos escritos bíblicos, mesmo existindo sua condenação por parte da doutrina pentecostal.

Podemos entender esta diferenciação do Reisado dos demais elementos que o constitui, ou seja, uma separando entre “salvo” e “coisas do mundo” – sagrado e profano, como uma estratégia para justificar sua participação em uma manifestação reprovada por sua religião atual.

Entendemos o Reisado como um ritual de narração de um mito. Mito aqui é entendido a partir das concepções de Eliade (1991). Conforme o autor, “um mito narra acontecimentos que se sucederam *in principio*, ou seja, “no começo”, em um instante primordial e intemporal, num lapso de tempo sagrado” (ELIADE, 1991, p. 53). Para esse autor, a narração de um mito rompe com o tempo profano – ordinário e, retoma o tempo sagrado.

Eliade (1992), afirma ainda que “o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos”. (ELIADE, 1992, p. 39). Assim, o Reisado representa a ruptura com o tempo profano e a retomada, ainda que no campo simbólico, do tempo sagrado. Segundo Eliade (1992), “toda festa religiosa, todo Tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, ‘nos primórdios’”. (ELIADE, 1992, p. 38). Partindo desses pressupostos, o ritual do Reisado representa a ruptura temporária com o tempo profano e a integração com o tempo mítico – sagrado.

Ao passo que consideramos o ritual do Reisado como narrativa de um mito, ele ganha dimensão de sagrado. E esta sacralidade é expressa em todos os seus atos, no cantar, no tocar, no dançar, no bater palmas, no comer e no beber. Todos esses aspectos são entendidos por nós, como faces do sagrado, do ritual do Reisado.

4 Elementos identitários negros no contexto brasileiro

No processo de ocupação do Brasil, os elementos identitários dos diferentes grupos étnicos foram postos frente a outros e, com isso, sobretudo, os de origens africanas, houve a necessidade de ser resignificados para continuarem existindo. Nesse processo, os africanos e seus descendentes, fruto do processo de escravidão transatlântica, sofreram diferentes formas de violência tanto de

caráter físico, quando de caráter psicológico. Neste caso, destaco aqui, a repressão à seus valores identitários.

Assim, ao longo da história, eles tiveram que desenvolver diferentes mecanismos de resistências e enfrentamentos, como táticas de sabotagens, organização de revoltas, fugas, mas, também, estratégias de enfrentamentos simbólicas, negociando valores e símbolos identitários. Conforme nos afirma Moura (1992): “o escravo resistia com as armas de que dispunha, e as suas culturas desempenham um papel muitas vezes apenas simbólico, outras vezes como veículo ideológico de luta na sociedade escravista” (MOURA, 1992, p.38).

O uso dessas estratégias de negociações fazem Reis e Silva (1989) afirmarem que “no Brasil como em outras partes, os escravos negociaram mais do que lutaram abertamente contra o sistema” (REIS e SILVA, 1989, p. 14). Assim, diante das dificuldades para encampar lutas frentes aos senhores, a negociação apresentou-se como alternativa mais eficaz na luta pela liberdade e na preservação de seus elementos identitários.

Clovis Moura (1992), aponta ainda para as contribuições africanas na formação da sociedade brasileira, por meio de suas matrizes culturais que acabou por influenciar em todas as áreas em que atuaram. Para o mesmo autor,

Essa cultura de resistência, que parece se amalgamar no seio da cultura dominante, no entanto desempenhou durante a escravidão (como desempenha até hoje) um papel de resistência social que muitas vezes escapa aos seus próprios agentes, uma função de resguardo contra cultura dos opressores. (MOURA, 1992, p. 34-35).

O desenvolvimento dessas estratégias foi necessário para resguardar dos elementos identitários, sobretudo, no tocante ao panteão religioso africano e afro-brasileiro, como nos diz Bastide (1971):

A religião, ou religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar, nas estruturas sociais que lhes eram impostas, “nichos”, por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar a novo meio humano, e nesta adaptação não se iria processar sem profundas transformações da própria vida religiosa. (Bastide (1971), *apud* MOURA, 1992, p. 37).

Desta forma, os elementos religiosos africanos e afro-brasileiros se integraram a diferentes formas de manifestações e, com isso, muitas vezes passam de forma despercebida pela maior parte da população.

Graça a utilização de estratégias como essas foi possível preservar o que Santana (2017), chama de Legado africano, isto é, “saberes e práticas de diferentes grupos étnicos africanos escravizados, que no Brasil, reelaboraram seus saberes e práticas e os mesmos se apresentam como traços das culturas afro-brasileiras, fora e dentro do espaço religioso”. (SANTANA, 2017, p. 08).

Legado africano aqui é entendido como conjunto de símbolos identitários de diferentes grupos étnicos africanos presentes no Reisado.

Como bem nos falou Reis e Silva (1989), os escravizados eram “homens e mulheres vivendo em seus limites”, (REIS e SILVA, 1989, p. 07). Diante de tal situação, durante toda a história, eles têm desenvolvido diferentes estratégias de resistências em busca de igualdade e, também, de preservação de seus elementos identitários.

A presença dos elementos identitários nagô no Brasil é também apontado por Sodré (2005). Segundo ele, os Nagôs compõem os últimos grupos africanos a chegarem ao Brasil no período compreendido entre fim do século XVIII e o início do século XIX. Nesse contexto, mesmo diante das diferentes formas de violências às quais os negros estavam submetidos, eles conseguiram recriar formas de organização em diferentes aspectos. Sodré (2005), afirma ainda que “os nagôs conseguiram reimplantar aqui – de modo mais extenso e com maior alcance estrutural na Bahia – os elementos básicos de sua organização simbólica de origem”. (SODRÉ, 2005, p. 90).

Essa organização simbólica foi desenvolvida em diferentes áreas. Entre estas, o autor destaca o modelo de organização de ordem mítica desenvolvida pelos Nagôs:

elaboração de uma síntese representativa do vasto panteão de deuses ou entidades cósmicas africanas (os orixás), assim como a preservação de cultos aos ancestrais (os eguns) e a continuidade de modos originais de relacionamento e de parentesco; de ordem lingüística – manutenção do iorubá com língua ritualística. (SODRÉ, 2005, p. 90).

Porém, é preciso ressaltar que esse processo de recomposição identitária negra no Brasil se deu sob a influência de diversos fatores, com isso, conforme Sodré (2005), “a cosmogonia e os rituais nagôs não se implantaram no Brasil exatamente como existiam na África. Houve aqui uma síntese operada sobre o vasto panteão dos orixás africanos”. (SODRÉ, 2005, p. 99).

Nesse processo de recomposição identitária vários elementos simbólicos identitários de origem africana tiveram a necessidade de ser ressignificado para se adequar à nova realidade.

É nessa perspectiva que podemos pensar no samba e em sua instrumentalidade como fruto de um processo de ressignificação dos elementos rituais da religiosidade Nagô, haja vista que o próprio Sodré (2005) afirma que “as práticas do terreiro rompem limites espaciais, para ocupar lugares imprevistos na trama das relações sociais da vida brasileira”. (SODRÉ, 2005, p. 91).

Diante do exposto, precisamos pensar a presença do bumba meu boi, das entidades religiosas africanas, do samba comum com características do candomblé keto nagô, no canto e na dança como sendo a permanência de elementos identitários africanos que se mantêm até os dias atuais, no Reisado de Itagibá, não por meio de um processo de conversão aos valores europeus, mas, sim, como fruto processos de negociações identitárias que ocorreram ao longo das

transformações às quais o Reisado foi submetido.

Não podemos continuar considerando os africanos e nos seus descendentes como passivos, mas como membros de grupos étnicos que, devido às barreiras enfrentadas no Brasil, tiveram a necessidade de criar estas diferentes estratégias de resistência e meio de preservação dos elementos identitários africanos e afro-brasileiros.

CONSIDERAÇÕES

Como podemos perceber, no Reisado em estudo, há a presença de elementos que remetem tanto à Europa, quanto ao continente africano. Diante disso, podemos pensar o Reisado de Itagibá como um grupo social que abarca diferentes identidades étnicas de seus diferentes membros – os reiseiros. Nesse processo, não podemos perder de vista, que conforme Oliveira (2003), a identidade étnica se afirma em oposição a outras identidades.

Assim, o estabelecimento destas relações interétnicas no âmbito do Reisado de Itagibá precisa ser como estratégia de resistência e de manutenção dos elementos identitários, desenvolvidos, sobretudo, pelos povos originários do continente africano e que, mesmo diante de tantas adversidades enfrentadas ao longo dos séculos, torna possível a manutenção da prática do Reisado no contexto de Itagibá.

REFERÊNCIAS

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Phillippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Traduzido por: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2011. pp. 187-227.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes. 1991

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

IPHAN. **Samba de Roda do Recôncavo Baiano**. Dossiê IPHAN 4: Ministério da Cultura, 2007.

MOURA, Clovis. **História do negro brasileiro**. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, etnia e estrutura social**. Livraria Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade étnica, identificação e manipulação**. Sociedade e Cultura, V. 6, N. 2, JUL./DEZ. 2003, P. 117-131.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: UNESP, 2006.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. **Negociações e Conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SANTANA, Marise de. **Legados africanos: palavra enunciativa de simbolismos étnicos**. In: Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN 2525- 4715. Ano 2, número 3, volume 3, Janeiro – Junho de 2017. p. 05-33

SANTOS, Hamilton Pacheco et al. **Terno de Reis de Itagibá**, Ilhéus: Editus, 2008.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

SODRÉ, Muniz. **Samba, o dono do corpo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

TORRES, Lúcia Beatriz; CAVALCANTE, Raphael. **Festas de Santo Reis: aprender é (re) viver**. In: SILVA, René Marc da Costa. **Cultura Popular e Educação: Salto para o futuro**. Brasília: TV Escola, SEED, MEC, 2008. pp. 197-209.

ESTUDO DE CASO SOBRE AÇÕES AFIRMATIVAS E ATIVIDADES ACADÊMICAS NA UNIVERSIDADE ESTADUAL DE SANTA CRUZ

VALÉRIA SOARES MARTINS⁴⁸
UIGUE SOUZA NUNES⁴⁹
JEANES MARTINS LARCHERT⁵⁰

Resumo: Esta pesquisa objetivou analisar como a Universidade Estadual de Santa Cruz-UESC promove as políticas de ações afirmativas, mapeando as diversas atividades referentes às ações afirmativas na UESC, suas contribuições e sua relevância para o fortalecimento dos grupos étnico-raciais do sul da Bahia. A pesquisa de abordagem qualitativa do tipo estudo de caso consistiu, na sua fase exploratória, em catalogar as atividades que abordaram a temática proposta nos diversos setores da instituição. Após o levantamento das atividades foi enviado questionário eletrônico aos possíveis colaboradores com o objetivo de conhecer as atividades voltadas para a temática. Coletamos 61 atividades, sendo 22 de pesquisa, 16 de ensino e 23 de extensão. Na análise consideramos a existência de atividades de caráter afirmativo em diferentes áreas da universidade. No entanto, a invisibilidade curricular sobre as relações étnicas é uma realidade em grande parte dos cursos existentes na instituição. Assim como é incipiente a política de ações afirmativas da instituição, pois não prevê ações que visem o reconhecimento das diversas formas de atividades acadêmicas e de práticas culturais no seu cotidiano e na sua estrutura que valorize a promoção da igualdade étnica.

Palavras-chave: Políticas afirmativas. Ensino superior. Relações étnicas.

Introdução

No Brasil, as políticas de ações afirmativas (políticas públicas cuja finalidade é corrigir desigualdades raciais presentes na sociedade) ainda são consideradas recentes. Adotadas

⁴⁸ Graduada em Ciências Sociais/UESC, pesquisadora Kâwé, valeriasmartins3@gmail.com

⁴⁹ Graduando em Administração/UESC, Pesquisador Kâwé, uigue.souza@live.com

⁵⁰ Doutora em Educação, docente do DCIE/UESC; Pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-baianos - Kâwé, jelarchert@yahoo.com.br.

inicialmente por parte das instituições públicas de educação superior, com base na autonomia dos seus conselhos universitários, a legislação nacional sobre ações afirmativas só foi efetivada onze anos após a primeira adoção de uma das modalidades desta política, a reserva de vagas (CARVALHO, 2016). No Estado da Bahia, a política de Ação Afirmativa/PAA das instituições públicas se configura enquanto política de reserva de vagas e acréscimo de vagas em cursos de nível superior. Na Universidade Estadual de Santa Cruz, a PAA aprovada mediante resolução CONSEPE 064 em 2006, assegura 50% das vagas em todos os cursos de graduação para candidatos da escola pública, sendo 75% delas destinadas aos candidatos que se autodeclaram negros ou pardos. Ainda, o sistema de cotas da UESC garante o acréscimo de duas (2) vagas, em todos os cursos, para estudantes indígenas e quilombolas reconhecidos pelos órgãos competentes. Essa PAA é uma conquista de discentes, docentes e funcionários, organizados ou não em movimentos sociais.

Esse debate impulsiona-nos para essa pesquisa com o intuito de mapear as produções bibliográficas, as ações de extensão, programas de pós-graduação, grupos de pesquisa e atividades de coletivos de negros/as, a fim de analisar se estas estão inseridas como parte de uma política de ações afirmativas, ainda que não sejam apresentadas e/ou entendidas como tal pela comunidade acadêmica em geral.

Algumas perguntas nortearam a pesquisa: há, na UESC atividades diversas sobre a temática étnico-racial? Onde se encontram e de que forma essas atividades contribuem para o avanço no debate conceitual sobre as ações afirmativas? É possível que as atividades contribuam para fortalecer e abranger o entendimento sobre as ações afirmativas na Universidade? Ao responder essas perguntas, através da análise das atividades desenvolvidas na UESC, iremos considerar suas contribuições para a ampliação conceitual das ações afirmativas e o fortalecimento dos grupos étnico-raciais.

Da construção da identidade negra às políticas de ações afirmativas no Brasil

A formação do Brasil nos remete a uma discriminação racial marcante. Ainda hoje, o país que recebeu o maior contingente de africanos escravizados no mundo (ANDREWS, 1998) e possui a maior parte da sua população negra não conseguiu diminuir as desigualdades de cunho racial. O quadro que se apresenta atualmente tem raízes fincadas no processo de construção histórica, marcada pela escravidão e os processos de negligência ao quais negros e mestiços foram submetidos no período pós-abolição (ANDREWS, 1998). Esse contexto sócio político educacional está alicerçado numa ideologia eurocêntrica de branqueamento físico e intelectual das brasileiras/os, pensamento que traduz a força da colonialidade do poder-saber institucionalizada pelo colonialismo (QUIJANO, 2010).

O Brasil caminha a pequenos passos para a superação das desigualdades raciais e sociais no qual foi fundado. O racismo científico que baseou o mito da democracia racial é colocado em

cheque a partir da atuação do movimento negro que contribui para o avanço da população negra, até então vítima de três aspectos de extermínio: o genocídio, o etnocídio e o epistemicídio.

Para a superação do imaginário racista e pensando estratégias para garantir melhores condições de vida para a população negra, é que a educação torna-se uma reivindicação primordial e inevitável para os Movimentos Sociais Negros. É nesse sentido que se insere o debate acerca das políticas de ações afirmativas. Essas políticas configuram-se enquanto resposta ao enfrentamento sistemático do movimento negro ao racismo. Voltada para a superação das desigualdades raciais e sociais, e quando analisadas a partir da ótica do ensino superior, coloca em cheque uma série de questões sobre o acesso, permanência e grade curricular das universidades públicas no país (PASSOS, 2015).

Percurso Metodológico

Amparando-nos em Minayo et al. (2013), a pesquisa insere-se no campo das investigações qualitativas, que visam trabalhar as motivações, crenças, condutas e significados que fazem parte da realidade social. A forma de pesquisa qualitativa assumida é o estudo de caso, tendo a entrevista no formato de formulário eletrônico, a principal fonte de coleta dos dados.

A pesquisa foi realizada com atores sociais que atuam na UESC denominados aqui de colaboradores, e acreditamos que as informações coletadas fazem parte de um sistema de troca, onde o conhecimento colaborativo circula entre a/os pesquisadora/es e as/ colaboradoras/es.

Na primeira fase da pesquisa realizamos um mapeamento dos possíveis locais onde as atividades desenvolvidas poderiam ser encontradas. Visitamos os departamentos, colegiados e programas de pós-graduação, coletamos informações nos setores através dos e-mails institucionais disponibilizados no site da instituição e nas respectivas secretarias.

Como resultado da visita física constatamos que muitos não possuem nenhuma atividade ligada à temática proposta, outros possuem mais não sabem informar ou não tem as informações sistematizadas. Esse momento da pesquisa alertou-nos para um cuidado sobre as informações emitidas pelos setores da instituição. Junto ao Diretório Central dos/das Estudantes Livre Carlos Marighella identificamos os coletivos e os grupos que compõe os movimentos sociais que atuam a favor das políticas de ações afirmativas na UESC.

O resultado desse mapeamento foi à identificação de sessenta e quatro possíveis colaboradores/as, dos quais conseguimos o contato de quarenta e dois, que enviamos o convite para colaboração. Desses, trinta responderam o formulário eletrônico.

Para análise dos dados, primeiro identificamos as produções e organizamos conforme as modalidades em que se inseriram: pesquisa, ensino e extensão. Em seguida organizamos as atividades conforme a apresentação dos resumos e as respostas das perguntas abertas, o que

possibilitou identificar os conteúdos recorrentes apresentados nas respostas; subsidiando a terceira etapa da organização dos dados, que consistiu na análise dos conteúdos, segundo o sentido e a significação referente ao objeto de estudo dessa pesquisa.

O perfil dos colaboradores indica que os docentes somam 62,07% das respostas, os discentes totalizam 27,59% e aparecem em segundo lugar. A categoria movimento social não apareceu sozinha entre as respostas, mas em conjunto com a categoria discente, totalizando 6,9%. Num quadro geral, mais de 50% das colaboradoras/es se autodeclararam negras/os, possuem formação na área das ciências humanas e são docentes da UESC.

Identificação e mapeamento das atividades

Das vinte e duas atividades de pesquisa analisadas, treze foram desenvolvidas por docentes e correspondem a oito projetos de pesquisa, quatro orientações de TCC e uma orientação de dissertação. Os projetos de pesquisa estão alocados nos seguintes departamentos: Ciências da Educação (DCIE), Letras e Artes (DLA), Filosofia e Ciências Humanas (DFCH) e Ciências Exatas e Tecnológicas (DCET). Os discentes indicam nove atividades que correspondem a cinco trabalhos de conclusão de curso, uma iniciação científica, dois artigos e uma pesquisa pós doc. Entre os temas trabalhados encontramos: a formação de identidade negra em Itabuna, as relações étnico-raciais no ensino de ciências (Química e Biologia), análises da representação do negro no livro didático, e a aprovação das AF na UESC, tradição oral quilombola e estratégias para o desenvolvimento sustentável de terreiro.

A atividade da pesquisa aparece de forma articulada com a atividade de ensino em dois formulários, cujos colaboradores são docentes, e transformam os resultados de suas pesquisas em conteúdo para disciplinas, seminários e orientação de monografias.

Totalizando dezesseis atividades, a modalidade de ensino apresenta dez disciplinas, uma orientação de monografia em curso de especialização, dois congressos/encontros, um seminário e dois projetos de ensino. As disciplinas aparecem com mais facilidade no DFCH, totalizando cinco das dez apresentadas. O DLA possui três disciplinas informadas, e o DCIE uma disciplina. Entendemos que algumas das disciplinas só aparecem nesse trabalho por conta da atuação do docente, visto que a maior parte do conteúdo programático das referidas disciplinas não focaliza a temática étnico-racial ou as ações afirmativas enquanto política pública.

As atividades de ensino aparecem de forma articulada com a atividade de extensão em três formulários. Os colaboradores demonstram que para além da sala de aula, a temática aqui analisada necessita e pode ser desenvolvida num campo prático que é a extensão universitária, através de seminários e projetos com a comunidade externa.

Na modalidade de extensão estão contidas as atividades desenvolvidas por núcleos de

estudantes, coletivos e movimentos sociais, tal qual a atuação dentro de comissões e eventos. No total foram informadas vinte e três atividades; doze dessas realizadas por docentes, sendo quatro projetos de extensão, alguns citados três vezes, totalizando sete (“Bantu-iê: África-Brasil”; “Educação e Multiculturalismo”; “Laikós”, e Seminário de Ciências Sociais); uma formação de professores quilombolas, organização de seminários e palestra e o programa “aula aberta” do Núcleo de Estudos Afro-baianos e Regionais – Kàwé. Entre as nove atividades realizadas por discentes, encontramos a realização de um minicurso, dois estágios em projetos de extensão, organizou duas palestras, oito encontros formativos/fóruns. Como contribuição dos movimentos sociais foram informadas a realização da “I jornada negra da UESC” e a participação no Comitê Pró-cotas e de elaboração da reserva de vagas da UESC.

As atividades foram desenvolvidas a partir do DFCH, DCIE, DLA, DCB e DCIJUR e aparecem articuladas com a pesquisa em cinco formulários, sendo dois discentes e três docentes. Entende-se que os conhecimentos produzidos nas pesquisas por vezes subsidiam ações extensionistas. Esse percurso pode ser compreendido como uma forma de devolutiva, onde os colaboradores ao obter informações para suas pesquisas retornam esse conhecimento ao ministrar formações, orientações e aulas.

Quatro colaboradoras docentes desenvolvem atividades nas três modalidades, articulando projetos de pesquisa como forma de “driblar” o engessamento dos currículos em salas de aula e realizando atividades de extensão com forma de expandir o conhecimento para a comunidade acadêmica e externa a academia. Essas docentes encontram-se alocadas no DLA, DCIJUR, DFCH e DCIE.

O não lugar das ações afirmativas na UESC

Após a organização desses dados foi possível observar semelhanças em seus conteúdos, ressaltados a fim de analisarmos de que maneira eles correspondem a uma ação afirmativa. Aqui também iremos abordar as justificativas apresentadas pelos colaboradores ao afirmarem que suas atividades podem ou não ser entendidas enquanto ações afirmativas, além de analisarmos as contribuições que essas atividades trouxeram para um grupo social e/ou para os colaboradores.

De acordo com Gomes (2005) os termos e conceitos apresentados aqui, contribuem para revelar a teorização e a interpretação que os atores sociais possuem a respeito das relações raciais. Nesse sentido, acreditamos que o grupo de conteúdos destacado representa o percurso pelo qual as atividades em análise nesse trabalho estão percorrendo e buscamos evidenciar que a diversidade de conceitos apresentados possui uma congruência a respeito do nosso objeto de estudo.

As ações afirmativas enquanto conteúdo é citado diretamente cinco vezes, seguida por identidade e escola, que aparecem seis vezes. Educação é o conteúdo com mais ocorrência ao longo

dos resumos, demonstrando que as atividades desenvolvidas consideram essa área como uma das fundamentais para se trabalhar a questão étnico-racial. Este é um dado que não nos surpreende, uma vez que ao analisarmos o processo histórico de invisibilidade da população negra no cenário educacional percebemos que este sempre foi um caminho difícil de ser trilhado e uma demanda política do movimento negro. É bastante simbólico que neste trabalho, onde a maior parte das/os colaboradoras/es se autodeclaram negros, tenhamos a educação como o ponto estratégico de atuação e enfrentamento ao racismo.

Outro conteúdo recorrente é cultura e as leis 10.639/03 e 11.645/08. Essas leis abordam a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira, africana e indígena no país. No ensino superior e mais precisamente na Universidade Estadual de Santa Cruz, observa-se a partir dos colaboradores desse trabalho um esforço para fazer valer as referidas leis no momento que estes articulam as práticas educacionais e sociais para a aplicabilidade da mesma. Acreditamos que propositalmente os termos escola, currículo, formação, África e cultura aparecem por vezes de forma articulada nos resumos.

Conectada ao objeto de estudo desse trabalho, a lei 10.639/03 é importante e necessária para o combate à discriminação racial, pois é fruto de uma demanda de valorização, visibilidade e reconhecimento dos direitos da população negra, conforme explicitado no parecer CNE/CP 003/2004, conhecido também como “Parecer Petronilha⁵¹” (BRASIL, 2013). Com atuação diretamente na educação, propõe mudanças nos currículos e nas práticas educacionais e sociais. Entretanto, a aplicabilidade dessa lei ainda é insatisfatória, ficando a cargo, na maioria das vezes, da atuação dos atores sociais que adequam e aplicam o conteúdo obrigatório da lei em suas atividades. Essa é uma das formas que a lei 10.639/03 aparece na Universidade Estadual de Santa Cruz quando analisadas as atividades presentes neste trabalho.

Contribuições e avaliação das ações afirmativas na UESC

No que tange a contribuição das atividades em relação às ações afirmativas e o fortalecimento da população negra no sul da Bahia, os colaboradores ressaltam que a compreensão teórica sobre racismo, enquanto elemento estruturante da sociedade auxilia na construção de novas epistemologias. Um deles coloca a produção de conhecimento como uma forma de humanização e democratização da universidade. Os argumentos a seguir demonstram isso:

Pra mim acho que o processo de produção de conhecimento me ajuda a me humanizar, pra universidade e pra mim contribui para que a universidade seja mais democrática, coloca em cheque a universidade e a dimensão dessas questões.

⁵¹ Em Silvério e Trinidad (2012) os autores afirmam que o parecer das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino De História e Cultura Afro-Brasileira e Africana ficou conhecido pelo nome de sua relatora, Petronilha B. G. e Silva. Iremos utilizar a nomeação para citar o parecer.

Participar desses projetos me ajuda a pensar intelectualmente a formação de professores e produção de conhecimento porque o conhecimento produzido é eurocentrado e limitado e a participação me trouxe muito aprendizado de uma realidade que não tava presente na universidade (Lélia).

Na minha compressão teórica sobre o racismo e sua estrutura na sociedade. Também possibilitou uma maior interação em sala de aula, buscando mecanismo para uma prática inclusiva e participativa (Clementina).

Os colaboradores entendem que suas atividades servem de base para análise do que está posto enquanto política de ações afirmativas na universidade e o que pode ser ampliado e implementado, quais as lacunas existentes na referida política. Bem como consideram que a valorização cultural por meio das atividades desenvolvidas atua como forma de fortificar as epistemologias negras invisibilizadas no conhecimento científico do país, o que possibilita a mudança de focos de poder, conforme enfatiza Gomes (2010)

Considero que a análise dos dados levantados permite iluminar o panorama do que ainda precisa ser feito para termos uma efetiva política de permanência — em suas dimensões curriculares e materiais — para estudantes cotistas na universidade (Zeferina).

Ao questionarmos as/os colaboradoras/es se conhecem a política de ações afirmativas na UESC e como avaliavam tal política, descobrimos que 20,7% não conhece a PAA “uesquiana”, enquanto que 79,3% afirma conhecer a política.

No geral percebemos que existe uma congruência argumentativa de que a referida política na universidade ainda não atingiu de fato sua abrangência, pois deixa a desejar quando o assunto é permanência qualitativa dos estudantes beneficiários da reserva de vagas e conseqüentemente, da política de ações afirmativas. Algumas respostas são expressivas nesse sentido, e ressaltamos algumas abaixo:

Não conheço uma política de ação afirmativa, embora saiba que a UESC tenha aderido ao sistema de cotas étnico-raciais. A meu ver, não basta aderir ao sistema de cotas e parar nele. É pouco, e me arriscaria a dizer nada, posto que estabelecer sistema de cotas sem garantir a permanência dessas pessoas na instituição parece-me uma "simulação" de aplicação de política afirmativa. A UESC sequer exigiu que seus cursos contemplassem, em suas matrizes curriculares, história e cultura afrobrasileiras, uma medida simples... Esse comportamento, a meu ver, já demonstra a falta de uma política afirmativa na instituição, que, seguindo uma lógica política e socialmente estabelecida em todo o país, com raríssimas exceções, tem como gestoras pessoas que não se mostram sensíveis a essas questões, provavelmente por suas origens (em geral de classes privilegiadas) (Aqaltune).

Insuficiente, pois a garantia de acesso não significa efetividade da política. Diante das minhas discussões sobre políticas de ações afirmativas tenho observado que a UESC tem privilegiado o acesso, mas não tem oferecido uma permanência de qualidade para os estudantes cotistas que em sua maioria vivem em condições de

pobreza. Historicamente a UESC nunca possuiu boas condições de assistência estudantil desde o tempo em que era discente, tal realidade deveria ter sido modificada com a aprovação do sistema cotas em 2006, conforme as promessas feitas na aprovação (Escolástica Maria).

No período de 2007-2016, ineficiente, no que tange à política de permanência para estudantes cotistas; reformas de currículos, bem como no fomento de produção científica a respeito do tema, visto que as produções acadêmicas existentes até então não são fruto de demanda institucional, mas de iniciativa particular dos estudantes e/ou professores de graduação e pós-graduação (Zeferina).

Os discursos ressaltam que a política na universidade está longe de ser uma referência quando se fala em políticas de ações afirmativas. Uma das colaboradoras resalta que não houve movimentação institucional para inclusão de uma matriz curricular mais diversificada, em suas palavras *“uma medida simples”*. Essa fala é demonstrativa do que levantamos no capítulo anterior. Pudemos perceber que é a partir da atuação e motivação político-pessoal dos colaboradores que temos a inclusão da temática étnico-racial nos currículos de algumas disciplinas. Pois, como afirma a contribuinte *“A UESC sequer exigiu que seus cursos contemplassem em suas matrizes curriculares, história e cultura afro-brasileiras”* (Aqualtune).

Outra questão abordada ao longo desse trabalho e ressaltada pela segunda colaboradora citada acima é que as atividades desenvolvidas no contexto da Universidade Estadual de Santa Cruz, que possuem um caráter afirmativo e contribuem para o fortalecimento dos grupos étnico-raciais do sul da Bahia, não são propostas institucionais e sim, usando as palavras da colaboradora Zeferina, *“iniciativa particular dos estudantes e/ou professores”*.

Aqueles que consideram a política aderida na UESC de forma satisfatória avaliam que a reserva de vagas desempenha um papel fundamental para mudar o cenário social existente na universidade. Para eles, a política de ações afirmativas da universidade foi

Inclusiva, reparadora e bem sucedida, sobretudo no aspecto socioeconômico (Ganga Zum).

Acho que foi fundamental pra trazer um alunado que estava fora dos cursos de prestígios. Não estava fora totalmente da UESC porque a pesquisa de 2006 mostra que a UESC tinha um perfil popular, mas estava fora dos cursos de maior prestígio e maior status. Nesses dez anos de cotas se popularizou e a UESC que temos hoje atende muito mais essa realidade do que há dez anos (Lélia).

Entendemos com as respostas apresentadas que, para os colaboradores, a política de ações afirmativas na Universidade Estadual de Santa Cruz atende com o objetivo que se propõe: o de oportunizar o acesso de estudantes oriundos de grupos sócio-étnico-raciais que historicamente não possuíam o direito a um ensino superior de qualidade.

Considerações Finais

Através dessa pesquisa entendemos que a política de ações afirmativas da Universidade Estadual de Santa Cruz ainda é incipiente, pois não prevê ações que visem o reconhecimento das diversas formas de conhecimento, e de práticas culturais no seu cotidiano e na sua estrutura. O apagamento curricular sobre as relações étnico-raciais ainda é uma realidade em grande maioria dos cursos existentes na instituição, pois, tal qual afirma uma das colaboradoras, não existe uma normativa que inclua as relações étnico-raciais no ementário de todos os cursos da universidade, incluindo a pós-graduação.

O processo de produção de conhecimento não é neutro, pois a escolha da temática a ser trabalhada permeia a identidade do indivíduo, transformando-se assim num processo político. Ao visibilizarem as contribuições da população negra no conhecimento de diversas áreas, os colaboradores disputam epistemologias e poderes estruturais que mantêm currículos engessados e constroem o imaginário e os conhecimentos sobre a população negra brasileira.

Garantir o acesso é o primeiro passo para uma mudança estrutural, mas para fortalecer o combate ao racismo em todas as suas faces é necessário deslocar focos de poder. Essa ação é realizada pelos colaboradores desse trabalho que também entendem que suas atividades possuem caráter afirmativo. Dessa forma, acesso, produção e oportunidade de conhecimento viabilizarão o combate ao racismo e o fortalecimento da identidade negra dentro e fora dos muros da universidade.

Quanto à questão norteadora dessa pesquisa verificamos que a UESC não estagnou seu processo de promoção de igualdade étnico-racial ao apenas aprovar as cotas. Existem, no interior da instituição, diversas atividades isoladas realizadas por professores e alunos que contribuem para as políticas de ações afirmativas. Porém acreditamos que neste período de dez anos de resolução CONSEPE 064/2006 essas atividades não representam o quantitativo necessário para a universidade, de forma institucional. A pesquisa detectou que na UESC não há programas integrados entre os diversos setores e dado a presença significativa dos alunos cotistas é imperativo a institucionalização de programas voltados para ações afirmativas.

Referências

ANDREWS, George Reid. **Negros e brancos em São Paulo (1888-1988)**. Tradução: Magda Lopes; revisão técnica e apresentação: Maria Lígia Coelho Prado. Bauru, São Paulo: EDUSC, 1998. 444p.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a**

Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Brasília/DF: MEC/SECAD, 2013. 104 p.

CARVALHO, José Jorge de. A política de cotas no ensino superior: ensaio descritivo e analítico do mapa das ações afirmativas no Brasil. Brasília: MEC/INCTI. 2016.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal nº 10.639/03.** Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 39-62.

_____. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Editora Cortez, 2010. p. 492-516.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** 33. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PASSOS, Joana Célia dos. Relações Raciais, Cultura Acadêmica e Tensionamentos Após Ações Afirmativas. Educação em Revista. Belo Horizonte, v.31, n.02. p. 155- 182, abri./jun. 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.

GERSON KING CONGO E TONY TORNADO, O ENSAIO DE UMA CONSCIÊNCIA POLÍTICA, O CORPO NEGRO FALA.

Leidiane Santos Oliveira⁵²

Resumo: Diante das intensas mudanças das últimas décadas com um crescente no número de produções que visam privilegiar análises e trazem à tona a participação dos sujeitos negros na construção na identidade nacional em diferentes seguimentos a exemplo da arte e da música, considero que ainda há muitos espaços para trabalhos como este, levando em consideração a grande importância e produção destes sujeitos. Portanto, se faz necessário mais reflexões mostrando de que forma estas experiências acontecem, quais os mecanismos de resistências, e como o processo de globalização tem ditado novas possibilidades de engajamento ou afastamento dos diferentes sujeitos. Neste estudo, apresento como dois sujeitos sociais se consolidaram como um dos grandes expoentes do *soul* e *funk* no Brasil, penetrando no que frequentemente

⁵²Aluna do programa de Mestrado do Pós Afro, apresentando artigo científico, como requisito para aprovação da disciplina Teoria da Etnicidade, ministrada pelo professor Lívio Sansone. 2018.1

denominamos de identidade reafrikanizada por meio da Diáspora ancorada também pelo processo de globalização. Trata-se de Gerson King Congo e Tony Tornado, sujeitos que acionaram uma corporeidade atribuída aos afroamericanos, paralelamente construindo o que historicamente ficou conhecido como uma das vertentes da “cultura negra”. Essa nova simbologia é marcada pela utilização do corpo como espaço de consciência política, social, que se fez adotar caracteres ligados a uma africanidade recriada pela Diáspora. Os dados aqui levantados são resultados de uma busca atenta aos materiais iconográficos, vídeos e canções disponíveis nos dispositivos eletrônicos.

Palavras- Chave: resistência; corpo afroamericanos; identidade;

Introdução: a raça, o discurso do colonizador e o tornar-se negro

Diante das intensas mudanças das últimas décadas com um crescente no número de produções que visam privilegiar análises e trazem à tona a participação dos sujeitos negros na construção na identidade nacional em diferentes seguimentos a exemplo da arte e da música, considero que ainda há muitos espaços para trabalhos como este, levando em consideração a grande importância e produção destes sujeitos. Portanto, se faz necessário mais reflexões mostrando de que forma estas experiências acontecem, quais os mecanismos de resistências, e como o processo de globalização tem ditado novas possibilidades de engajamento ou afastamento dos diferentes sujeitos.

Neste estudo, apresento como dois sujeitos sociais se consolidaram como um dos grandes expoentes do *soul* e *funk* no Brasil, penetrando no que frequentemente denominamos de identidade reafrikanizada⁵³ por meio da Diáspora ancorada também pelo processo de globalização⁵⁴ na modernidade. Trata-se de Gerson King Congo e Tony Tornado, sujeitos que acionaram uma corporeidade atribuída aos afroamericanos, paralelamente construindo o que historicamente ficou conhecido como “cultura negra”. Essa nova simbologia é marcada pela utilização do corpo como espaço de consciência política, social, que se fez adotar caracteres ligados a uma africanidade recriada pela Diáspora. De acordo com Osmundo Pinho esta reafrikanização “é o marco, aberto e policêntrico, de referência dessas lutas políticas pela representação em torno do negro, do corpo negro e da atualização local de padrões mundiais de reconfiguração identitária afrodescendente”⁵⁵.

As décadas de 1960 e 1970 ficaram marcadas por uma nova sociabilidade entre os negros, com iconografias, performances, interpretações trazendo o corpo aliado aos novos deslocamentos

⁵³ Essa reafrikanização tem sido discutida por Osmundo PINHO (2005) Lívio SANSONE (1997), Antônio RISÉRIO (1981)

⁵⁴ O termo é utilizado a partir das ideias formuladas por Livio Sansone (2008), que traz a modernidade sendo responsável por novas práticas e discursos.

⁵⁵ PINHO, Osmundo de Araújo. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro-abril/2005. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n1/a09v13n1.pdf>> acesso em 13 de Agosto de 2018.

culturais ensaiados no Atlântico Negro⁵⁶, com destaque para o *Black Power*. Neste movimento há uma busca pela valorização do corpo, da cor, das vestimentas, das sonoridades ditas como negras. Esta nova roupagem cultural era alimentada pela luta política dos Estados Unidos na década de 60, com foco na busca pelos direitos civis, o desenvolvimento da indústria fonográfica a exemplo da Motown, que agora em 2018 comemora 50 anos que retirou a *Black Music* do gueto⁵⁷. Além disso, esse cenário configurou-se como um palco importante para discussões das velhas teorias sobre raça.

No *soul*, a compreensão do que é ser negro ultrapassa a sonoridade musical da melodia para transpassar o corpo. São adotadas novas vestimentas, novas posturas, subvertendo a ordem do que anteriormente lhes eram conferidos, não se admite mais vestir-se, comporta-se a partir do olhar do outro, a tradição *Black Power* perpassa pelo campo da autonomia. Pouco importa o padrão do outro. O outro aqui já não existe, ainda que por alguns instantes. A imagem de Gerson e Tony parece ser uma concretização para emancipação preterida desde as senzalas pela luta da liberdade, como podemos ver a seguir:

A soul music ajudou a criar a atmosfera na qual o orgulho negro cresceu. Junto com o movimento pelos direitos civis, com a expectativa de crescimento econômico e o crescente idealismo da época, a soul music refletia e incitava o avanço dos negros. Tanto o público branco quanto o negro experimentavam a música como uma expressão daquela qualidade subjetiva chamada autenticidade emocional, definida como 'soul' (alma). (FRIEDLANDER, 2006, p. 241-242 Apud RIBEIRO, 2008, p.11).

De mesmo modo como afirma Hermano Vianna (1987), o *Soul* no Brasil, assume um caráter questionador e de conscientização, contribuindo para superação do racismo no país. Isso porque:

[...] Primeiro a descoberta da beleza negra. O entusiasmo de também poder ser black. A vontade de lutar como o negro norte-americano, em busca da libertação do espírito negro, através do Soul. As roupas coloridas, as investidas na imprensa branca junto com a polícia comum. Num segundo momento uma consciência incipiente começa a surgir. O trabalho, as condições de vida, a igualdade racial começa a receber destaque (VIANNA, 1987, p. 58).

Este caráter cultural aliado ao político é mais evidente nos eixos Rio de Janeiro e São Paulo, na Bahia isso ocorreu de forma distinta⁵⁸. Falar desse gênero musical é traçar um panorama entre a identidade recriada de um grupo, pois a música *Black* colocou em evidência a estética do negro, mostrando suas especificidades e seu valor. As interpretações destes artistas criticam a negação do racismo no país. Quebra-se as barreiras, aciona-se outras linguagens, reconhece-se como sujeitos.

⁵⁶ Refiro-me à termos culturais pensando no conceito desenvolvido por Hans Vermeulen que caracteriza a cultura como "o mundo compartilhado de experiências valores e conhecimentos que marca uma determinada unidade social" . VERMEULEN, Hans. Imigração, Integração e a dimensão Política da Cultura. Ed. Colibri - Lisboa.

⁵⁷ Ver reportagem. <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/gravadora-que-tirou-a-black-music-do-gueto-faz-50-anos/>. Acesso em 21 de agosto de 2018.

⁵⁸ Ver : SILVA, Suylan Midlej e . **O lúdico e o étnico do funk do “ Black Bahia”** In Ritmos em Trânsito: sócio antropologia da música baiana. Lívio Sansone e Jocélio Teles. São Paulo- Salvador – Ba. 1997.

Portanto,

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – entre o mundo pessoal e o mundo público. O fato de que projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos como lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural. (HALL, 2001 p.12).

É preciso atentar-se também quando Sansone (2002)⁵⁹ pondera que a identidade negra é uma “faca de dois gumes”, ora apresenta-se pelo caminho na busca da cidadania ora adota os signos, “nas suas formas mais populares ou de massa”, incorporadas ao consumismo, a vontade de também pertencer a determinado grupo, a necessidade de ser visto de ser reconhecido por algo, por assumir a condição de ser humano.

Portanto, as identidades construídas são oriundas de concepções distintas, visões que permitem perceber o homem enquanto sujeito pertencente a um mundo social e cultural. Reflete uma série de influências e possui elementos que determinam novas identidades revelando um novo reconhecimento de si. A busca pela identidade se constitui no interesse pela integração social, as patologias engendradas por Gerson e Tony ensejaram suas próprias experiências, enquanto negro, sujeitos subalternos e marginalizados, mas que nem sempre corresponde a uma realidade total e única.

Esforçar-se para ter direito a ser negro num país formado por uma maioria de não brancos, me parece muito contraditório, mas essa é realidade da maioria dos negros de pele escura e também foi a realidade dos meus sujeitos de pesquisa. Afastar-se do passado de escravidão no tempo, não significa que seus reflexos também ficaram perdidos no tempo, não é novidade dizer que ainda sofremos com as consequências do colonialismo.

A forma com que Gerson e Tony expuseram sua negritude não agradou a todos, se os militares achavam que eles seriam capazes de incitar os negros à revolta, o Movimento Negro não viu com bons olhos a união de Tony Tornado com uma mulher branca, a fama e o respeito que teria conquistado escorregava como um “limo” pelas mãos, mas esta discussão merece um pouco mais de atenção, deixarei para um outro momento.

Ao homem negro e a mulher negra fica negado a possibilidade de ser humano, a ideia do negro quase sempre está ligada à sua sexualidade, trabalho braçal, a incapacidade de gerir seu próprio corpo, suas decisões. ‘Preto metido’, perturbador da ordem, me faz lembrar do preto caracterizado em *Pele Negra, Máscaras Brancas* de Frantz Fanon (2008). “ Enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinais, confirmar seu ser diante do outro”⁶⁰. Do contrário quando resolve sair de casa, e posicionar-se levar algo ao exterior

⁵⁹ SANSONE, 2002, p. 179

⁶⁰ FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

frequentemente é questionado.

No capítulo destinado a discutir “ *o preto e o reconhecimento*⁶¹” Fanon (2008), alerta sobre a necessidade do negro de auto avaliar-se, sendo isto produto do próprio processo de colonização “cada vez que entram em contato com um outro, advêm questões de valor, de mérito”⁶². Nós negros por muito tempo fomos pensados como seres inferiores, dotado de pouca utilidade, o termo raça nos primeiros estudos desenvolvidos sobre os negros no Brasil, traziam a imagem do negro “divido” em partes, dos órgãos sexuais, da virilidade, da força física, porém dotados de pouca inteligência, ficando sempre às margens da sociedade.

Não por coincidência quando falamos em raça é muito recorrente realizar também a revista sobre as produções ligada à escravidão, haja vista que estas produções realizaram grandes estudos em torno do conceito raça, estudos com ideias estereotipadas e preconceituosas sobre os negros, mas que são importantes na medida em que tenciona tais pensamentos. O termo Raça passou por diferentes momentos e definições, diversos autores realizaram estudos a fim de corroborar para melhor entendimento do termo. Por muito tempo, tais significados foram insuficientes para dar conta das grandes problemáticas acerca dos sujeitos e a forma a qual eles se relacionavam com a sociedade, passando a ser melhor repensados quando adotados pelas Ciências Sociais. Inicialmente havia indefinição do termo, posteriormente já se conseguia identificar que, por exemplo, os indivíduos descendentes de africanos eram chamados de negros. Estando essa categoria ligada à ideia de raça.

Segundo Lívio Sansone (2014). O termo raça inicialmente adquiriu “uma dimensão universalista sendo empregado para designar a espécie ou raça humana, embora sendo acentuadas os diversos graus de civilização”⁶³. Como já é sabido, por muito tempo a historiografia brasileira da escravidão, da raça pautou-se em análises que traziam o escravizado como indivíduo de “ raça inferior, portanto suas influências eram consideradas negativas para a nossa sociedade.

Durante o século XIX, sob influência do darwinismo social, os africanos e seus descendentes foram excluídos do processo de construção de nossa identidade nacional, conseqüentemente da história do país. Dentre os principais pensadores da época, destacam-se Nina Rodrigues, Paulo Prado e Oliveira Vianna. Vale salientar que nesta época os estudos foram centralizados aqui na Bahia, por concentrar um grande número de escravizados e descendentes de escravizados.

Nina Rodrigues⁶⁴ apesar de grande importância como um dos principais autores, por destacar a presença africana no Brasil e sua diversidade étnica, dentre outras discussões é

⁶¹ FANON, Frantz p. 176

⁶² FANON, Frantz p. 176

⁶³ SANSONE, Lívio. Verbetes "Raça". In: Lívio Sansone, Claudio Alves Furtado. (Org.). Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa. 1ed.Salvador: EDUFBA/ABA, 2014, v. 1, p. 393.

⁶⁴ RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: UNB, 2004.

questionável, devido ao uso das teorias raciais para explicar suas análises, pois concebia o branqueamento como a solução para os problemas da sociedade brasileira. Ao pensar a “raça” por meio da teoria darwinista, Nina Rodrigues adotou a suposta diferença e hierarquia entre as raças, entretanto não problematiza a questão da miscigenação tão forte neste país. Através de uma visão positivista, Rodrigues utiliza-se da ciência para tentar comprovar a suposta inferioridade do negro, no entanto considera que esta inferioridade deriva muito mais do desenvolvimento intelectual que não alcançou o seu estágio de desenvolvimento tal qual já aconteceu com os brancos. Rodrigues preocupou-se em identificar os pontos positivos e principalmente os pontos negativos advindos a partir do processo de miscigenação a população brasileira.

A comparação com os não negros ainda se faz presente em nossa sociedade, nós negros somos pensados de acordo a um modelo colonial, a compreensão do que podemos fazer vem do discurso produzido pelo colonizador. Como diz Fanon, (2008) “todas as formas de exploração se parecem”⁶⁵. É uma forma de colocar o homem negro em uma caixa, quando não consegue encontrar a saída fica preso para sempre, morre seus desejos. O homem liberta-se quando toma consciência de como derrubar a barreira entre ele e o colonizador.

A precariedade dos estudos não está restrita a ideia de raça, os próprios artistas que apresento neste texto, por muito tempo foram apenas citados em discussões sobre a cultura no Brasil, Tony Tornado, ganhou destaque depois dos escritos de Amanda Palomo Alves⁶⁶, já Gerson sempre aparece em um ou dois parágrafos, não concidentemente ficou esquecido por mais de 30 anos. A nossa desvalorização ainda é atual, a história destes dois artistas e muitos outros negros e negras do período aos poucos têm sido desenterradas, mas ainda emersos na precariedade de espaços de pesquisa.

Donald Pierson em “*Branços e pretos na Bahia*”⁶⁷, lançava a proposta de pensar as relações entre “brancos e pretos” no interior de uma sociedade regional. Segundo Pierson, o problema do Brasil centrava-se em problema de classe e não de raça. Pensava que ao acalçar a modernidade as diferenças entre as raças seriam atenuadas e o problema da classe enfim seriam extintas.

Petrônio Domingues em “*A visita de um afro-americano ao paraíso racial*”,⁶⁸ como o título sugere traz a visão do afro-americano em relação ao problemática da raça, expõe de forma sistemática a visão destes em relação ao Brasil, como espaço de convivência harmoniosa entre as raças. Nosso país que foi o último a abolir a escravidão saiu à frente e proclamou a “Democracia

⁶⁵ FANON, 2008, P 87.

⁶⁶ Ver PALOMO, Amanda Alves. O poder negro na pátria na verde amarela: musicalidade, política e identidade em Tony Tornado (1970). Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em História. Universidade Estadual de Maringá. 2010

⁶⁷ PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia* (estudo de contacto racial). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971

⁶⁸ DOMINGUES, Petrônio 2006. “A visita de um afro-americano ao paraíso racial”. *Revista de História* 155, São Paulo, dez. 2006.

Racial”. Mas aqui, como sinaliza Domingues “havia, entretanto, uma contradição entre a imagem – de democracia racial – e a prática, de discriminação racial... que o negro levava desvantagem em relação ao branco na sociedade brasileira”.⁶⁹ Os negros continuaram a exercer o trabalho braçal e mal remunerado, não tendo acesso aos bens de serviços, a vida do negro não mudou tanto, mesmo depois da abolição.

A respeito desta posição ocupacional hierárquica, Thales de Azevedo⁷⁰ escreveu em *Elites de Cor*, o que acabei de pontuar, aos brancos cabiam os cargos administrativos e executivos, aos negros, os trabalhos domésticos e alguns industriais. Thales defendia que “não era o preconceito de raça ou de cor que separava a população em bairros diferentes, antes as distinções de classe que distanciavam os senhores, os ricos, os nobres, dos escravos, dos plebeus, dos que comerciavam, dos que exerciam ofícios mecânicos. Houve, naturalmente, conflitos entre os tipos étnicos que aqui se reuniram, mas, ao que parece, esses conflitos traduzem, sobretudo antagonismos econômicos”⁷¹

De mesmo modo, Gilberto Freyre com “*Casa Grande e Senzala*”⁷² inaugura um novo pensamento sobre raça, a partir deste momento Freyre traz a raça não mais vista pela concepção de Nina Rodrigues e sim pensa a raça associada à cultura. Gilberto Freyre foi responsável também por inovar no que diz respeito ao uso e tratamento de novas fontes com a introdução, diários, livros de receitas, fotografias correspondências. O grande problema da obra *Casa Grande e Senzala* de Gilberto Freyre consiste na ideia que havia no Brasil uma convivência harmônica entre os escravos e seus senhores, entre negros e brancos em geral, o que não condiz com a verdade, inúmeros conflitos emergiram durante a Ditadura Militar no Brasil contrapondo ao “Mito da democracia racial” defendida por Freyre, e não só neste período.

Aliás, através da perseguição de artistas negros durante a Ditadura Civil Militar, é possível ver como mais precisão que o Mito da Democracia Racial, não passa de um mito, sendo usado para velar o racismo, este, portanto tem sido em nossa sociedade o principal meio de desqualificação e subalternização do negro, isto acontece quando um grupo que detém o poder impede outro grupo de ter acesso a bens culturais, sociais econômicos, por conta do seu pertencimento racial. A música negra, por exemplo, tem sido utilizada como meio de combate e enfrentamento ao racismo, não que a música seja um sinônimo de aplacar sentimentos, e sim, porque surge como uma construção cultural ao mesmo passo que traça a memória da barbárie. Deste modo, a música se constitui como um lugar de resistência concomitante com a noção de existência é, portanto, sinônimo de mudanças estruturais propostas pela presença dos negros.

⁶⁹DOMINGUES, Petrônio (2006, p.9)

⁷⁰AZEVEDO, Thales. *As elites de cor*. São Paulo: Editora Nacional, 1955

⁷¹AZEVEDO, 1949, p. 189 apud CHOR-MAIO, Marcos. *As Elites de Cor: Thales de Azevedo e o Projeto UNESCO de Relações Raciais no Brasil*. Revista Brasileira de Sociologia | Vol. 05, No. 10 | Mai/Ago/2017

⁷² FREYRE, Gilberto, 1900-1987. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* / Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. — 481 ed. rev. — São Paulo: Global, 2003.

Desta forma, o racismo, na esfera atual é resultante de construções históricas. E o fruto dessa passagem pela história revela em sua grande maioria a luta da população negra pela própria sobrevivência, tais consequências disso ao longo dos tempos, nos convida a refletir como as relações raciais são determinantes de exclusão de diferentes sociedades.

2. Gerson King Congo e Tony Tornado: o corpo negro fala

Depois do V Festival Internacional da Canção (FIC) realizado no Rio de Janeiro em outubro de 1970, a vida de Tony Tornado não seria mais a mesma. Chamado pela voz de Hilton Gomes, apresentador daquele festival, Tony Tornado juntamente com o Trio Ternura (Jurema, Jussara e Robson) subiu ao palco para interpretar BR-3, música de Antônio Adolfo e Tibério Gaspar. Uma performance de grande impacto estava para acontecer, lançando o artista e sua proposta musical para o sucesso, conquistando espaço na imprensa, rádio e televisão. A atmosfera *soul* invade o palco do Maracanãzinho, dentro de um jardim colorido formado por pessoas, sonhos e lutas. As indumentárias relembram a luta de nossos ancestrais, marcados por sofrimentos e lágrimas, mas naquele instante tinha sido esquecido, prevalecia a alegria que nos primeiros versos e passos contagiou a todos.

“Correndo pela estrada da vida”, sim, a BR-3 representava uma rodovia, mas coincidentemente nos faz narrar a vida de nossos irmãos que morreram lutando por dias melhores. Com uma bota preta, calça boca de sino amarela, sem camisa, usando apenas um colete aberto também amarelo, um sol desenhado no peito, cabelo lembrando o movimento *Black Power*. Os passos dançantes entoados pelo *soul*, conseguia balançar o público, era tudo muito novo, e quem imaginaria que um homem de quase dois metros de altura pensaria ser um membro dos *Black Panthers* e traria seus punhos? O momento de ápice de sua apresentação seria ovacionado pelo público, mas lhe custaria a liberdade. Mais tarde, seu amigo Gerson K, Congo lançaria aquilo que chamou de “*Mandamento Black*”, mais um sujeito negro, lança-se à música, de sua boca saem rimas com uma certa facilidade, as vezes parecem improvisos, mas conta uma realidade, porque precisaríamos fazer um Mandamento Black? Não estaríamos livres para subir e descer, falar e protestar? A canção nos mostra que não. Ele nos chama de irmãos “*Brothers*”, nós negros? Não nós humanos, negros, brancos, indígenas, nós todos, aqui caberia um lugar para cada um. *Mandamento Black* parece uma receita de bolo, que nos mostra passo a passo de como fazer e o que fazer. “*Brother! Assuma sua mente brother! E chegue a uma poderosa conclusão de que os blacks não querem ofender a ninguém, brother! Mas como poderia se a única coisa que os Blacks “queriam eram dançar! Dançar, dançar e curtir muito som”*. Qual seria o problema, a dança, o som, quem estava cantando ou o conjunto dos três expoentes? “*Não sei se estou me fazendo entender...certo é seguir os mandamentos blacks*”.

“*Mandamento Black*” parece ensaiar a triste realidade em que eram submetidos aos negros que escolhiam “subverter” o sistema. A ficção parece se confundir com a realidade aquela que corremos para escapar.

BR-3 e *Mandamento Black*, são respectivamente músicas de Tony Tornado e Gerson K. Congo. Duas canções ensejadas durante a década de 1970, que tinham como objetivo propor a valorização do ser negro. Foram através destas canções que estes artistas ganharam notoriedade no mundo musical. As discussões acerca do racismo, pela busca da liberdade cultural negra são pilares formadores das duas canções, interpretações. Enquanto *BR-3* propõe uma ruptura estética, não só musical, mas sim, gestual e pela forte indumentária, *Mandamento Black*, aparece como uma criação de um decreto, aquilo que seria ideal para a livre circulação de ideias e pessoas.

Esses discursos em torno das relações raciais surgem-no Brasil na efervescência da Ditadura Civil Militar, mesmo aqui vigorando nesta época o Mito da Democracia Racial. Por muito pouco Tony Tornado e Gerson K. Congo não fizeram parte da estatística de jovens negros que foram mortos pela Ditadura, ou mais facilmente esmagados pelos frutos da nossa sociedade colonial, onde homens e mulheres negros são “abatidos” pela criminalidade e pela falta de oportunidade. Estes dois artistas são e devem ser lembrados pela coragem e audácia de utilizar a música o *soul*, para compor suas histórias. E é nesta perspectiva de coragem que este trabalho ganha força na medida em que não retrata a nuances catastróficas do extermínio negro vivido pela Diáspora, mas revela na cultura e na arte mais uma forma de resistência, como em tantos outros momentos da história.

Tony Tornado, nome artístico de Antônio Viana Gomes, nasceu no mirante do Paranapanema em São Paulo. Quando jovem, foi para o Rio de Janeiro, passou a morar nas ruas até entrar para a escola de paraquedista. Tony Tornado iniciou sua trajetória artística como intérprete de *Rock'nRoll* nos anos 1960, quando adotou o nome de Tony Checker no programa “Hoje é dia de Rock”. Nesta mesma década, como já mencionado, Tony viajou para os EUA, onde morou no Harlem, bairro de Manhattan na cidade de Nova Iorque. O ambiente em que passou sua estadia nos Estados Unidos conhecido por concentrar um grande contingente de espaço cultural e comercial dos afro-americanos.

A motivação da ida desses afro-americanos para este espaço é justificada pela busca pelo trabalho e por melhores condições de vida. Haja vista, que estas composições humanas teriam sido vítimas da discriminação racial e da violência tão presenciada nos guetos, também marcadas por altas taxas de criminalidade e homicídios, tão fortes pós a Guerra de Sucessão. O Harlem era uma espécie de luz no fim do túnel, onde concentraria estas pessoas formando uma nova comunidade étnica. Mais tarde o Harlem se tornaria palco de grandes violências e resistências, mas não somente, se tornaria também berço de grandes artistas do *Soul* como *Duke Ellington*, *Louis Armstrong*, *Billie Holiday*

e *Ella Fitzgerald*⁷³. E neste clima, de identidade recém-formada que Tony Tornado absorveu muitos elementos que mais tarde fariam parte de suas apresentações musicais: roupas, cores, cabelo e principalmente a sonoridade musical, essenciais na sua trajetória artística como cantor. Em *New York*, Tony teve seu primeiro contato com o *Soul Music*.

Seu amigo, também parceiro musical Gerson Rodrigues Cortês teve uma trajetória artística muito similar, nasceu em 1943 no Rio de Janeiro, ao adentrar para o cenário musical adotou o nome artístico Gerson King Congo, cantor e compositor brasileiro, originado no *Soul e funk*. Assim como Tony Tornado começou nos palcos fazendo dublagem no programa "*Hoje é Dia de Rock*". Nesta época além de fazer dublagens, Gerson realizava trabalhos como dançarino e coreógrafo, fazendo inclusive, coreografias para serem apresentadas durante os festivais internacionais da canção, seus primeiros passos musicais já o levava para o caminho de encontro a música negra norte americana. Antes de partir para carreira solo teve grandes participações na banda Fórmula 7, época marcante na carreira do ator, pois começa a fazer parte de circuitos de bailes no Rio de Janeiro. Posteriormente passou a fazer parte do grupo do cantor Wilson Simonal e sua banda - o Som de Três. Nessas andanças Gerson vai para os Estados Unidos junto com a banda de Simonal, quando conhece o *James Brown*, e *Stevie Wonder*, influenciado pelo nome do conjunto de um artista de jazz americano, King Curtis, adota o nome artístico de *Gerson King Combo*.⁷⁴ Gerson, mais tarde ficaria conhecido como o James Brown brasileiro.

A trajetória artística de Tony Tornado e Gerson K. Congo se cruzam não somente por ambos adotarem o mesmo estilo musical, no processo de formação e compreensão da cultura *Soul*, como um projeto inovador, que rompeu barreiras musicais, sonoras e principalmente raciais. Suas interpretações são marcadas por sonoridades fortes e impactantes que revelam aspectos de suas vidas cotidianas da vida de luta e resistência. As trajetórias destes artistas culminam para o momento de grande importância para a "cultura negra" não em sua totalidade, mas em grande parte. Era o momento da tomada de consciência, onde o cultural por vezes mistura-se ao político, formando uma grande rede de sociabilidade étnica. São seres plurais que se unem para tentar formar ao mesmo passo, espaços de entretenimento, mas também uma consciência política do que é ser negro, numa sociedade que perde todos os anos, homens e mulheres negras, para a marginalidade, violência, sem falar nas marcas visíveis e invisíveis deixados pelo colonialismo.

O discurso presente na performance de *BR-3* de Tony Tornado e na canção *Mandamento Black* de Gerson K. Congo, foram tomados como discursos de incitação popular, da chamada a um enfretamento direto. As interpretações realizadas por ambos criados, por vezes se confundiram com a própria vida dos artistas revelando experiências criadas e recriadas. Tony e Gerson por meio e um

⁷³Disponível em < <http://blog.weplann.com.br/nova-york-harlem/> Acesso em 08 de agosto de 2018

⁷⁴Disponível em <Dicionário Cravo Albin de Música Popular Brasileira.> Acesso em 08 de agosto de 2018

concerto de dimensões globais e complexas revelaram em seus discursos a necessidade de repensar os sujeitos de que forma eles integram, imersos nos campos de forças de poder ou quando são sucumbidos por tais forças. Essa dinâmica muito explorada pela indústria fonográfica chamou atenção dos militares da época, rendendo prisões para ambos.

As imagens e a trajetória de Gerson e Tony, também possibilitam a leitura da imagem do homem negro tem de si, dos mecanismos que aciona para conquistar a humanidade. O que me intriga a pensar estes dois artistas e saber que a apesar das grandes contribuições para que chamamos de cultura dos negros, suas trajetórias não são devidamente analisadas e valorizadas. O próprio Movimento Negro, não vê estes artistas como revolucionários, como penso que são, pois, eles por vários momentos evocaram experiências através dos próprios corpos, não sendo pensada para uma totalidade. Mas, ao homem negro e a mulher negra não estão garantidas o direito de exercer suas individualidades?

3. Abordando a Etnicidade Gerson e Tony na sala de aula

Os livros didáticos assim como na mídia televisiva, revistas, jornais e outros por muito tempo mostraram e ainda continuam mostrando, ainda que em proporções menores, os negros como indivíduos desprovidos de família sem residência própria, e as próprias imagens que são indexadas nos boxes dos livros quase sempre aparecem em situação de inferiorização, além disso, as referências aos negros se posicionam ao passado como se não fizessem parte do presente da sociedade brasileira. Aparece servindo economicamente ao branco, em profissões que exigem um nível baixo de escolaridade ou quase nenhum, além dos trabalhos braçais. Do mesmo modo: “Os africanos, que aportaram em nosso território na condição de escravos, são vistos como mercadoria. Nega-se ao negro a participação na construção da história e da cultura brasileiras, embora tenha sido ele a mão-de-obra predominante na produção da riqueza nacional”⁷⁵

Cabe ao professor de história construir um ensino diferenciado, “o ensino aprendizagem da história da África e da cultura afro-brasileira requer, estudo, respeito à diversidade cultural e pelo enfrentamento ao racismo [...] Mexer nas estruturas racistas é também revelar o lugar onde escondemos nosso racismo.”⁷⁶ Da mesma forma, é preciso trabalhar para que o ensino da história afro-brasileira não seja negado e camuflado, vazio de sua concepção anti-racismo, é necessário reconhecer a importância da identidade negra, ampliando as discussões para questões importantes para a afirmação das populações consideradas marginalizadas. É necessário atentar-se para não ensinar uma história pautada no discurso único, linear e factual.

⁷⁵ FERNANDES, 2005: 380

⁷⁶ CARDOSO, 2007: 5.

Não é raro encontrar elementos imagéticos trazendo a visão do negro visto como inferior, que sofreu e foi escravizado, sendo passivo aceitando todas as situações marginalizantes como se fosse uma predestinação. Não há uma valorização de suas lutas, seus costumes, valores, ensinamentos. De igual maneira “a história não recupera o passado, mas constrói o passado a partir de preocupações do presente.”⁷⁷. Pensando a escola como um lugar de criação, reconstrução e desconstrução, por isso, a necessidade de reavaliar os discursos no intuito de realizar um ensino mais significativo. Segundo Cardoso e Silva (2009) “As/os docentes não percebem os estereótipos produzidos em sua fala” Nesse sentido, é preciso criar possibilidades de um ensino anti-racista.

A apresentação dos artistas foi propositalmente no projeto de leitura sobre as Áfricas. A escola⁷⁸ em questão apesar de não ser um ambiente tão frutífero no que diz respeito ao tratamento da cultura negra por diferentes motivos: uma escola particular que a pouco tempo adotou a metodologia de projetos, a maioria dos pais dos alunos ainda pensam que trabalhar a África e falar de candomblé, visão equivocada de muitos alunos e até mesmo de professores e diretores da referida escola.

O primeiro contato veio acompanhado de risos e certa estranheza afinal o “*funk*” não estava parecendo *funk*. Logo após surgiu alguém que como uma luz ao fim do túnel reconhecia um dos artistas da televisão que já havia lido algo do Movimento Black Power e conhecia o Toni Tornado. Estava aberto a brecha para conversa, a tarefa de como mostrar aos estudantes a importância dos dois artistas para a memória e trajetória de luta da população negra no Brasil. Como levar o conceito de etnicidade para sala de aula? Tomando-os como próprios exemplos.

Como já sinalizamos os estudos de Fredrik Barth quem estabelece um conceito de etnicidade eficiente para compreendermos tal conjuntura o autor afirma que “a identidade étnica é associada a um conjunto cultural específico de padrões valorativos”⁷⁹. A música foi importante e essencial nesse processo, pois todos gostavam de música então foram convidados a conhecer o contexto político social e econômico do período para então compreender como estes artistas são importantes. Aponto para a necessidade do professor adotar novos aportes metodológicos, a música e os videoclipes foram utilizados mas uma gama de possibilidades de leitura, não trata-se de uma mera curiosidade acerca dos artistas: os artistas dialogaram com o conteúdo programático.

Gerson e Tornado propuseram em seus discursos a conscientização do termo raça. Ambos já haviam experienciado o racismo de forma muito forte e direta durante suas estadias nos Estados Unidos, mas viver em sua própria terra seria ainda mais adoecedor. Lívio Sansone em seus escritos, adverte sobre a compreensão por trás do que entendemos por raça. O termo estaria, portanto, diretamente associado as características físicas e a uma conotação de qualidade ou não. Gerson e

⁷⁷ SEFFNER, 2000: 262

⁷⁸ Opto por não identificar a escola.

⁷⁹ BARTH, 2011, p. 209

Tony ao adotarem um cabelo estilo *Black Power*, trouxeram mais uma vez a discussão do que é ser belo, e quem dita os padrões estéticos em nossa sociedade. Os termos qualidade e cor são abordados por variações no Brasil como,

Um dos componentes mais importantes do fenótipo: o cabelo. O cabelo pode ser de qualidade boa ou ruim, a depender de sua textura e grossura. Neste contexto, cabelo crespo pode ser ruim, ou não ter qualidade. Sinônimo do termo qualidade, neste sentido de fenótipo, é a palavra aparência. A expressão boa aparência tem sido usado como eufemismo para pessoa de cor branca.”(SANSONE, 2014 p. 396)

É sabido que as sociedades humanas são marcadas tanto por suas particularidades tanto por suas divergências. E importante salientar a diversidade de culturas não se dá de forma estática, por conta das relações estabelecidas ente os sujeitos e são estas relações que muitas vezes são as responsáveis pela união de diferentes povos. As ideias exemplificadas por Arruti (2014),⁸⁰ permite compreender que características ditas raciais fortalece os processos de identificação. Sobre isso Barth, chama à atenção que:

“É importante reconhecer que apesar das categorias étnicas levarem em conta as diferenças culturais, não podemos pressupor qualquer relação de correspondências simples entre as unidades étnicas e as semelhanças e diferenças culturais. As características a serem efetivamente levadas em conta não correspondem ao somatório das diferenças “ objetivas” são apenas aquelas que os próprios autores consideram significativas. (BARTH, 1969.p 32.)”

A teoria de Barth (1969), substitui a concepção estática da identidade étnica por uma concepção dinâmica em que as fronteiras étnicas não dependem da ausência de contato ou de informação. Por outro lado, é preciso ressaltar que as relações sociais são estáveis e persistentes, que são mantidas pelas fronteiras dos grupos étnicos. Sendo assim, para que a ação se concretize é preciso que os próprios autores tenham consigo o sentimento de pertença à determinado grupo por exemplo, através de variados processos de identificação. Em relação aos critérios a serem adotados para designar o sentimento que só depende dos próprios grupos que os compõe, pois estes dispõem de regras distintas em relação aos demais grupos, características que marcam a singularidade de cada um.

O termo racial passa a ser substituído pelo étnico, tornando-se instrumento político para reivindicações principalmente das populações marginalizadas, negros, remanescente de quilombolas, indígenas entre outros, estabelecendo a etnicidade como algo subjetivo dos indivíduos ao sentimento que os une. Entretanto o termo racial por vezes ainda é acionado quando se fala, e comete-se o racismo.

Este estudo justifica-se, portanto, para trazer à tona outras análises que privilegiam

⁸⁰ ARRUTI, José Maurício. Etnicidade. In.: SANSONE, Lívio & FURTADO, Claudio (orgs.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala portuguesa**. Salvador: EDUFBA, 2014, p.199-214.

abordagens de sujeitos históricos que em algum momento chamou à atenção da sociedade para a necessidade de pensar sobre a ideia de raça, a exemplo dos cantores Gerson K. Congo e Tony Tornado, mostrando com estes se comportaram dentro do território da subalternidade exercendo suas subjetividades.

Considerações finais

De modo semelhante, a performance vista como um aporte histórico se constitui, como um elemento rico de análise para o historiador da cultura. O estudo de artistas como o Toni Tornado que não apenas se engajou no mundo artístico, conciliou a música com uma demanda social, em prol da população negra, já indicam a importância de sua produção, que correspondem a uma demanda de visibilidade das produções de negros e negras, por indicar demandas sociais e culturais, dentro dessas permanências e transformações históricas.

Pensar a música como documento histórico é criar possibilidades para que ela seja compreendida como um registro de dados também passível de múltiplas interpretações como qualquer documento inerente à historiografia. A canção popular em sua maior parte atende aos anseios humanos, para exemplificar, aquelas produzidas durante o regime militar no Brasil, a exemplo das canções interpretadas por Gerson e Toni.

A cultura negra defendida pelos artistas ao trazer para o centro a conscientização de raça, trabalha com as questões inerentes as desigualdades e preconceitos sofridos pelos negros. Resgata em sua música os preconceitos, e o sofrimento deixados pelas marcas da escravidão que, por conseguinte refletiu na forma de representação do negro. Além disso, ele apresenta fatos da realidade, sem deixar escapar o desejo de mudança e de enfrentamento das dificuldades, para assim sair do condicionamento empregado pelas camadas da elite social.

Depreende-se também que a cultura negra é uma importante fonte de análise para se compreender a emancipação do negro, numa sociedade em que o preconceito e discriminação são fortemente presenciados. As contribuições das manifestações artísticas de Gerson e Toni Tornado para a elaboração deste trabalho possibilitou perceber a astúcia com que ele concebe o tema da cultura negra. Portanto, as evidências permitem perceber por um olhar ao mesmo tempo que sensível, crítico as produções de negros/as, e os sujeitos negros como importantes para compor a história da sociedade brasileira. Assim a sala de aula deve ser um espaço de sociabilidade em que a etnicidade e educação sejam pilares nas discussões sobre a população negra.

Referências

ARRUTI, José Maurício. Etnicidade. In.: SANSONE, Lívio & FURTADO, Claudio (orgs.). **Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala portuguesa**. Salvador:

EDUFBA, 2014, pp.199-214.

AZEVEDO, 1949, p. 189 apud CHOR-MAIO, Marcos. **As Elites de Cor: Thales de Azevedo e o Projeto UNESCO de Relações Raciais no Brasil**. Revista Brasileira de Sociologia | Vol. 05, No. 10 | Mai/Ago/2017.

AZEVEDO, Thales. **As elites de cor**. São Paulo: Editora Nacional, 1955.

BARTH, Fredrik. **Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. México. 1969.

CARDOSO, Claudia Pons. SILVA. **Pedagogias feministas como alternativas para uma educação anti-racista e anti-sexista**.In.. Org/ MESSEDER, Suely Aldir , MARTINS, Marcos Antônio Matos . Enlaçando sexualidades. Salvador: eduneb.2009. p.241-251.

DOMINGUES, Petrônio 2006. “**A visita de um afro-americano ao paraíso racial**”. Revista de História. 155, São Paulo, dez. 2006.

FANON, Frantz. **Pele negra, mascaras brancas**; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA,2008.

FREYRE, Gilberto, 1900-1987. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal** / Gilberto Freyre; apresentação de Fernando Henrique Cardoso. — 481 ed. rev. — São Paulo: Global, 2003.

GOMES. Nilma Lino Gomes: **Alguns termos e conceitos presentes nos debates sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão**.p(39-62).

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11º ed. Rio de Janeiro. 2011.

PAIXÃO, M., and CARVANO, LM. **Censo e demografia: a variável cor ou raça no interior dos sistemas censitários brasileiros**. In: PINHO, AO. and SANSONE, L., orgs. **Raça: novas perspectivas antropológicas**. 2nd ed. rev. Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 25-61.

PALOMO, Amanda Alves. **O poder negro na pátria na verde amarela: musicalidade política e identidade em Tony Tornado (1970)**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós Graduação em História. Universidade Estadual de Maringá. 2010.

PIERSON, Donald. **Branços e pretos na Bahia (estudo de contacto racial)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1971.

PINHO, Osmundo de Araújo. **Etnografias do Brau: Corpo, masculinidade e raça na reafricanização em Salvador**. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(1): 216, janeiro-abril/2005.

Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n1/a09v13n1.pdf> > acesso em Agosto de 2018.

SANSONE, Livio. Verbetes "**Raça**". In: Livio Sansone, Claudio Alves Furtado. (Org.). Dicionário Crítico das Ciências Sociais dos Países de Fala Oficial Portuguesa. 1 ed. Salvador: EDUFBA/ABA, 2014, v. 1, p.393 – 412.

_____ **Urbanismo, globalização e etnicidade**. PINHO, Osmundo de Araújo; SANSONE, Livio. (Org.). In: Raça: novas perspectivas antropológicas. 2 ed. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia: EDUFBA, 2008. p. 151-192.

SEFFNER, Fernando. **Saberes da docência, saberes da disciplina e muitos imprevistos: atravessamentos no território do ensino de História**. Disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300640137_ARQUIVO_ANPUHSimposioNacional2011SaoPauloTextoCenasEscolaresFernandoSeffner.pdf. Acesso em 5 de junho de 2018.

VERMEULEN, Hans. **Imigração, Integração e a dimensão Política da Cultura**. Ed. Colibri - Lisboa.

IMAGEM DO RÁDIO: ELEMENTOS PARA UMA ANÁLISE DA SINTONIA INTERNACIONAL NO BRASIL

ANTONIO ARGOLO SILVA NETO⁸¹

RESUMO

O livro acima aborda a audição radiofônica como um campo privilegiado, que ao saturar apenas um órgão do sentido (o ouvir) potencializa o homem em sua amplitude simbólica. Muito embora essa percepção esteja relacionada à linguagem oral e sonora, é no rádio que os ouvintes completam o significado das mensagens sintonizadas ao exercitar as imagens do inconsciente coletivo. A necessidade do ouvir aproximou a audiência brasileira ao mundo à custa da “radiodifusão internacional” via Ondas Curtas. Estava no ar a Guerra Fria, transmitindo no rádio – em língua portuguesa e espanhola – as questões políticas, ideológicas e culturais polarizadas nos esforços do conflito. Este é o objeto de análise, que inicia com o fluxo das emissões políticas entre as décadas de 70 e 80. Mais à frente o universo se amplia com o sinal de outras rádios internacionais que não participaram do discurso de combate, e, com isso, permitindo o contraponto das informações. No

⁸¹ Mestre em Desenho, Cultura e Interatividade pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS); Professor Graduado em Pedagogia e Especialista em Antropologia com ênfase em Culturas Afro-Brasileira pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB/ODEERE. E-mail: dxargolo@yahoo.com.br

Brasil existe uma audiência particularizada nesse tipo de escuta por questões culturais e afetivas. Ao delimitá-la no conjunto de ouvintes do DX Clube do Brasil – DXCB o livro fica mais interessante. Sendo possível identificar as emissoras sintonizadas, as suas pautas, formas de propagandas e construções simbólicas entre emissor/receptor. Esse quadro da propaganda radiofônica da Guerra Fria apresenta percepções resultantes das formas culturais, tão elementares à constituição coletiva do *homo symbolicus*.

A concepção da Imagem no espectro radiofônico

O relógio sinalava pouco mais de 8 horas da noite, isso há 80 anos. Era dia 30 de outubro de 1938. A Rádio CBS - *Columbia Broadcasting System*, tocava sua tradicional programação musical, desde os Estados Unidos, quando precisou ser interrompida para noticiar a invasão do planeta por seres alienígenas. Na verdade, se tratava de uma dramatização feita por Orson Welles da peça teatral “*A guerra dos Mundo*”. O programa atingiu pico de audiência e gerou um pânico generalizado entre milhares de ouvintes, que corriam pelas ruas em total desespero.

Foram reações jamais esperadas pelos idealizadores do programa radiofônico, que acreditavam estarem entretendo a audiência apenas pelo tom de brincadeira. Esse acontecimento mudou para sempre a maneira de se interpretar a relação emissor/receptor. Para Bordenave (1995), evidenciou que a linguagem radiofônica nunca consistiu num efeito linear de transmissão e decodificação de mensagens. Até porque esse tipo de comunicação estimula a imaginação, resultando em inúmeros signos e sentidos a serem interpretados pelo ouvinte além dos objetivos sugeridos pelo emissor.

De pronto, esse acontecimento memorável agigantam as percepções acerca do que podemos conceituar por “imagens do rádio” e, sobretudo, sobre o que elas propõem ao exercitar e situar o humano no contexto do inconsciente coletivo.

Por imagens, como explica Joly (1996), é possível conceituá-las como representações das formas simbólicas, os reflexos dos objetos e das pessoas, aquilo que pode ser percebido e representado a partir da experiência visual ou imaginada. Conclui-se que a “imagem” se desenvolve através de uma relação “visual” e “mental”, portanto depende de um sujeito para tornar-se efetiva.

Pensar o rádio a partir das “imagens”, extrapola tudo o que se sabe e especialmente as confusões criadas sobre elas limitando-as às interfaces visuais: a televisão, fotografia, mídia digital, os impressos gráficos... O rádio nos propõe imagens quando deixa de ser apenas um receptor que fala, uma caixa de música, um instrumento eletroeletrônico. Ele não tem vida e nem fala por vontade própria. Quem de lhe dá vida é o homem, que através das ondas hertzianas permite a emissão da sua própria voz na certeza que em algum lugar existe uma pessoa acompanhando aquela

sintonia. Ao ligar o rádio não é possível ver a pessoa que fala, mas essa ausência do componente visual é preenchida com a imagem mental, ampliando percepções e ritualizações para aproximar o homem à sua própria natureza – *Arché*.

Concorda-se com Bachelard (1985) que o rádio se diferencia das demais mídias, graças ao exercício das formas simbólicas alicerçadas na psique através da oralidade/audição. A sua importância não é apenas suprir a necessidade de informação, mas conectar o homem ao nível cósmico. Até porque o mundo inclina-se ao racional, na busca de um equilíbrio para compensar a ausência de emoções e interpretações, a radiofonia surge como alternativa. Por mais que as mídias ditas visuais tentem nos seduzir com as imagens determinadas, o rádio vai além ao saturar em apenas um único sentido todas as percepções destinadas à ampliação da capacidade humana. Imaginar nos permite pensar, ter emoções e torna-se mais criativos. Condições indispensáveis para uma sociedade que vive os efeitos do racionalismo e, portanto, perdeu a capacidade de sonhar e reinventar a vida.

As Imagens do Rádio Internacional

Através da audição radiofônica, aumenta-se a sensibilidade simbólica servindo-se para ritualizar de forma particular cada nível de sua audiência. Quem sabe aquela música que marcou a infância ou os momentos vividos ao lado das pessoas queridas... Aquele copo d'água deixado em cima do rádio para curar as doenças do corpo e da alma... Aquela voz que marcou época seja pela sua referência fonética, ou até mesmo por nos apresentar os heróis a serem cultuados ou os vilões que merecem distância, a escolha espiritual entre o bem e o mal, as questões ideológicas presentes nos conflitos políticos... São compreensões particulares àquilo que Duran (2002) teorizou ao falar sobre as “*estruturas antropológicas do imaginário*”.

O rádio se vale desse imaginário coletivo para potencializar o homem simbólico que existe em cada um de nós. Essas concepções merecem uma particularidade ao período histórico definido como Guerra Fria. Naquela época o rádio já contava com uma faixa de transmissão, além do AM/FM, conhecida como Ondas Curtas (OC), bastante utilizada para transmitir programas em vários idiomas de um país para o estrangeiro.

A Enciclopédia Mirador (1990) define essa prática como “Serviços Internacionais”. Esses serviços, que incluíam transmissões em língua portuguesa para o Brasil, marcaram a polarização da Guerra Fria, a partir das potências mundiais. Tão logo se ampliaram com o surgimento de emissões provenientes de países neutros, definindo uma audiência que se interessava pelas informações políticas e após criou outros interesses devido o fim do conflito.

O que chama a atenção dessas emissoras, localizadas em países distantes, é a forma como contribuíram para a classificação dos ouvintes (radioescutas e Dexistas) e por criar estratégias de

inserção da audiência brasileira nas propagandas sonoras e visuais. Esta última é definida como imagem radiográfica: um cartão postal “QSL”, que além de divulgar as concepções visuais do próprio país de emissão, também insere o ouvinte como protagonista ao confirmar as informações de escutas enviadas por ele à emissora. Essa propaganda radiográfica passa a ser interpretada a partir de Panofsky (1976), numa abordagem iconografia e iconológica.

A propaganda radiográfica do bloco socialista

Pela própria força da palavra, a Guerra Fria foi um pensamento ideológico que se fortaleceu na ausência de um conflito generalizado, mas legitimado pelo uso da própria palavra para convencimento da comunidade mundial, tendo o rádio como veículo principal.

No bloco socialista essa propaganda foi encabelada pela União das Repúblicas Socialistas (URSS) e países aliados. O objetivo era construir uma hegemonia política fundamentada num modelo de sociedade marcada pela luta de classes, ausência do capitalismo como financiador legítimo e determinante dos meios de produção.

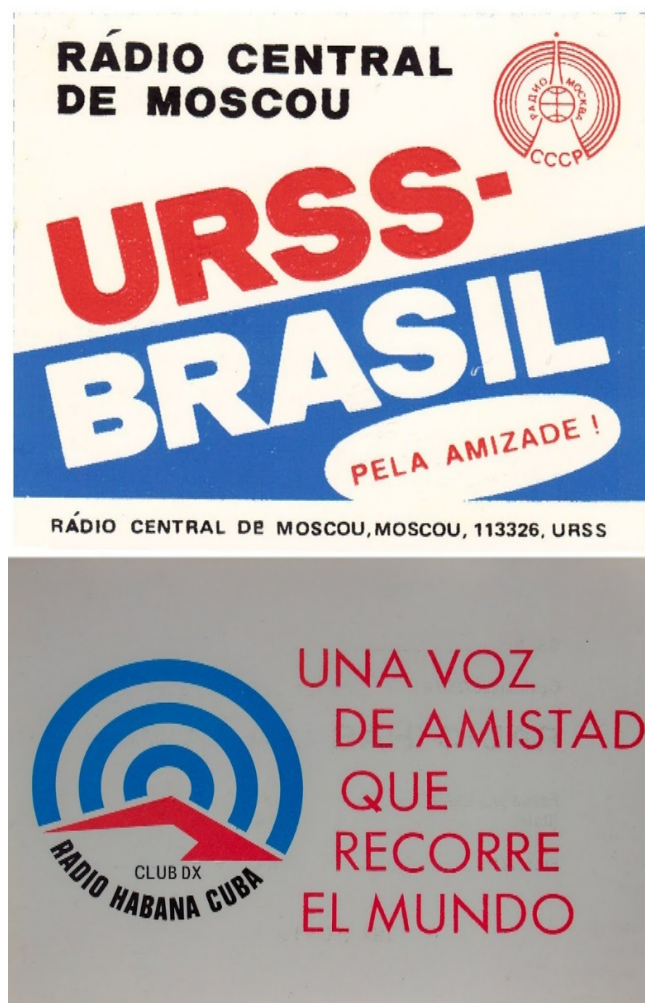


Figura 01 – adesivo da Rádio Moscou e QSL da Rádio Havana Cuba

A Rádio Moscou e as demais emissoras internacionais do bloco passaram a apresentar uma comunicação sonora/visual, que contemplasse o resultado do socialismo. Essas imagens possuem um ideário interessante sem perder de vista o imaginário coletivo. É a escolha de um indivíduo modelar para representar as festas tradicionais e as produções artesanais. É a apresentação de um guerreiro que é vencido pela própria morte, mas retorna embalsamado para servir de referência ao seu próprio povo visando fortalecer o próprio mito do paraíso terrestre. Rituais marcados por sacrifícios de soldados que morriam para que a pátria continuasse viva pela “dignidade” de ter dado a sua própria vida em fortalecimento da Revolução.

Vejam os exemplos de propaganda radiofônica da base comunista, pelo viés da palavra “amizade” (figura 01). Ela aparece nas imagens da Rádio Havana Cuba “*Uma voz de amizade que recorre o mundo*” e na Rádio Central de Moscou “*URSS-Brasil pela amizade*”.

À luz do materialismo histórico, o marxismo apresenta o homem como o centro das suas manifestações psíquicas, intelectuais e morais: ele é produto e determinante do meio social através dos meios de produção. Logo a moral proletária passa a ser protagonista na luta contra a base capitalista, caracteriza pela exploração do homem pelo homem.

Com os embates dos blocos (capitalismo x comunismo) durante a Guerra Fria, o sentimento moral da “amizade” adquire uma universalidade no processo revolucionário para outras partes do mundo. A amizade faz surgir os “camaradas” e a união da luta dos trabalhadores por uma sociedade idealizada, sem competição pelo dinheiro e poder.

Afinal, para interpretação do comunismo os homens não somos concorrentes ou inimigos, mas “camaradas” e “amigos”, que se unem pela igualdade e contra a dominação do Estado. Daí o significado da palavra “amizade” que circula nos materiais das emissoras ora citadas. Uma propaganda à revolução e em apoio aos países, que inclui o Brasil, em regime da Ditadura Militar durante a fase da Guerra Fria.

A Propaganda radiográfica do bloco capitalista

Talvez, a maior propaganda da Guerra Fria seja proveniente dos Estados Unidos, através da Rádio Voz da América (VOA). Criada em 1942, a emissora chegou ao fim da II Guerra Mundial destinada a encerrar os serviços internacionais, mas foi convencida a permanecer no campo de batalha para um novo combate.

Conspirações e acusações de espionagens políticas no seu próprio quadro funcional (segundo Brant, 1967), obrigou o governo a incorporá-la à Agência de Informação, passando a funcionar ao lado do Capitólio, em Washington. Dois momentos foram importantes na história da VOA: as transmissões marítimas contra o comunismo e a corrida espacial.

Em 1952 começa nos Estados Unidos a chamada “*Operação Vagabundo*”. Já em alto mar, a VOA

participava dela iniciando uma campanha de propaganda contra o bloqueio Comunista na América e em países localizados na “cortina de ferro”. A bordo do navio flutuante USCGC Courier a Voz da América percorreu o atlântico até a ilha de Rhodes (Grécia) para transmitir discursos políticos bem próximo ao inimigo.

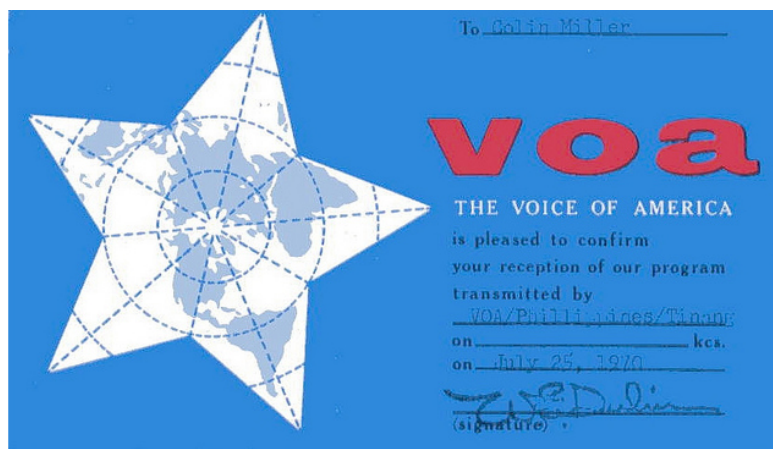


Figura 02 – QSL da Rádio Voz da América “transmissões USCGC Courier”

O navio zarpou desde o Panamá, com direito à fanfarra, cerimônia oficial e souvenirs criados para ocasião (vide QSL figura 02), para uma viagem inusitada. Conforme pronunciamento do Presidente Harry Truman: “... Não levará canhões, nem nenhum instrumento de destruição. Valoroso paladino da causa da liberdade, esse navio levará um carregamento muito valioso. Esse carregamento é... a verdade [...] aos que sofrem a opressão da tirania”⁸².

Todavia, a maior audiência da VOA veio do alto céu através das comunicações sobre as viagens espaciais e a chamada "Guerra nas Estrelas". Coberturas exclusivas, inclusive em português produzidas pelo Serviço Brasileiro que funcionou entre 1961/2001. O forte desses programas foram as transmissões em cadeia e direto das plataformas de lançamentos. Segundo a emissora, quase 800 milhões de ouvintes de todo mundo estavam sintonizados na programação ao vivo durante a chegada do homem ao solo lunar, em 20/06/69. No Brasil essas transmissões da VOA foram imortalizadas pela audiência.

Geralmente as rádios internacionais do bloco capitalista parecem suscitar, no dinheiro, moeda corrente, um sentido que vai além do poder de consumo, o *status* cultural. A iconografia das suas imagens nos remete à opulência desses desenhos urbanos, os grandes projetos tecnológicos e arquitetônicos, a estrutura gigantesca dos equipamentos de comunicação... De fato, o regime se opôs ao comunismo justamente ao sobrepor o resultado do trabalho em detrimento do trabalhador. À custa disso, a ausência da figura humana nessas imagens se justifica na necessidade de apresentar o resultado de “um trabalho pronto”, exercido pela influência do próprio dinheiro em sua condição

⁸² EL COURIER EN PANAMÁ. Brochura da VOA sobre a saída do navio costeiro no Panamá.

de poder cultural.

As imagens do rádio em sua intensidade cultural

O rádio teve um papel importante no curso da Guerra Fria, isso nos permite interpretar também as emissoras de países desalinhados que tiveram uma posição neutra ajudando a ampliar o bem-estar mental, até mesmo a consciência para uma cultura de paz. Ao passo que acabou a Guerra Fria as emissoras do bloco deslocaram suas pautas, mostrando a abertura de mundos antagônicos. Ora deixando escapar seus antigos fantasmas, ora ocupando os espaços públicos, ora interessados em apresentar os destinos turísticos e culturais aos ouvintes brasileiros.

Trata-se de uma programação vasta e com retratações na sua radiografia. A compreensão cultural perpassa vários eixos da comunicação que inclui a “atualidade”, “opinião pública” e “entretenimento”. O imaginário coletivo está presente não apenas nas imagens apresentadas, mas ainda pelas interpretações dos ouvintes que acompanharam as emissoras já extintas ou que continuam presentes nas Ondas Curtas. São lembradas pelas canções que tocam/tocavam, pelo formato da programação, pela inserção da audiência nos programas interativos.

As imagens comuns indicadas pelos ouvintes contemplam questões subterrâneas então veiculadas pelas emissoras com uma série de propósitos. A NHK World – Rádio Japão contesta a audiência com cartões retratando a natureza, numa tentativa de apresentar um país diferente da sua extensão metropolitana e ainda para purificá-lo das mazelas nucleares da II Guerra Mundial. Na África do Sul, a Rádio RSA dá maior atenção aos aspectos naturais do país na tentativa de deslocar as tensões políticas do *Apartheid* às imagens turísticas.



Figura 03 – QSL da Rádio Portugal Internacional “mulheres de Nazaré”

Certamente a motivação antropológica seja mais interessante na reprodução de um imaginário coletivo para a personificação do próprio país de emissão. Emissoras como a Rádio Nederland apresenta a Holanda a partir do cultivo de flores (tulipa); a Rússia emite QSLs retratando a posição mundial do novo país, após dissolução da URSS, mas sem perder de vista elementos da Corrida Espacial. Já em território português, a RDP Internacional (inclusive agora inativa nas Ondas Curtas) possui um vasto acervo sonoro e radiográfico referente ao *mare magnum* (figura 3). O importante dessa radiografia lusófona, e também de tantas outras, é que retoma o período que Portugal teve grande referência e participação na expansão marítima.

Conclusão

Ao focar as discussões sobre o conjunto visual das emissões estrangeiras, o livro propôs abrir uma janela para as questões que nos faz refletir a importância da mídia radiofônica, enquanto portadora de imagens perceptíveis à sensibilidade humana. Isso se justifica, primeiramente, em pensar a audição como exercício mental, estimulada pela transmissão das formas simbólicas. Em *posteriori* por ampliar essas percepções na veiculação das imagens radiográficas.

A necessidade de ouvir particularizou o rádio por atender uma necessidade prática, via de acesso às informações instantâneas. O estudo sobre as imagens sonoras e radiográficas no curso da Guerra Fria mostram um mundo projetado no contexto político, mas sem perder de vista o pertencimento cultural e a carga simbólica construída pelos sujeitos. Era um mundo marcado pelas repetições do imaginário: a construção de mitos, heróis a serem cultuados, a luta entre o bem e o mau, do conceito de purificação, os modelos políticos/religiosos...

Contagiados pelas suas imagens, os ouvintes encontram no rádio um ambiente privilegiado em percepções, lembranças e imaginações. Até mesmo ao envolver-se no contexto das tramas políticas, idealizadas nas faces heroicas, seja um governante, religioso, artista, indivíduo modelar da ideologia vigente. Na tentativa de sintonizar o mundo o ouvinte conectou a si mesmo, escutas *ad infinitum*.

Referências Bibliográficas

BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. São Paulo: Difel, 1985.

BORDENAVE, Juan Enrique Díaz. **Além dos meios e mensagens**. Petrópolis: Vozes, 1995.

BRANT, Joseph Errol. **Segredos da guerra psicológica: reminiscência da II Guerra Mundial**. São Paulo: Difusora Cultural, 1967.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EL COURIER EN PANAMÁ. Brochura da VOA sobre a saída do navio costeiro no Panamá.

ENCICLOPÉDIA MIRADOR INTERNACIONAL. **Radiodifusão**. In: _____. São Paulo: Encyclopedia Britannica do Brasil, 1990. p. 9581-9593. v. 17.

JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Campinas: Papirus, 1996.

PANOFSKY, Erwin. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

SILVA NETO, Antonio Argolo. **Imagens do Rádio: elementos para uma análise da sintonia internacional no Brasil**. Feira de Santana: UEFS Editora, 2017.

LATERALIDADE NA DISCUSSÃO DE ETNICIDADES: UM PASSEIO PELA TEORIA

ADAUTO VIANA DE BRITO⁸³
ITAMAR PEREIRA DE AGUIAR⁸⁴

Objetiva-se aqui principiar a discussão sobre o problema que propomos pesquisar em nossa dissertação de mestrado, qual seja, o da significação da “Lateralidade no Candomblé Jeje/Nagô”. O subtítulo de nosso trabalho, mesmo que ainda provisório, é “Resquílios de uma Cosmovisão Africana”, deixando claro o que se compreende por lateralidade nesta tradição religiosa, como “resquílios” de uma cosmovisão africana, e, isso, porque não se pode falar de uma cosmovisão africana, na Bahia dos dias de hoje, sem abordar a mestiçagens de vários tipos, e, especialmente sobre sincretismos culturais e de práticas simbólicas.

Pode-se dizer que muitas das práticas ritualísticas de matriz africana existentes na Bahia são frutos de recomposição de fragmentos culturais de diversos povos reorganizados por diferentes agentes, sendo as mesclas oriundas dessa operação o que lhes permitiu a superação de dificuldades várias para organizar suas identidades no processo de integração à nova situação vivida no Brasil. Desse modo, segundo Gruzinski (2001) são sempre modalidades de promover sobrevivências.

Não é, no entanto, propósito deste trabalho discutir as relações entre “dominadores” e “dominados”, nas relações em que se viram envolvidos, e das quais resultou o complexo cultural próprio do povo brasileiro e do qual o candomblé é uma das suas muitas expressões. Como pode ser

⁸³Graduação em Física pela Universidade Metropolitana de Santos – UNIMES, 2016. Aluno do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade - Órgão de Educação e Relações Étnicas – ODEERE - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB, *Campus* de Jequié, ano de ingresso 2018 e bolsista FAPESB.

⁸⁴Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA, 1979; Mestre e Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Respectivamente em 1999 e 2007; Pós Doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado de São Paulo, Campus de Marília, 2012; Professor Pleno da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia- UESB, Lotado no Departamento de Filosofia e Ciências Humanas, e também professor do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidades, na UESB, *Campus* de Jequié-BA.

visto na seguinte citação:

[...] constituiu-se em verdadeiro crisol de muitas culturas, promovendo um enorme, complexo e dinâmico festival de cores, corpos e marcas corporais, cabelos, indumentárias e ornamentos, comidas, bebidas, aromas e gostos, saberes e fazeres, vivências, aprendizados e adaptações, línguas, sons e ritmos. (PAIVA, 2011, p. 29).

A pesquisa que levaremos a termo divide-se, com vistas à sua otimização, em duas partes, uma dedicada à leitura de bibliografia que nos permita conhecer a história do candomblé jeje/nagô da Bahia, que implica o manuseio, leitura e entendimento de obras seminais tais como: *Candomblés da Bahia*, Carneiro (2002); *O candomblé da Bahia*, Bastide (2001); *A família de santo*, Lima (2003); *A formação do candomblé: história ritual da nação jeje na Bahia*, Parès (2006); e *As senhoras do pássaro da noite*, Moura (1994). Este último, considerado importante, por relacionar a bibliografia produzida sobre o candomblé até o ano de sua publicação.

A leitura dos “clássicos” e de bibliografia sobre o candomblé é importante, por permitir entender a formação histórica dessa religião de matriz africana no Brasil, como também por tornar evidente a lacuna de estudos sobre a organização espaço-ritual das casas de santo de tradição jeje/nagô, não havendo nenhum texto acadêmico que especifique o que significam para o povo de santo da Bahia os pares “alto” e “baixo”, e seus correlatos “direito” (otum) e “esquerdo” (ossi), o que nos move a investigar sua significação em uma visão de mundo cosmológico-religiosa e em práticas rituais que lhe estejam associadas.

Uma boa pesquisa de campo deve ser levada a termo para que se possam colher as informações sobre a significação das categorias antropológicas “alto”, “baixo”, “direito” e “esquerdo” para o povo de santo da Bahia. Para tanto, utilizar-se-á a coleta de dados e observação de práticas rituais, bem como a interpretação dos “mitos” de criação, os mais variados, sobre a cosmogonia/demiúrgicas no Ilê Axé Iyá Nassô Oká e no Axeloiá, situados na cidade do Salvador Bahia. O primeiro desses terreiros já foi objeto de estudo em muitas teses e dissertações, o que salienta a importância dessa casa matriz do candomblé nagô da Bahia também registrada no livro *Terreiro da Casa Branca* (2015).

Os candomblés de nação da Bahia significam na vasta literatura etnográfica já produzida sobre eles o conjunto dos grupos religiosos cujas crenças têm seu núcleo no culto a divindades denominadas orixás (nagô), voduns (jeje) e inquices (banto). Candomblé também significa “mitos, cosmogonias, rituais e ética ao próprio local onde as cerimônias religiosas desses grupos são praticadas” (LIMA, 2003, p. 17), o que parece implicar a articulação do que chamaríamos de ritual com o que lhe serviria de justificação ou suporte mental, já que as práticas encontram sua fundamentação em vasto conjunto de narrativas de caráter cosmogônico, que resolvem as ditas “coisas primeiras”, segundo Eliade (2002), para os membros do grupo religioso.

A coletânea de narrativas mítico/cosmogônicas recolhida por Prandi (2001), nunca se

encontrou “coligida” em forma de cadernos manuscritos em nenhum terreiro, muito menos ainda na forma de impresso; a aparência de totalidade que ela nos sugere é fruto do trabalho de etnógrafo muito mais do que efetividade de um saber, posse de todos em toda casa de santo. Pode-se aqui hipotetizar, no que concerne apenas aos mitos sobre Exu, que se há casas que conhecem, por exemplo, as narrativas que explicam porque esse Orixá, segundo Prandi (2001) “ganha o poder sobre as encruzilhadas” ou ainda “porque Ele ganha primazia nas oferendas”, há casas que, desconhecendo-as, conhecem por seu turno outras, como “Bará aprende a trabalhar com Ogum” ou “Exu come antes dos demais”.

Desse modo, a relação entre narrativa cosmogônica/demiúrgica e prática ritual não se apresenta sempre da mesma maneira em toda e qualquer casa de santo. Isso, por seu turno, implica a necessidade de se compor um corpus para a pesquisa a realizar-se, corpus esse que torne e vidente a particularidade da relação entre narrativa cosmogônico/demiúrgica e prática ritual em cujas casas elas se fazem presentes. É preciso entender para cada caso particular a relação entre prática ritual e norma prescritiva e, se esta última, é formalizada e de que forma o é.

Dentre as mais conhecidas narrativas cosmogônicas sobre Exu contada em algumas casas de santo da Bahia, há aquela que tem como matéria justamente a lateralidade (oposição e complementaridade entre *otum/ossi*). Para Prandi (2001), Exu, que não foi louvado suficientemente por dois agricultores, a quem tudo propiciava, decidiu vingar-se deles. Passando por um carreiro que era a divisa das duas roças e envergando um barrete de que um dos lados era vermelho e o outro branco, ele se mostra a um dos agricultores que o desagradaram com o barrete vermelho, e a outro, com o barrete branco, levando desse modo os dois agricultores a discutir sobre a cor do barrete do homem que por ali passara. Os dois lados do barrete, direito e esquerdo, com os quais Exu se apresenta, e que têm nele seu eixo. Essa axialidade de Exu é evidente, porque é a partir dela que se produzem suas duas metades ou lateralidades. Na mais importante cerimônia dedicada a Exu no candomblé jeje/nagô, as sacerdotisas que a performam também se organizam repartindo-se entre *otum/ossi*, sendo Exu a estrutura liminar central em que elas se encontram.

Se há um objeto de pesquisa sobre o qual se pode dizer algo, é preciso muito mais levantar os dados concernentes a esse objeto por meio da observação, apresentada em densas descrições de práticas em que a lateralidade se manifesta e, pode-se dizer, em que ela também se torna evidente nas narrativas que organizam a estrutura cosmogônica das casas de santo. A descrição densa:

[...] nas ciências experimentais ou observacionais entre “descrição” “explicação” aqui aparece como sendo, de forma ainda mais relativa, entre “inscrição” (“descrição densa”) e “ especificação” (“diagnose”) - entre anotar o significado que as ações sociais particulares têm para os atores cujas ações elas são e afirmar, tão explicitamente quanto nos for possível, o que o conhecimento assim atingido demonstra sobre a sociedade na qual é encontrado e, além disso, sobre a vida social como tal. (GEERTZ, 1989, p. 37).

É nesses conjuntos de narrativas e de práticas rituais a serem coligidas pelo pesquisador e descritas por ele, que a própria ideia de “lateralidade” deve se tornar manifesta e, ao mesmo tempo, significativa de religiosamente operacional. Segundo Verger (1979), cabe dizer que nação, nos candomblés da Bahia, não tem mais o sentido de origem africana ou porto de embarque, sentido esse dominante na documentação do tráfico de escravos entre os séculos XVI e XIX, surgindo um sentido teológico novo que se impôs.

Paralelamente a esse sentido teológico, há um outro associado à matriz linguística do qual deriva a língua litúrgica do candomblé; para as casas denominadas jeje/nagôs, segundo Crowter (1843), a língua empregada predominantemente é aquela que fora língua veicular dos escravos iorubas e cujos vocábulos, muitos deles em desuso na África, chamados na Bahia “nagô velho”, publicado no século XIX, o que atesta certo arcaísmo a ser escrutinado.

Retomando a questão da organização das casas de santo jeje/nagôs da Bahia a partir das categorias cosmogônicas como “alto”, “baixo”, “direito” e “esquerdo”, cabe destacar um mito que se encontra registrado no livro *Mitologia dos Orixás* de Prandi (2001), e que pode ser ouvido da boca de filhos de santo dos candomblés da Bahia, ainda nos dias atuais. Partimos desse mito para demonstrar o que visamos fazer com o material recolhido, que se pretende inédito, quando da realização de entrevistas e depoimentos.

Segundo o mito que passamos a analisar, no princípio dos tempos, “o mundo todo era pantanoso e cheio d’água, um lugar inóspito e sem serventia” (PRANDI, 2001, p. 502); esse estado amorfo do mundo, antes da intervenção divina, é encontrado em vários mitos cosmogônicos estudados por Eliade (2002), em que “água” é sempreoposto à ordem, fruto da intervenção demiúrgica. Conforme ainda nos relata Prandi (2001) sobre o mito, Olorum e os demais orixás viviam então no céu, no alto, mundo dos deuses, onde reinava a ordem; os orixás só desciam ao mundo aquoso vez ou outra para “brincar”. É Olorum quem ordena a Orinjalá que desça ao mundo e faça dele um lugar de “terra firme”, próprio para a existência de incontáveis seres. Orinjalá desce ao mundo amorfo e coberto de água, trazendo consigo uma concha dentro da qual havia uma porção minúscula de terra, “uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos”; o grande Orinjalá depositou a terra sobre as águas ao chegar ao mundo inferior, e pôs sobre o montículo de terra a pomba e a galinha, que se puseram logo a ciscar; a terra, ao ser espalhada pelos bichos de pena, adquiriu maior extensão e o mundo começou a formar-se.

É essa ação demiúrgica que permite a cosmogonia, a ação divina que explica porque há um mundo de cima, superior, anterior ao mundo inferior; o mundo de baixo que era amorfo antes das intervenções de Olorum e de Orinjalá, portanto é do “alto” que parte a ação divina para que se organize o mundo de “baixo”. A esse mito Prandi (2001), intitula de “Orinjalá cria a terra”, complementado por outro, também ouvido ainda na Bahia, intitulado “Obatalá cria o homem”. O

que há em comum entre esses dois mitos? No último nota-se uma continuidade em relação ao primeiro, a mesma narrativa sobre a divindade que desce dos céus, cria terra e o homem.

A novidade deste segundo mito está na parte que concerne à criação do homem e de todos os demais seres vivos, levada a termo por Obatalá, que molda o homem em barro, para que Olodumare sopre a vida por suas narinas. O que há em comum aos dois mitos por nós referidos permite uma inteligência da estrutura narrativa desses relatos que falam das “coisas primordiais”; de início, como os mitos são transmitidos oralmente, eles são partilhados por comunidades de ouvintes/crentes, e permitem certa compreensão da ordem sagrada do mundo; porém, essa transmissão e partilha oral dos mitos implica que o processo transmissional sofra do que H. J. Chaytor e Paul Zumthor chamaram de falsa reiterabilidade da memória, ou seja, há sempre pequenas fraturas no momento da transmissão, que são “calafetadas” (ZUMTHOR, 2003, p 76) quando em nova situação de enunciação e de uso.

Os relatos míticos, como toda a poesia oral em geral, fundamentam-se em uns poucos procedimentos de base e permitem que um mesmo texto sofra incontáveis remanejamentos ao ser enunciado, ouvido, apropriado, memorizado e novamente enunciado. Pode-se afirmar, a partir do livro seminal de Chaytor sobre a poesia oral (1945), que toda ela tem sua composição baseada no recurso à “fórmula” e ao “tema”: o primeiro procedimento, a “fórmula”, seria “um grupo de palavras que é regularmente empregado sob as mesmas condições métricas para expressar uma ideia essencial” (LORD, 1938, p. 440). Quanto ao “tema, poderia ser definido como unidade de assunto, grupo de ideias, regularmente empregado pelo poeta, não somente em um poema, mas em todo o domínio de um gênero” (LORD, 1938, p. 440).

Os mitos recolhidos e organizados por Prandi (2001), aqueles muitos que circulam como acervo oral, nas casas de santo da Bahia, apresentam estruturas discursivas típicas de poemas, ou narrativas que têm na boca sua fonte de contínua perpetuação, transformação e renovação, ao tempo em que são sempre fruto da tradição de contar, do modo que se conta. Se nos debruçarmos mais uma vez sobre os mitos que acima principiamos a analisar, recordemos que Bastide (2001) já conhecia, aquele sobre a criação do mundo, e dissera que o *aiê*, a terra, tem de ser considerada como terra envolta por água; essa água é primordial, anterior à criação da terra por Orinxalá, e, por conseguinte, lugar inóspito aos seres humanos, é moradia de muitos seres, dentre eles, os mortos.

O cosmos circular dos *jeje/nagôs*, para Bastide (2001), ainda é mimetizado nas casas rituais dos dias de hoje em África, que também são redondas. Muitas delas não têm teto e se abrem sob o azul, significando que são a parte de baixo, complementar do que há acima; mas o que há nelas na África, e que há também em terreiros no Brasil, são os postes centrais que unem a ordem superior do cosmos e sua metade inferior: é o chamado *opáOraniã*, o poste com caráter evidentemente fálico, que penetra o inferior vindo de cima – não ao contrário como se poderia supor a partir da

“empíria”; o poste fincado no chão é metáfora do poste/falo que une o céu e a terra. Como conciliar o alto e o baixo da estrutura do mundo, dos quais fala Bastide (2001), com “direita” e “esquerda”?

Muniz Sodré, quando trata também de aspectos cosmogônicos ligados à nossa herança ancestral africana, assevera que o mundo para os nagôs se divide em aiê (terra, mundo visível) e orum (espaço invisível). Esses planos, segundo ele, estão interpenetrados; no orum moram os Irunmalé, ou entidades cósmicas, que se dividem entre “orixás, ancestrais e os duplos de tudo o que existe no aiê” (SODRÉ, 2005, p. 91). Os Irunmalé se dividem em “quatrocentos agrupados à direita (orixás)”, e duzentos à esquerda (ébora)”, totalizando seiscentos. Os orixás do branco, liderados por Obatalá, detém o poder genitor masculino, enquanto Odudua lidera os ébora, e, por conseguinte, o poder genitor feminino (SODRÉ, 2005, p. 91).

Exu opera uma função central nessa divisão de poder, porque como princípio energético e vital não só individual, mas também “dinâmico de comunicação”, é o limite ou estrutura liminar nesse mundo dividido em ossi/otum, o que parece significar que possa também ser estrutura liminar entre alto e baixo, o que a pesquisa, após concluída deverá demonstrar.

Pode-se sempre, a partir do material mitológico já recolhido e a recolher, enriquecer a proposta acima apresentada, entretecendo novos fios à nossa narrativa. No mito acima citado, por exemplo, em que se fala da criação do homem, é possível retomar seu começo para escrutinar melhor seu significado profundo. Afirma-se, logo nos primeiros versos, que Olorum, o Céu, o Firmamento, e Olocum, o Oceano, “tinham a mesma idade e compartilhavam os mesmos segredos do que existia e ainda existiria” (PRANDI, 2001, p. 503). A possibilidade de saber de antemão o que deveria vir a ser criado é prerrogativa divina e essa asserção separa distintamente o cognoscível do que a capacidade de conhecimento humano permite. O saber o que deveria existir, mas ainda não existia, torna Olorum e Olocum metades perfeitas um do outro e sua posição topológica, um, no alto, e outro, embaixo, torna-os uma representação perfeita da cabaça primordial, dividida ao meio, referida em muitos mitos africanos.

Olorum e Olocum unem-se e por meio de sua união, do firmamento, do Alto, e do mundoaquoso e amorfo, o Baixo, surgiram seus filhos, Orinxalá e Odudua, genitores do aiê. Não são, portanto, os deuses primordiais que geram o mundo, mas aqueles que eles por seu turno geram. Ao gerar a terra, ela precisa ocupar um espaço e ele é criado por meio do trazer ao reino de Olocum o que se encontrava no reino de Olorum, seu marido, ou seja, um pouco de terra; esta, que se multiplica ao ser ciscada pelos bichos de pena, que já referimos, é representação dinâmica da semente, terra, que posta em contato com a água, multiplica-se até formar o mundo. Parece haver uma replicação da criação do mundo nos pares Olorum/Olocum e Orinxalá/Odudua, difícil por ora de explicar. Podemos inferir apenas que é nessa quadra de divindades que se encontra o ponto nodal entre alto e baixo que nos propomos elucidar, e, também, a repartição do mundo entre direita e

esquerda. Caberá verificar como Exu é estrutura liminar dessa quadra. A seguir, transcrevemos duas seções de mitos recolhidos por Reginaldo Prandi para que se possam ler suas seções empregadas neste estudo e como eles se recobrem parcialmente, como afirmamos acima:

Orixanlá cria a Terra

No começo, o mundo era todo pantanoso e cheio d'água, um lugar inópito, sem nenhuma serventia. Acima dele havia o Céu, onde viviam Olorum e todos os orixás, qua às vezes desciam para brincar nos pântanos insalubres.

Desciam por teias de aranha penduradas no vazio.

Ainda não havia terra firme, nem o homem existia.

Um dia Olorum chamou à sua presença Orixanlá, o Grande Orixá.

Disse-lhe que queria criar terra firme lá embaixo e pediu-lhe que fizesse tal tarefa.

Para a missão, deu-lhe uma concha marinha com terra, uma pomba e uma galinha com pés de cinco dedos.

Orixanlá desceu ao pântano e depositou a terra da concha.

Sobre a terra pôs a pomba e a galinha e ambas começaram a ciscar.

Foram assim espalhando a terra que viera na concha até que terra firme se formou por toda parte [...] (

PRANDI, 2001, p. 502).

Obatalá cria o homem

Num tempo em que o mundo era apenas a imaginação de Olodumare, só existia o infinito firmamento e abaixo dele a imensidão do mar.

Olorum, Senhor do Céu, e Olocum, a Dona dos Oceanos, tinham a mesma idade e compartilhavam os segredos do que já existia e ainda existiria.

Olorum e Olocum tiveram dois filhos:

Orixalá, o primogênito, também chamado Obatalá, e Odudua, o mais novo. [...]

(PRANDI, 2001, p. 503).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2008.

CHAYTOR, H. J. *From script to print*. Cambridge: Cambridge University Press, 1945.

CROWTHER, Samuel Ajayi. *Vocabulary of the Yoruba Language*. London: 1843.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos. Ensaio sobre o Simbolismo Mágico-Religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: RJ LTC- LivrosTécnicos e Científicos Editora S. A., 1989.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-Nagôs da Bahia*. Salvador: Corrupio, 2003.

LORD, Alfred Bates. *Homer and Huso II: Narrative Inconsistencies in Homer and Oral Poetry*. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 69, 1938, pp. 439-445 [p. 439].

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *A Religião dos Orixás, Voduns e Inquices: Uma Bibliografia em Progresso*. In: - *As Senhoras do Pássaro da Noite*. São Paulo: AxisMundi/Edusp, 1994, p. 213-244.

PARÉS, Luis Nicolau. *A Formação do Candomblé*. História e Ritual da Nação Jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil*. 3 ed., Rio de Janeiro:

DP&A, 2005.

VERGER, Pierre. *Fluxo e Refluxo: comércio entre a Bahia de Todos os Santos e o Golfo do Benim*. São Paulo: Corrupio, 1997.

MASCARADOS DO BANDO ANUNCIADOR: A CULTURA FEIRENSE ATRAVÉS DE NARRATIVAS VISUAIS FOTOGRÁFICAS

ROBSON BASTOS AMORIM ¹
EDSON DIAS FERREIRA ²

RESUMO

Esse trabalho tem o objetivo de desenvolver através do levantamento e estudo das fotografias do festejo do Bando Anunciador da festa de Nossa Senhora Santana, uma análise etnográfica que possibilite a provável identificação de traços de uma identidade feirense. Isto porque as descrições dos povos da região se pautam apenas nos descendentes europeus, excluindo os povos negros que habitavam anteriormente a região. Para essa abordagem etnográfica, utilizaremos um processo de fragmentação e observação dos símbolos nas imagens fotográficas, que irão apontar peculiaridades do festejo analisado, onde ocorram similaridades com outros movimentos de mascarados da Bahia que tenham forte influência dos povos de origem africana como o *Zambiapunga* das cidades de Taperoá, Valença, Nilo Peçanha e Cairú de origem dos povos *bantus*. Dessa maneira o presente estudo que tem como objeto central o Bando dos Mascarados, que contribui com um registro etnográfico, e na formação da identidade popular feirense face a cultura afro-brasileira presente no desenhar destes festejos.

PALAVRAS-CHAVE: Fotografia, Festejo, Mascarados, Identidade feirense.

INTRODUÇÃO

De traço marcante no evento que antecedia o festejo em homenagem à padroeira da cidade, o Bando Anunciador de Nossa Senhora Santana em seus primórdios, segundo Moraes (2000), era um grupo de pessoas que saía muito cedo pelas ruas centrais da cidade, proclamando, com dois meses de antecedência o início da festa em homenagem Sant'Ana, dando abertura às atividades litúrgicas, novenas, missas e também as comemorações de largo da Igreja Matriz. Vale ressaltar que esse hábito foi originado, segundo Boaventura (2006), pelos primeiros portugueses que vieram por essas terras, no século XV, porém outros relatos feitos por Poppino (1968), já creditam a festa ao período do império no século XIX quando um grupo de jovens mascarados a cavalo atravessavam a cidade a bradar sobre a festa da padroeira que estava por vir.

Essas datas e relatos divergentes nos fazem refletir a cerca desse festejo, que mistura o sagrado e o profano em suas particularidades. Portanto, é percebido que o festejo tem sua história contada através da ótica de diferentes grupos, que exerciam de certo modo, poder institucional ou popular durante esses períodos. Assim, através do levantamento e estudo de fotografias do festejo do Bando Anunciador, da cidade de Feira de Santana, e dos relatos históricos da época, este estudo fará uma análise etnográfica que possibilite uma provável identificação de traços de uma identidade feirense. Essas características estarão expostas nas peculiaridades dos dados imagéticos do festejo analisado, que tem como objeto central o Bando dos Mascarados, seu legado, influências, e sua relação com a festa que anuncia os festejos da padroeira da cidade.

Identificadas em festejos populares, a importância simbólica da máscara é perceptível no desenhar do evento, como parte de um fenômeno que abarca várias cidades da Bahia. Para exemplificar temos o Zambiapunga das cidades de Taperoá, Valença, Nilo Peçanha e Cairú de origem dos povos bantus. Essa representação cultural e do sagrado na região feirense contribui com a formação e a identidade popular presente no desenhar do festejo, como observa Baitello (2005), “pode-se concluir que toda imagem representa a presença de uma ausência e a ausência de uma presença” e assim, é por meio das imagens, que o indivíduo constrói sobre o mundo que se torna possível.

A figura do mascarado em festejos populares tem relevância histórica/antropológica pois traduzem em suas peculiaridades traços que muitas vezes nos levam a identificação de um legado africano como diz Viana (1946):

“Nas festas ainda houve “discretos e divertidos mascarados, que com vários gêneros de figuras fizeram tão jocundas representações que geralmente alegravam a todos”. As comemorações, religiosas com “mascarados” parece ter sido um hábito dos Angolas. Hábito vindo naturalmente do período em que tiveram o predomínio sobre a população negra da Bahia e que se prolongou, pelo menos, até os fins do século XVIII. Ainda em 1786 requeriam os pretos devotos de Nossa Senhora do Rosário que lhes fosse dada licença para realizarem, durante 3 ou 8 dias, festas mascaradas com “danças e cantos no idioma de Angola”. O fato, num período em que a Bahia estava saturada de negros sudaneses, não se explica sem ao pela sobrevivência de influência bântu no século anterior. Eram os últimos marcos ostensivos duma cultura, que tendia a se dissolver integrada na sociedade nova, que resistiu ao processo de escravidão e que preservavam características, dos aspectos históricos e cognitivos.”

Portanto, a evidência dos festejos e seus partícipes ganham relevância no contexto cultural, de forma que este trabalho utilizará o Desenho para compreender a figura dos mascarados. O Desenho neste contexto, que está presente em nosso dia-a-dia das mais diversas formas, desde o planejar de um trajeto a ser percorrido, até na ação mecânica de escrever um bilhete em uma folha de papel, isto porque o conceito de Desenho é amplo. A explicação para esta afirmação pode ser encontrada no significado do termo Desenho descrito no dicionário Aurélio de 1986, que dentre outras classificações define o desenho como “estudo, projeto, plano, configuração, forma, [...]”, o

que nos leva a compreender que este termo tem uma denotação maior que a ação mecânica de grafar.

Temos portanto, uma concepção anterior do termo, que é intimamente conectada, com a percepção de mundo e na construção simbólica do sapiens, como quando este remete às pinturas e a arte pintada nos ossos, a segunda nascença do homem (MORIN, 1975).

Compreender essa potencialidade nos permite transcender o atual uso limitado do termo desenho como qualificador de áreas específicas, a exemplo dos termos, desenho-artístico, desenho-instrumental, etc. Assim, será utilizado o conceito de Desenho para explicar como a leitura das fotografias do Bando Anunciador, onde aparecem mascarados, enunciam legados culturais que possibilitem identificar possíveis traços de uma cultura feirense.

No artigo, “os povoadores da região de Feira de Santana” (1982) Monsenhor Renato Galvão, relata sobre a cidade de Feira de Santana em sua fundação:

“ de 1619 a 1795, desde os irmãos João Peixoto Viegas e Felipe Peixoto, durante cento e cinquenta longos anos, a região de Feira de Santana foi povoada, colonizada, partilhada de currais ou de engenhos de açúcar, sobretudo com a cultura e a exportação do fumo, pelos Viegas, que ocuparam sempre as melhores terras, mantiveram hegemonia sobre a terra e o meio em regime quase feudal” tradicional dominante sobre Viegas “na sua prática de sertanista, João Peixoto Viegas, levou para a região gado, escravos e colonizadores. O fato de possuir capital para promover o povoamento e aproveitamento da terra, deu-lhe o direito de receber do governo colonial, a confirmação da propriedade comprada e a do território vizinho não reclamado. (p. 97 – 98)

No processo de construção da cultura local, não podemos deixar de observar a relação de êxodo forçado dos africanos pelos europeus a partir do século XV, que provocou mudanças raciais e culturais onde aportou e durante o período de escravidão.

Detentores de uma cultura milenar, os africanos souberam e conseguiram preservar e misturar sua cultura com as culturas locais (do dominador europeu), criando um fenômeno multicultural. Dentre essas colaborações, salientamos a contribuição religiosa, que no caso brasileiro, tanto dos africanos de origem banto, quanto os de origem iorubá, criaram em nosso país, vertentes religiosas que hoje convivem, afrontam e enfrentam de maneira intensa, a religião oficial do estado, o catolicismo, assim como algumas outras variantes cristãs.

De tal modo, os registros fotográficos mais remotos do povo feirense, são oriundos das procissões e dos festejos religiosos de largo. O que nos mostra que, as fotografias, como fonte geradora e disseminadora de saberes, é capaz de recontar os fatos quando submetida a um novo contexto cultural para análise.

Desta maneira, um dos eventos mais tradicionais da cidade é a festa do Bando Anunciador que é uma celebração centenária, e teve origem no ano de 1860, segundo Moraes (2000): o bando anunciador em seus primórdios, era um grupo de pessoas que saía muito cedo pelas ruas centrais da

cidade, proclamando, com dois meses de antecedência o início da festa em homenagem a Sant'Ana, dando abertura às atividades litúrgicas, novenas, missas e também as comemorações de largo da Igreja Matriz. Vale ressaltar aqui, que esse hábito foi originado, segundo Boaventura (2006), pelos primeiros portugueses que vieram por essas terras, no século XV, mas outros relatos feitos por Poppino (1968), já creditam a festa ao período do império no século XIX quando um grupo de jovens mascarados a cavalo atravessavam a cidade a bradar sobre a festa da padroeira que estava por vir.

No período do festejo propriamente dito, o povo feirense de classes sociais diferentes se unia, em pequenos bandos para compor o grande festejo em homenagem à padroeira da cidade em um sentimento comum de fé e Identidade, esses sentimentos experimentados pelos participantes do festejo, permeiam a construção da memória do povo como a citação abaixo descreve:

“Podemos portando dizer que a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual como coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si.” (POLAK, 1986, p. 200-212)

Através desse festejo temos a caracterização de um povo que se reconhece e constrói sua memória numa manifestação de caráter polissêmico, apresentado pelas suas multivivências, produtoras de significados para seus partícipes. Os povos de origem africana se apropriavam da Festa para revelar seus sentimentos e representar, mesmo por um curto tempo, a sua fé na padroeira da cidade ou suas origens religiosas e culturais oriundas dos povos negros. Participar da Festa podia ter um sentido muito mais amplo de compartilhamento, cumplicidade, de homenagem, sendo possível também unir todos esses sentidos.

Portanto a abordagem desse trabalho sobre o Bando Anunciador de Nossa Senhora Sant'ana se desenvolve no campo da memória cultural onde faz releituras de fotografias, e também elementos da constituição do evento cultural dessa manifestação popular de caráter histórico, construído onde os partícipes se liberavam das restrições morais e sociais impostas pelo contexto da época para assumir suas origens culturais e religiosas, expressando corporalmente seus desejos e fantasias através dos gestos, movimentos, elementos simbólicos dos adereços, e dança embalada pelos sons das zabumbas e bandinhas.

Nesse contexto temos, a influência dos povos africanos nos festejos populares, que tem relevância histórica/antropológica, pois, traduzem em suas peculiaridades traços que identificam suas origens e tradições, vindas para o Brasil durante o processo de escravidão e que preservavam características que os identificam.

A fotografia utilizada na análise do festejo é de coleção particular, o que nos levou à Associação de Fotógrafos de Feira de Santana na figura dos seus associados para acesso a história fotográfica da cidade. Dessa maneira, as fotografias da região, se sobressaem como preciosa fonte

de análises e histórias contribuindo para uma reflexão sobre os antigos moradores da região, da valorização e fortalecimento da memória, da identidade e da cultura do povo feirense.

As perspectivas apresentadas podem nos auxiliar no cruzamento entre narrativas e imagens, essencial para entender o trabalho de representação perpetrado no dispositivo fotográfico. Em suma, estas compartilham as funções de transmissão de experiências, formação identitária e orientação cognitiva diante dos fenômenos do mundo. Diferem, substancialmente, no suporte de expressão – a palavra ou texto versus o campo visual e/ou o imaginário –, mas isso de modo algum invalida a facilidade de combinação de seus elementos conceituais. (LOBATO, 2014, p. 106-115)

Apesar dos relatos não descreverem a presença de escravos nos atos, temos a presença destes no registro fotográfico e na narração dos participantes do evento. A participação ocorria de diversas formas como na constituição/organização do evento festivo religioso através da Yalorixá Mãe Socorro, ou na simbologia trazida pelos participantes singulares como na figura enigmática, mascarada, que chamava a população para participar da festa cultural onde o sagrado e o profano se encontravam. O sagrado na figura da padroeira da cidade que seria homenageada e também nos traços da religião afro brasileira que compunham a festa em diversos aspectos, como na já observada participação dos mascarados em referência a ancestralidade e simbologia dos povos africanos em relação ao culto dos Deuses dessa religião, e o profano através do caráter carnavalesco atribuído ao evento.



Fig. 1- Bando Anunciador. Foto: Juraci Dórea

Fig. 2- Bando Anunciador Foto: Juraci Dórea

Nas duas figuras acima (Fig. 1, Fig. 2), temos fotografias onde aparecem mascarados em meio à multidão do Bando Anunciador, seu registro feito também por Juraci Dórea na década de 80, onde o Bando dos Mascarados era visto mais próximo do seu momento de “extinção” na procissão que antecedia o evento da padroeira. Dessa maneira a máscara de pano do participante do evento, consciente ou não, traz nos seus trajes e mascara a herança de um grupo étnico racial específico similar à outros movimentos ocorridos na região do recôncavo baiano e que sobrevive no século

XIX em meio ao catolicismo, que era tido como a religião oficial. Assim as representações de origem africana ocorriam em espaços públicos através de uma apropriação comumente denominada sincretismo religioso. Também é importante observar que algumas características foram inseridas à dinâmica do evento em um processo de conflito cultural onde o negro, escravo, resistia através de suas práticas religiosas e culturais em espaços dominados por outros grupos étnicos religiosos.

Dessa maneira, abordar as imagens dessa festa tradicional da cidade de Feira de Santana não deixa de observar suas tradições, quando explora o aspecto central da simbologia e sua ligação na constituição da resistência e religiosidade afro brasileira do festejo e sua ligação com seus antepassados, nesse ponto os símbolos contidos nas imagens ganham destaque para reconstruir uma retórica acerca de traços da identidade do povo como também a imaginação simbólica na vida. Assim contemplar as imagens da festa do Bando Anunciador traz uma reconstrução de fatos e descrições não ditas previamente em relação ao sagrado e à história do negro da cidade e nas pessoas que participam do evento, que no desenvolver da pesquisa será abordada com maior ênfase.

ABORDAGEM TEÓRICA

Nesse estudo a imagem ocupa papel central, pois é a mediadora da discussão proposta, mas também observa-se que a imagem é, como diz Santos (2015) “... ao mesmo tempo, mediação entre a vida concreta e o simbólico, *locus* de acesso ao mundo e espaço de sedimentação de olhares sobre ele. E, também, forma de perpetuar o vivido, o presenciado – a experiência”. Não à toa, Kamper (2001) afirma que sua condição é a de ser “presença, representação e simulação de uma coisa ausente”. Dessa forma a Imagem se apresenta, como diz Sodré (2009), numa base comunicativa que é forma primordial de transmissão “de tradições e modos de ser”. O entendimento apropriado dos processos narrativos nos permite compreender de que maneira a imagem, quando na esfera do dispositivo fotográfico, constitui uma forma de enunciação não verbal do mundo, marcada por suas aplicabilidades cognitivas e identitárias.

Pensa Darbon (2005) a respeito da imagem fotográfica que não é uma simples representação da “realidade”, e sim um sistema simbólico, onde cada indivíduo, em função de sua cultura e de sua história e experiências pessoais, incorporou modos de representação e potencialidades de leitura da imagem que lhe são próprios. Assim, Santaella (1999) reforça a idéia de fotografia (no campo da Semiótica) como signo ao defender que a natureza do ser humano é simbólica, de linguagem, do falar, e que a ele nunca é facultado uma permissão direta e imediata ao mundo. O acesso é mediado por signos, abrangendo as imagens, que têm o propósito e a função de representar e interpretar a realidade, ao se fazer tal propósito, os signos se interpõem entre o ser humano e o mundo.

“Cada individuo em função de sua cultura e de sua história pessoal, incorporou modos de representação e potencialidades de leitura da imagem que lhes são próprios. Daí o risco

de um anacronismo perceptivo que espreitam nossas interpretações". (DARBON, 2005, P.101)

Também é importante ressaltar o papel da memória coletiva na representação identitária, assim as contribuições de Halbwachs (1990) expõe a premissa de que todos os grupos sociais desenvolvem uma memória do seu próprio passado coletivo e que essa memória é indissociável da manutenção de um sentimento de identidade, que permite identificar o grupo e distingui-lo dos demais sendo ainda o ponto de partida de todos os estudos sobre essa matéria.

A imagem fotográfica, nesse contexto, pode ser produtora de saberes e capaz de dialogar com a cosmogonia presente na visão de mundo da diáspora africana, e essencial para a compreensão da cultura negra no Brasil. Ao conservarem-se vínculos (território e corpo) na conservação das ancestralidades, reforça-se o debate contemporâneo brasileiro sobre a diversidade étnica e cultural. É desse lugar, então, que as estratégias das imagens podem ser vistas, levando, à expressão artística de seus autores, nesse contexto Kossoy (1989) diz:

É a fotografia um intrigante documento visual cujo conteúdo é a um só tempo revelador de informações e detonador de emoções. [...] Conteúdos que despertam sentimentos profundos de afeto, ódio ou nostalgia para uns, ou exclusivamente meios de conhecimento e informação para outros que os observam livres de paixões, estejam eles próximos ou afastados do lugar e da época em que aquelas imagens tiveram origem. (KOSSOY, 1989, p.16).

Porém, quando se trata de comunidades tradicionais e de suas culturas ancestrais, suas vivências cotidianas podem não estar aparentes na trama fotográfica. Sobre isso cabe lembrar mais uma vez a perspectiva “de dentro”. De uma forma ou de outra, nega-se a evolução dentro de uma tradição, muitas vezes se esquecendo de que os símbolos verificados possuem valor cotidiano, contudo, há mudanças dos eventos com mascaras ocorridos no *continen* essas mudanças na utilização e confecção das máscaras, não devem ser entendidas como perda da identidade, pelo contrário, reafirma a capacidade receptiva de novos valores da folia. Comungando com esse mesmo pensamento, o professor, pesquisador e diretor de Teatro, Armindo Bião, em entrevista ao documentário *Caretas e Zambiapunga* (2000), crê que mesmo a máscara sendo fabricada por outros materiais, ela não perde a sua função, uma vez que:

[...] o que é mais próprio da cultura como fenômeno é que ela seja dinâmica e fruto dos contados culturais, é natural que os artesões incorporem máscaras dos filmes que viram ou de séries de televisão ou do que pareceu deste repertório disponíveis hoje para eles [...] é a afirmação desta tradição da cultura que estar aberta a informações e transforma-se. (BIÃO, 2000)

Assim Halbwachs (1990), reafirma a importância da memória no processo de identidade ao identificar que existe um movimento contínuo que retém aquilo que ainda está vivo na consciência do grupo, e que a história é uma ponte entre o passado e o presente, “que tenta restabelecer a

continuidade interrompida em algum ponto. Logo não há história no presente, pois só é possível recriar correntes de pensamento coletivo que tomam impulso no passado”.

METODOLOGIA

Os mascarados do Bando Anunciador de Feira de Santana configuram-se como objeto e sujeitos nessa abordagem metodológica, uma vez que eles compõem a problemática que originou esse trabalho. Isso pois os mascarados, participantes do festejo são, através da minha ótica, o enigmático, o obtuso a ser desvendado. Seus motivos e influencias compõem um universo simbólico a ser descoberto. Portanto para trazer a tona os múltiplos saberes e legados que compõem o povo feirense, os Mascarados se revelam como uma figura central pois é através da arte exposta por eles que será obtida as pistas para desvendar esse universo simbólico da construção do povo feirense.

O legado africano na formação da sociedade brasileira já foi reconhecido por muitos autores (RODRIGES no mapeamento da diáspora e divisão dos grupos étnicos no Brasil, BASTIDE nos costumes dos negros em suas atividades cotidianas e suas tarefas no Brasil, VERGER no registro religioso e dos ritos dos negros no Brasil e do Benin.). De maneira semelhante, podemos constatar a influência da arte africana em muitas das expressões artísticas da nossa cultura, pois ao chegarem aqui, na condição de escravos, os africanos trouxeram consigo todos os saberes que caracterizavam sua rica cultura (SODRE, 1983).

Os problemas identitários constituem uma face da construção simbólica e do multiculturalismo de um povo, e por conta disso, para resolver esses problemas, uma abordagem etnológica é necessária. Segundo Burke (2005) “o terreno comum dos historiadores culturais pode ser descrito como a preocupação com o simbólico e suas interpretações”, ou seja, estes procuram analisar o campo da produção de sentidos sobre o mundo construído pelos homens no passado, os quais se manifestam através de palavras, imagens, discursos, coisas e práticas. Dessa maneira a arte, é de suma importância na vida dos indivíduos e carregam em si múltiplos significados sociais.

Portanto, podemos definir que o presente trabalho será desenvolvido em três grandes eixos de abordagem. O primeiro eixo corresponde a um levantamento bibliográfico e imagético do Bando Anunciador da cidade de Feira de Santana nos jornais, revistas, artigos, livros, fotografias e vídeos. Logo após, através das teorias de Thompsom sobre a cultura, e Sodré sobre símbolo e representação africana. Estes desenhos são abordados para, uma identificação das implicações no plano cultural e antropológico da cidade e como esse novo trato a estes materiais registrados em momentos festivos da cidade de Feira de Santana podem ser analisados para exemplificar a potencialidade do Labimagem e que resultará na dissertação, produto final proposto.

Ao escolher como material de análise histórias de vida através de diferentes narrativas

(visuais, e orais), é possível observar fragmentos da cultura e da história, reconhecendo e percebendo o tempo e o espaço em que os sujeitos se inserem. Embora sejam relatos individuais, por meio da análise deles é possível identificar o coletivo, já que se pode considerar que os indivíduos são frutos de constituições históricas, culturais e temporais.

RESULTADOS ALCANÇADOS

Como resultado parcial, temos a identificação de prováveis traços de uma identidade feirense através da fotografia do Bando Anunciador onde é identificada a figura de mascarados, elemento de caráter cultural e religioso, que após processos de desvinculação político e religioso, por conta do festejo popular ser tido como “profano” pelo seu caráter carnavalesco, foi descontinuado e em um momento posterior, retomado, mas com novas características. Dessa maneira esse levantamento etnográfico contribui para uma descrição mais rica e detalhada de aspectos referente ao festejo que com suas peculiaridades compõem traços de uma provável identidade do povo feirense.

CONCLUSÕES

A partir da inquietação a respeito das máscaras nos festejos que ocorrem em algumas cidades da Bahia, esse trabalho, que ainda está em caráter embrionário, espera, através do aprofundamento teórico e de dados, explicar uma provável relação de origem africana. O vocabulário dos adereços do vestuário, e da simbologia das máscaras, são pistas dotadas de religiosidade e de história. Isso salientou que fé e festa estão unidas na fotografia amostra.

Ao nos debruçar na literatura, percebemos a diversidade de povos que fizeram parte da formação da identidade feirense e o festejo nos conduz a cada um, seja na própria caracterização das roupas, seja nas pequenas características que a estética podem nos dizer, como nas máscaras utilizadas por esses indivíduos, que pertencem a determinado grupo cultural/religioso, na menção de ocorrências de várias cidades de regiões circunvizinhas que têm eventos similares no que diz respeito aos mascarados e que identifica cada participante como beneficiário desse legado da religião/cultura de matriz africana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTHES, Roland. A mensagem fotográfica. In: LIMA, Luiz Costa (org.). Teoria da cultura de massa. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

- BIÃO, Armindo. "Estética Performática e Cotidiano", in *Performáticos, Performance e Sociedade*. Brasília: UNB/TRANSE 1996, p. 12-20.
- BOAVENTURA, Eurico Alves. *A Paisagem Urbana e o Homem: Memórias de Feira de Santana*. Feira de Santana: UEFS Editora, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Editora Perspectiva, São Paulo, 2007.
- BUITONI, Dulcília Helena Schroeder. *O registro imagético do mundo: jornalismo, embrião narrativo e imagem complexa*. Anais do 19º Encontro Anual da Compós, 2010, RJ.
- DARBON, Sebastien. *O Etnólogo e suas Imagens*. IN: SAMAIN, Etienne (Org.). *O Fotográfico*. São Paulo: Editora Hucitec/Editora Senac São Paulo, 2005.
- FILIPPI, Patrícia de. *Como tratar coleções de fotografias*, Solange Ferraz de Lima, Vânia Carneiro de Carvalho. —São Paulo: Arquivo do Estado: Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas / Clifford Geertz*. - 1.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro : LTC, 2008.
- GOIS, J. A. *As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, 2013.
- GOMES, Luiz Vidal Negreiros. *Desenhismo*. Santa Maria- RS: editora da UFSM, 1996.
- HALBWACHS, Maurice. *Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice Editora, 1990.
- KAMPER, Dietmar. *Imagem*. In: WULF, Christoph; BORSARI, A. (Orgs.). *Cosmo, corpo, cultura*. Enciclopédia Antropológica. Milano: Mondadori, 2001. Disponível em:<<http://www.cisc.org.br/portal/biblioteca/imagemkamper.pdf>>. Acesso em: 08 out.2017.
- KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*, 3ed., São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- OLIVEIRA, Rennan Pinto de. *Sant'ana dos olhos d'água: fé e celebração entre a igreja e o largo (1930-1987)*. PGH-UEFS, 2014.
- POLLAK, Michel. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.5, n. 10, p.200-212, 1992.
- POLLAK, Michel. *Memória, esquecimento, silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol 2, n. 3, p.3-15, 1989.
- RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- SANTAELLA, Lucia. *Imagem: cognição, semiótica, mídia*. 4. ed. São Paulo, SP: Iluminuras, 2005.
- SIMÕES Sílvia Patricia Moreno. *O Desenho na Era Digital Rupturas e Continuidades*. Porto, 2001.
- SODRÉ, Muniz. *A narração do fato: Notas para uma Teoria do Acontecimento*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- SOUZA, Patricia Ricardo de. *Axós e ilequês. Rito, mito e a estética do candomblé*. Tese de

doutorado: Usp, São Paulo, 2007. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp054630.pdf> Acesso em: 08 out.2017

VILLEGAS Alex. O controle da Cor, Gerenciamento de cores para fotógrafos. Santa Catarina, Editora Photos, 2009.

NARRATIVAS DE DESCENDÊNCIAS, UMA CONSTRUÇÃO DE SANGUE E OUTROS SABERES

Eudes Batista Siqueira⁸⁵
Marise de Santana⁸⁶

Resumo: O presente texto versa sobre os processos de construção de descendências e diferenciações étnicas no Ilê Axé Orussalê, terreiro de origem queto-angola, localizado em Gongogi-BA.

Palavras-chave: descendências; ancestralidades africanas; ancestralidades indígenas; identidades étnicas; sincretismo.

Introdução

Este texto é fruto de uma pesquisa de mestrado do Programa de Relações Étnicas e Contemporaneidades – PPGREC, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB. A pesquisa foi realizada no Ilê Axé Orussalê, em Gongogi⁸⁷-BA e teve como objetivo investigar as diferenciações étnicas no padê.

Sobre as perspectivas dos estudos étnicos o presente texto analisa algumas categorias vivenciadas no campo da pesquisa, salutares para o entendimento das narrativas de descendências como construções culturais de nossas ancestralidades, mitos e ritos que desafiam a humanidade a continuar investindo na capacidade de se redescobrir contemporaneamente.

Narrativas de descendências, uma construção de sangue e saberes

Nas histórias narradas pelos membros do Ilê Axé Orussalê, um dado relevante nos chamou atenção: todos os colaboradores pesquisados trazem consigo a justificativa de herdarem os legados ancestrais africanos e indígenas a partir de suas famílias consanguíneas. Eles já trazem em suas descendências as essências que os afirmam enquanto sujeitos de terreiros. Nas feituas são reafirmados traços

⁸⁵ Mestre em Relações Étnicas e Contemporaneidade (Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia).

⁸⁶ Professora Ph.D. em Antropologia/Professora da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB.

⁸⁷ Município localizado no sul da Bahia, há 396 km de Salvador.

culturais destes pertencimentos ancestrais, que possibilitam aos sujeitos diferenciarem-se por meio de diversos aspectos. Sousa Júnior (2011) nos diz que “a ancestralidade é a origem de um povo”, ela “assemelha-se ao conceito grego de arké” (SOUSA JÚNIOR, 2011, p. 46). Conforme o autor, a ancestralidade nos remete aos sentidos profundos da vida.

Ela remete ao início de um determinado grupo, não a qualquer início, mas aos primórdios, instante de fundamento, tempo mítico imemorial, perdido no tempo cronológico, revivido no rito que cria todos os tempos, nos conduzindo a fazer uma experiência de um momento tão humano que só poderia ser divino. (SOUSA JUNIOR, 2011, p.46).

Em várias passagens de suas narrativas, Mãe Léa fala da manifestação dos orixás cobrando que os seus trabalhos tinham que ser iniciados das raízes. Embora ela já tivesse uma vivência com diversas denominações das religiões afro-brasileiras, os orixás cobravam que ela devesse iniciar das raízes e não do tronco: “Minha raiz não era espírita e sim candomblé e o marido dela era do candomblé, aí me infiltraram na casa dele”. Em outra passagem ela diz: “Já tinham dado um jeito para Onorato chegar, mas Onorato chegou e disse que não tocava a mão em mim, disse que o meu negócio não era pra ele”. Passou por centros espíritas, foi borizada numa casa de candomblé de base espírita e umbandista. Trabalhou ainda com Pedro Borges na quimbanda, mas os orixás queriam que o trabalho se iniciasse pelo começo.

Sobre a ocasião da casa de Pedro Borges, Mãe Léa afirma: “Quando ele chamou quem se apresentou foi meu pai Sultão das Matas, que disse: *isso aí foi arte minha não, foi de quem pode mais que eu, o Senhor Ogum*”. Tendo o caboclo Sultão das Matas como mensageiro – o que de pronto já evidencia também um pertencimento indígena – o principal causador dos sofrimentos de Mãe Léa era *Sete Facadas*. O caboclo *Sultão das Matas* vinha dar os recados de quem pode mais, de Senhor Ogum, mas quem provocava o conflito entre as ancestralidades e as identidades de Mãe Léa era “o escravo”.

Conforme acompanhamos na história de Tia Cira, quando ela morava em Vitória-ES, conta que sofreu perseguições de vagantes que mandaram para lhe destruir. Mas, anteriormente a essa passagem, ela diz: “Minha história com Orixás começou eu tinha nove anos, eu saía para brincar com meus coleguinhas e quando chegava lá ficavam brincando dentro dos matos, dentro dos roçados, ia pegar lenha, aí começavam a cantar”. E quando sua mãe não conseguiu lhe encontrar, já em estado de desespero, ela disse: “oche, mãe, estou aqui”. Nesse dia, diz Tia Cira, “ela entendeu que eu tinha alguma coisa”. Já depois de adulta e tendo passado pela casa de Santa Piau em Ubaitaba, ela passa a frequentar o terreiro de Mãe Léa: “Aí comecei a fazer saia e sambava na casa dela, caboclo me pegava, mas até aí orixá não”.

Nadson Perigo iniciando sua fala, diz: “Na verdade, eu odiava, eu não gostava do candomblé”. Foi a partir de uma confusão, por que “brigava demais”, que ele pôde se afirmar como sujeito de terreiro. “Foi que ela me orientou e como ela não poderia fazer nada por ser minha mãe de sangue, fui para

Salvador e foi aí que eu entrei no candomblé”, completa. Numa outra passagem, ele diz “Eu vi quando ele [Zé de Ogum] entrou, eu vi um leão entrando com ele e eu corri dizendo: entrou um leão aí. *Onde menino?* Sumiu!” Esse fato, que envolve mito e realidade, como diria Eliade (uma vez que a realidade história também se realiza por meio dos mitos) é a certeza que faz Nadson Perigo acreditar que já era do candomblé.

Depois quando eu era maior, que ele foi me contar essa história, mas o nome Perigo veio por conta do futebol mesmo, mas eu já tinha uma certeza que eu era do candomblé, mas eu tinha raiva não por isso, mas eu tinha uma certeza que um dia podia até entrar e foi aí que veio o medo também. (NADSON PERIGO, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Já depois de raspado, apesar da convivência que sempre com o candomblé por ser filho biológico de Mãe Léa, ele reafirma: “Foi uma coisa rápida, já cheguei fiz o que tinha que fazer e já raspei, catulei e tenho o maior orgulho de minha nação, do ilê”.

José Carlos inicia as suas narrativas sobre a sua história no candomblé mencionando a sua mãe:

Ela começou com mesa branca, era espírita, isso aí eu não me recordo, não foi em meu tempo, ela disse que ficou muito tempo trabalhando no espiritismo, daí desse espiritismo que ela achou de dar oferenda a Cosme e Damião, não tocava batia palmas. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Depois de ter reverenciado à memória de sua mãe, ele fala sobre o privilégio de tocar na saída de santo de Mãe Léa: “Eu fui um dos ogãs que tive o privilégio de tocar pra saída do santo da mãe Léa, eu e a minha irmã, porque minha irmã tocava um queto como ninguém. Então fui eu que toquei para a saída do santo da mãe Léa”. Isto, segundo ele, é a ligação de parentesco, de família entre ele e o terreiro estudado.

Manoel também conta a sua história no candomblé a partir de sua mãe biológica: “A história de tocar coro é a seguinte: eu, na época, eu era muito invocado, a minha mãe era uma pessoa farrista na lei do santo, minha mãe naquela época rezava para Santo Antônio todo dia 12 para o dia 13”.

Denominando-se como “baiano indígena”, e tendo conhecimento de que o candomblé “veio da parte negra”, ele diz: “fui pro roncó, passei 21 dias no roncó, cuidei do santo, raspei o santo, hoje sou raspado, todo mundo sabe, sou raspado, borizado, carrego minha digina nas minhas costas, todo mundo sabe que sou filho de Xangô, de Oxum e Oxóssi”. E pessequinho ele diz: “Então eu estou na macumba e não desprezo minha macumba por nada, de jeito nem maneira nenhuma. Se ali tem uma festa, eu vou, vou na igreja católica, vou na igreja de crente, vou em qualquer lugar, eu vou, não importa, mas minha a macumba eu não deixo”.

Os sujeitos estão inseridos em um dado contexto cultural local que não se restringe apenas ao ilê em que foram iniciados, mas também trazem elementos de outros espaços, de outros aprendizados, que comumente estão ligados aos demais terreiros do município, da região e de outros lugares mais longínquos. Na verdade, quando os sujeitos contam as suas histórias, fazem referências a

aprendizados trazidos de outros espaços, que de alguma maneira se entrelaçam aos pertencimentos vivenciados no ilê onde foram iniciados. A palavra Terreiro, portanto, une todas as demais denominações: casa, ilê, pegi, barracão, etc. provenientes de diferentes grupos e detentoras de distintos significados. As zuelas enunciam estes diferentes pertencimentos e saberes.

Consorte (1999) nos diz que o Candomblé, ao assumir-se como religião, “implicando a imediata recusa da denominação de seita, corriqueiramente atribuída pela sociedade e incorporada pelos seus próprios adeptos, evidenciava, de pronto, a mudança de patamar que se buscava na relação com o catolicismo e as demais religiões denominadas como tais” (CONSORTE, 1999, p. 80). Conforme a autora,

Engendrado como foi nas entranhas da escravidão, não há como negar que o fenômeno do sincretismo religioso afro-brasileiro encontra-se inapelavelmente ligado ao processo de inserção do negro na sociedade brasileira e, conseqüentemente, ao da (re) construção da sua identidade revestindo-se da maior complexidade devido a multiplicidade de suas implicações. (CONSORTE, 1999, p.80).

Assim, o processo de iniciação, protagonizado por pai Zé de Ogum (Lundugunzo) da família de santo *Oru Funjá*, é um marco na história dos terreiros do município. Este processo demarca um novo processo de aprendizado dos legados ancestrais africanos e das identidades étnicas dos sujeitos, mas não necessariamente uma ruptura, em vez disso, inaugura um processo de integração intergrupar e interação étnica. A feitura (ritos de iniciação que envolvem diferentes legados africanos), traz consigo novos símbolos carregados de mitos e valores culturais fundamentados na cosmovisão africana entendida comumente por diversos autores como jeje-nagô. Logo, a feitura é um campo de interação de primordial relevância para a investigação de qualquer fenômeno ou forma simbólica no candomblé, inclusive das zuelas, uma vez que estas passam pelo crivo de diferentes papéis exercidos pelos sujeitos em distintos momentos do padê e dos demais rituais procedidos pelas cantigas.

A partir de sua iniciação no Candomblé, Mãe Léa (Orussalê – nome que recebeu no renascimento como os seus orixás) assume outras posturas diante do candomblé “Os orixás queriam que eu seguisse os fundamentos e trabalhasse”. O apelo dos orixás não era apenas para que Mãe Léa continuasse o trabalho de mãe-de-santo; tratava-se agora também de voltar às raízes, o que nas palavras de Mãe Léa “são os fundamentos”. O passado ancestral justaposto de crenças em origens se acha ressignificado na contemporaneidade, por meio das raízes ditas pelos Orixás e pelos fundamentos ditas pela Ialorixá, o que comprovam uma relação indissociável entre ancestralidade e identidade, e por que não dizer entre contingência e emergência, uma vez que se volta às raízes para afirmar as africanidades de seus pertencimentos étnico-religiosos, ao tempo que o sincretismo, antes válido para justificar o direito aos cultos agora serve como mote das transformações operadas no novo contexto.

A denominação de umbanda traz a ideia de mistura de legados de diferentes povos. Na conjuntura

narrada pelos colaboradores podemos afirmar que essa mistura trata-se do candomblé protagonizado pelos povos bantos com povos europeus e indígenas, que tiveram a proeminência de forjar a mesa branca, o samba de caboclo e o samba comum, este último um tipo de festividade que já visava uma separação consciente entre o candomblé e as ladainhas dos santos.

Na nação Angola, a presença dos caboclos é indispensável. Os caboclos, os chamados bate-folhas ou cata-folhas, são regidos pelos Orixás. Dessa forma, cada orixá tem seus próprios bate-folhas para trabalhar harmonicamente. Os caboclos de Mãe Léa são: Sultão das Matas (bate-folha de Ogum), Boiadeiro (cata-folha de Iansã) e Juremeira (cata-folha de Oxóssi). Para Mãe Léa, “os caboclos são entidades subalternas aos orixás e os orixás não são subalternos a ninguém”. Os orixás têm uma posição de superioridade frente às demais entidades, sejam elas: caboclos, boiadeiros, marujos, ciganos, etc.

Mas, como percebemos aqui, o caboclo toma a posição de intermediário entre a ancestralidade africana e os sujeitos do Terreiro. Isto fica muito claro quando Tia Cira diz “A descendência de candomblé era de índios, era de rezador, era dessas coisas, não existia esse negócio de fazer santo”. No entanto, no seu processo de iniciação, o Caboclo Pataxó passa a ser intermediário dos orixás. Apesar disso, o seu sentimento de pertencimento indígena se revela mais forte no que se refere à sua descendência exatamente através do caboclo Pataxó, que é o seu “anjo-da-guarda”, que já veio “de dote”.

Relacionando “o dom de berço” e sua família, ela fala sobre este duplo pertencimentos indígenas e africanos. Tia Cira, ao falar da relação entre esses diferentes pertencimentos quando de sua iniciação, relata:

Aí já veio Orixá ... A minha descendência foi puxada de caboclo porque quando fez santo, minha mãe é Angola e queto, aí ela já puxou os meus Orixás, já veio do Angola, não tem mais nada a ver com meu caboclo, eles continuam do jeito que eles eram. Boiadeiro não é caboclo mesmo, boiadeiro é inquite, é egum. Agora Pataxó pode ler em qualquer lugar ele nunca foi morto, ele é vivo ele nunca morreu (...). E ainda tinha mais essa, ela falava, se não deixasse ele zuelar logo ou sambar ele me deixava lá mortinha do mesmo jeito que fazia quando eu era pequena. Os meninos corriam tudo e me largava lá dentro do roçado. Às vezes se a gente fosse pegar lenha, ou se a gente fosse catar verdura, ou qualquer coisa era desse jeito que acontecia comigo. (TIA CIRA, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Tia Cira cita o Boiadeiro, que é cata-folha de Iansã, que estaria hierarquicamente acima do caboclo Pataxó, porém a sua relação de pertencimento ancestral é mais forte com o este último, uma vez que este já veio “de dote”, já nasceu com ela. Isto pode ser melhor explicado por ela mesmo em outros trechos de suas narrativas: “De quando eu me entendo por gente a minha descendência é desse jeito. A minha descendência começou assim, se eu tenho isso não foi ninguém quem me deu”. E prossegue “Os caboclos não podem passar na frente dos Orixás, mais os meus Orixás foram puxados depois e meu caboclo ele já veio de dote”.

Deste modo, a feitura de santo, como é conhecido o processo iniciático, não aniquilou os

pertencimentos étnicos dos sujeitos que advinham de outras vivências e que traziam outros pertencimentos étnicos. O ori, portanto, não apagou os significados que formavam a identidade dos sujeitos, e, em vez disso, os sujeitos procuraram maneiras de ressignificar as diferentes maneiras de pertencer a este ou àquele grupo. Os mitos e ritos tomados como referência para justificarem seus pertencimentos étnicos estão em inúmeras culturas africanas, no entanto, os sujeitos constroem sentidos étnicos à medida que diferenciam esses traços dando-lhes significados que realçam e afirmam as suas identidades, construindo formas de pertencer e de não pertencer a determinados grupos e ancestrais.

José Carlos, depois de ter ficado muito tempo afastado das festas de candomblé em decorrência do falecimento de sua mãe biológica, diz que teve um dia que o veio a Gongogi e tocou na casa de Mãe Celma. Em seguida veio fazer uma visita no terreiro de Mãe Léa. Foi neste dia que a ligação despertou novamente e que se sentiu novamente fortaleza para continuar fazendo o que ele sempre adorou fazer.

Eu estava encolhido e quem é do candomblé, no meu caso eu já nasci como você vai ver aí o que vem e meu desenrolar, então eu fiquei assim dentro da seita eu era muito influente eu vi muito, muito, muito. Desde quando a base, aquela estrutura que eu acompanhava faltou, aí eu fiquei solto, pra mim voltar a me encaixar outra vez foi difícil, e foi por isso que durou esse tempo todo pra eu poder me encaixar novamente, retomar o de antes. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Acerca dessa caminhada no candomblé, ele narra o que lhe motivou a estabelecer o seu compromisso com o terreiro: “Olha tem mais tempo, mas assim com responsabilidade, como ogam da casa tenho uns 6 anos mais ou menos. Antes eu já frequentava, mas frequentava por frequentar. Continuando “se você me perguntar: *por que você escolheu?* Você vai corrigir tudo isso aí e vai ver que tem uma ligação. Minha mãe foi madrinha de santo da véa Léa. (...) que foi eu e minha irmã que tocou para a saída de santo da véa Léa. Por que isso? Porque na língua do candomblé todas as duas falavam a mesma língua”. Reforçando seu argumento, ele diz:

A mesma língua, é tanto que mãe, o sobrinho, que era pai de santo da véa Léa e a véa Léa todos falam a mesma língua. Deu pra entender? Do candomblé é a mesma língua. Mãe tocava Angola, mãe tocava todas as línguas: angola, queto, ijexá, enfim. Veja aí a véa Léa toca tudo também. Zé de Ogum – berolo – também tocava tudo. Então foi por aí que eu pude me encaixar de volta. (JOSÉ CARLOS, Ilê Axé Orussalê, Gongogi-BA, 2015).

Carneiro (1967) observa que “os Orixás nagôs são, em geral, personagens evemerizados, que representam as forças elementares da natureza ou as atividades econômicas que se entregavam os negros na região do Níger” (CARNEIRO, 1967, p. 79). Em território africano, o culto aos Orixás era constituído de forma regional e patriarcal. Em Oiô, por exemplo, cultuava-se Xangô, orixá da justiça, do fogo e dos raios. Já em Irê, o domínio religioso era de Ogum, divindade ligada à guerra e a tecnologia.

Devido ao processo escravocrata, esse sistema coletivo territorial africano não foi possível de ser

implantado no Brasil, como lembram diversos autores, a exemplo de Bastide (1979). Não por acaso os sujeitos de terreiros criaram um sistema próprio de descendência, baseados não apenas nas nações e as famílias de santo como elementos de fronteiras étnicas, mas também na diversidade de povos e culturas africanas reivindicadas através da ancestralidade que depende de diversos atributos de um determinado sujeito com os orixás, inquices e voduns, um movimento que envolve mais uma vez as subjetividades dos sujeitos ao se relacionarem os orixás, inquices e voduns que são dono do ori.

Mesmo quando o espaço de convivência passa, neste processo de reformulação dos rituais, a receber um título: Ilê Axé, que significa “Casa de Força”, o sentido de terreiro continua sendo evocado como um espaço territorial que enuncia modos de organização estruturados por saberes e práticas de legados africanos dos diversos grupos negros e indígenas no Brasil. O terreiro é espaço de reunião, espaço de trocas entre sujeitos de diferentes saberes e práticas das culturas afro-brasileiras. Os traços culturais diferenciadores dessas culturas são negociados pelos sujeitos no terreiro, de modo que certos traços se tornam característicos de determinados grupos, variando de acordo com as subjetividades e as vivências de cada sujeito nas interações compartilhadas em tempos e espaços que se cruzam quotidianamente.

As formas de filiações étnicas podem se pautar, portanto, na variação e no cruzamento desses traços que são trabalhados em nome das distinções, quando os sujeitos recriam maneiras de manter seus símbolos identitários em face das diferenças que lhes fazem peculiares no processo interativo das convivências. Assim, traços como nações, famílias de santo, orixás, inquices, voduns e caboclos que fazem parte do ori de cada sujeito, zuelas, toques, danças, comidas e uma infinidade de sentidos operados por meio das palavras, sentimentos, gestos e atitudes são recompostos culturalmente pelos sujeitos em face das relações étnicas construídas nas vivências dos terreiros.

Considerações

O terreiro, antes espaço físico onde os africanos escravizados promoviam seus encontros com cantos e danças, passa a ser um espaço social de compartilhamento de vivências e negociações políticas, um espaço, como diria Sodré (1998) de cruzamento dos espaços e dos tempos compreendidos na especialização do grupo negro. Os africanos transformaram o terreiro em espaço vital que se mobiliza, altera o sentido de tempos e espaços, que ganha novos contornos, outros sentidos, significados próprios de seus entendimentos organizativos da vida. Nações, famílias de santo e sistema de descendência reencontram-se num jogo multivocal da reelaboração dos mitos e ritos afro-brasileiros, em que os atributos étnicos de cada sujeito se enunciam por meio dos saberes que eles carregam, de suas ancestralidades e das diversas etnicidades compartilhadas no terreiro.

O terreiro estudado é denominado de origem queto-angola, afirmando um duplo pertencimento

étnico em torno de dois grupos africanos que fazem referência a diversas etnias e tradições de legados africanos na diáspora brasileira. Os traços culturais herdados pelos sujeitos do terreiro, contudo, são recompostos dinamicamente, de modo que é preciso ir além da concepção descritiva das culturas, empreendendo esforços para analisar os processos generativos dos grupos reivindicados em questão e como os sujeitos ressignificam símbolos identitários na medida em que interagem e vivenciam tais constructos simbólicos.

Referências

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador** e outras variações antropológicas. (Trad. John Cunha Comerford). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARROS, José Flávio Pessoa de. **Na minha casa**: preces aos Orixás e Ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. (il. Rafael Rufino).

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: rito nagô. Vol. I. São Paulo: ENIO MATHEUS GUAZZELLI & CIA. LTDA, 1971.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Ed. Ouro. 1961.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos no Brasil**: um vocabulário afro-brasileiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

CONSORTE, Josildeth Gomes. **Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo**. In: CAROSO, Carlos e BACELAR, Jéferson (Orgs.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Enicidade, indianidade e política**. In: Cultura com aspas. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbólicismo mágico-religioso**. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Mito e Realidade**. Trad. Pola Civelli. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Caminhos da identidade**: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo. São Paulo: Editora Unesp; Brasília: Paralelo, 2006.

POUTIGNAT, P.; STREIFFE-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1998. (Trad.: Elcio Fernandes).

SANTANA, Marise de. **Antropologia Afro-Brasileira**: Proposta Didática para Educação das Relações Étnicas. Relatório Científico de Estágio de Pós-Doc, PUC-SP. (Pontifícia Universidade Católica) São Paulo, 2013.

_____. **Legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente**: desafrikanizando para cristianizar. Tese de Doutorado, PUC-SP. (Pontifícia Universidade Católica) São Paulo, 2004.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. **Samba, o dono do corpo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1998b.

SOUZA JUNIOR, Vilson Caetano de. **Na palma da minha mão**: temas afro-brasileiros e questões contemporâneas. Salvador: EDUFBA, 2011. (il. Rodrigo Siqueira).

THOMPSON, John B. **Ideologia e cultura moderna**: teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Petrópolis-RJ: Ed. Vozes, 1995.

VATIN, Xavier. **Música e Transe na Bahia**: As nações de candomblé abordadas numa perspectiva comparativa. Tese de Doutorado em Antropologia Social e Etnologia, Paris, EHESS, 2001, 430 p.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos** (dos séculos XVII-XIX). 4. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

_____. **Orixás**: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo 6. ed. Salvador: Corrupio, 2009. (Trad.: Maria Aparecida do Nóbrega). Disponível em: <http://solivrosparadownload.blogspot.com.br/> Acesso em: junho de 2014.

O EGBÉ-ORUM E A VIDA RELIGIOSA DE MADRINHA ALICE: UMA RELEITURA DOS MITOS DOS ABIKUS

Edelvito Almeida do Nascimento⁸⁸

APRESENTAÇÃO

O presente artigo aborda uma possível reconfiguração dos mitos em torno dos Abikus e a maneira como essa reconfiguração pode ter influenciado o início da vida religiosa de Alice Ferreira de Almeida (conhecida pelos adeptos como Madrinha Alice), sacerdotisa do culto de matriz africana em Maracás-BA, aproximadamente entre as décadas de 1970 e 1990. Tal reflexão é parte de um trabalho mais amplo, que discute o conceito, para aquela comunidade religiosa, de “tratamento”, como um complexo de ritos que envolvem a cura (para males orgânicos, psíquicos, emocionais, espirituais e/ou sociais) e a própria iniciação dos neófitos no culto, a partir de quando eles passavam a ser considerados filhos de santo, ou membros da comunidade religiosa.

O método utilizado foi a etnografia, em virtude na natureza do tema e do problema de investigação proposto. Porque, para atingir os objetivos, seria necessário imergir no mundo do sujeito de pesquisa de tal modo que pudéssemos absorver o que para ele é um saber comum ou, nas palavras de Geertz, “analisar” o senso comum que emerge da fala de tais sujeitos (GEERTZ, 1997, p. 115).

⁸⁸ Mestre em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Especialista em Literatura e Ensino de Literatura pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e Especializando em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, no Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE-UESB). Tem formação em Letras e é professor da Rede Básica Estadual e Municipal de ensino em Maracás-BA. E-mail: nascimentoedelvito@gmail.com.

Embora no trabalho completo tenhamos contado com a ajuda de outras pessoas, para a temática aqui analisada, utilizamos as informações de Luzia Ferreira (54 anos), filha biológica de Madrinha Alice e colaboradora naquele culto. A função principal de Luzia era a de uma espécie de secretária, responsável por anotar todas as informações das consultas, realizada em favor do “paciente” ou aspirante a filho de santo.

Luzia Ferreira se fazia presente às consultas em que alguém, com problemas, questionava às divindades. Madrinha Alice, em transe, deixava-se usar pela divindade responsável pelas respostas. Tal divindade, secundando a personalidade da própria mãe de santo, dizia o que deveria ser feito, o tempo que o tratamento levaria e os materiais necessários. Luzia era responsável por anotar todos esses detalhes da comunicação entre a divindade e o “paciente”. Além disso, ela acompanhava os rituais para assegurar que os procedimentos estavam em consonância com as orientações reveladas na consulta. Portanto, ela conhecia profundamente a ritualística do tratamento, bem como os fundamentos do rito como um todo, o que a credenciou para a escolha como sujeito de pesquisa.

Contudo, como aqui se trata da iniciação da própria mãe de santo, suas motivações e a relação entre essa iniciação e o mito do Abiku, pode-se ainda citar outra razão para escolha de Luzia: o fato de que ela está no centro desse processo de iniciação, visto que seu nascimento e seus problemas de saúde na primeira infância se relacionam com as necessidades religiosas de sua mãe. De qualquer forma, dos filhos (biológicos ou de santo) de Madrinha Alice, Luzia foi a que se demonstrou mais conhecedora das narrativas, dos atos litúrgicos e dos fundamentos da tradição religiosa de sua mãe.

1 MADRINHA ALICE: SUA VIDA, SEU LUGAR E AS RAZÕES DE SUA INICIAÇÃO

Madrinha Alice nasceu em 15 de maio de 1926, em Maracás, nas imediações do povoado de Morros (hoje, município de Planaltino), e faleceu em 24 de dezembro de 1998, na zona urbana do mesmo município. Sua família adquiriu uma propriedade rural, próxima à povoação de Morro do Tatu, há cerca de 60 km da zona urbana, onde passou a residir. O sacerdócio de Madrinha Alice influenciou várias localidades rurais, razão pela qual ela é citada atualmente, por várias pessoas de terreiro, como uma referências da religiosidade de matriz africana no município (MACHADO, 2016, p. 57)

Até meados da década de 1990 (tendo falecido em 1998), ela realizou vários “tratamentos” (como eram chamados os atos que compreendiam a cura e a iniciação de filhos de santo), Caruru de Cosme e festejos religiosos diversos, tornando-se uma das maiores referências para o povo de santo de Maracás (MACHADO, 2016, p. 57).

Segundo as informações presentes na pesquisa de Machado, fornecidas por adeptos de

religiões de matriz africana de Maracás, Madrinha Alice atendia principalmente a pessoas das localidades rurais de “Capivaras, Caldeirão dos Mirandas e Morro do Tatu” (MACHADO, 2016, p. 57). Contudo, as entrevistas demonstraram que compreendia ainda outros locais, como Pé do Morro, Pé de Serra, Gavião, Lajedinho e Umburanas (estes dois últimos já no município de Marcionílio Souza).

A iniciação de Madrinha Alice no culto se deu, como é comum na tradição de que ela faz parte, principalmente por problemas de “saúde”. A relação entre a iniciação e o tratamento já foi mencionada nos estudos sobre o Jarê, candomblé típico da região das Lavras Diamantinas. Senna e Aguiar, apontam que há uma relação estreita entre a iniciação no Jarê e práticas de uma espécie de medicina rústica (SENNA; AGUIAR, 1980, p. 81, 82). Além disso, Bastide já havia identificado que, entre os candomblés rurais, a cura era uma condição para a estruturação do culto e, até mesmo, à determinação ou escolha de futuros sacerdotes (BASTIDE, 1971, p. 402).

Segundo Luzia Ferreira, entre a década de 1960 e 1970, Madrinha começou a ser acometida por sintomas diversos, que incluíam problemas na pele, desordens emocionais, distúrbios do sono etc. Esses problemas teriam surgido gradativamente, após o nascimento de Luzia, e foram creditados a uma “feitiçaria” de uma vizinha.

Além desse problemas de saúde, outros acontecimentos na vida de Madrinha Alice ganharam uma interpretação sagrada. Um deles, foi um problema de visão de Luzia, que a motivou a fazer uma promessa. Mas entre todos os acontecimentos relacionados à sua inserção na vida religiosa, um dos mais decisivos (e ao qual se dedica especial atenção aqui), por se tratar de uma espécie de mito de fundação do culto, é a história de Raimundo.

2 RAIMUNDO E OS FEITOS DO MENINO SANTO

Raimundo era um dos filhos de Madrinha Alice, o imediatamente mais velho que Luzia. Teria nascido depois de Pedro (1960) e antes de Luzia (1964). Ele tinha dons espirituais, era uma espécie de menino santo, milagreiro, adivinhão etc. Teria chorado no útero da mãe, meses antes do nascimento, fato testemunhado por Maria Sampaio e apontado como indicação de sua predestinação e de seus futuros feitos sobrenaturais.

Assim, como manda a tradição em tais circunstâncias, a primeira roupa que ele vestiu foi devidamente guardada e, quando completou sete anos, foi-lhe apresentada sem lhe dizer do que se tratava. E ele, confirmando sua predestinação, exclamou reconhecer a peça:

Como ele chorou na barriga da minha mãe antes de nascer, minha mãe guardou a roupa dele pra com sete anos dar pra ele que ele ia revelar que roupa era aquela. E quem disse isso pra minha mãe foi minha avó... Minha avó dizia que a criança que chorasse na barriga que ia ser adivinho, que ia adivinhar tudo... Mas pra isso precisava de duas coisas: A mãe não

contar pra ninguém sobre a primeira roupa que a criança vestiu, e quando a criança completasse sete anos mostrava a roupa... Sem dizer nada... Só colocava a roupa que ele ia dizer. E aí a minha mãe fez isso com ele, e aí ele cheirou a roupa e disse: “Minha roupa! Primeira roupa que eu vestir foi essa aqui” e a roupa tava escondida. A minha avó dizia, minha avó sabia porque ela ouviu ele chorar... Minha avó chamou minha mãe e falou que ele chorou alto mesmo na barriga (Luzia Ferreira).

Nas palavras de Luzia, sua avó Maria Sampaio foi a responsável por identificar em Raimundo os traços de sua “santidade”. Assim, como afirmamos acima, Maria Sampaio, descendente dos povos indígenas no Alto Paraguaçu, detinha os saberes ancestrais que alicerçaram a religiosidade de sua filha Alice. Ela é quem teria ouvido o choro e ensinado o rito de “prova”, com a primeira roupa usada pela criança.

Todos da família contam os feitos de Raimundo, que vão desde pequenos caprichos a descobertas de surpreendentes de coisas impossíveis a uma criança comum. Os pequenos caprichos que são narrados parecem resultado de se lhe fazerem as vontades, como se houvesse por parte da família o conhecimento da necessidade de agradar à criança. Já suas numerosas façanhas são assim narradas:

Antes de mim foi Raimundo [quem nasceu]. Raimundo ele tinha um dom assim... Ele tinha um dom tão impressionante! [...] Ele adivinhava tudo... Quando você tivesse pensando alguma coisa, ele cantava, falava cantando. Minha mãe começou a ficar preocupada em até pensar assim perto dele, porque tudo ele sabia. Ele tinha uma mania de querer comer manteiga. Minha mãe pegava uma manteiga, que eram aquelas manteigas de garrafa, da fazenda. Minha mãe embrulhava num saco, enrolava num pano... porque dava dor de barriga quando ele comia, ele botava numa xícara pra comer. Minha mãe guardava dele. Botava dentro de um baú, botava umas cobertas por cima... não tinha lugar que guardasse que ele parava assim... e perguntava: “e cadê a tetelha?”... pequenininho, não sabia nem falar. Aí mãe falava: “acabou”. E ele: “acabou não, tá ali, olha” e ia lá buscar... “acabou não, aqui, ó”. Minha mãe saía de casa escondida dele porque ele era muito apegado à minha mãe, era uma coisa fora de sério. Minha mãe pra sair de casa, ir no mato buscar uma lenha ou buscar umbu, ela saía quietinha. Quando minha mãe olhava pra lado ele já estava... Pequeninho! Mãe levava o maior susto quando via ele: “mas você me achou aqui, tão distante de casa” e ele ia... Era uma coisa impressionante! Ele perguntava à minha mãe assim: “cê vai fazer café?”. Minha mãe: “não!”. E ele dizia: “mas titio Zé, vem”. Era o meu padrinho, era irmão da minha mãe [...] e ele sabia que padrinho Zé tomava café lá em casa. [...] E podia fazer, porque estava vindo mesmo. Quando ela tava pensando alguma coisa ele já falava. Minha mãe estava arrumando pra sair, ela não falava pra ninguém, só estava pensando em sair... Ele olhava pra ela: “eu vou também, viu!?”. Era como se ele lesse o pensamento das pessoas... E minha mãe começou a ficar apavorada com as coisas que ele revelava de tão pequenininho que ele era (Luzia Ferreira).

Na parte final do relato acima há uma insinuação que explicaria o fato de os pais fazerem as vontades de Raimundo, permitirem a ele certos caprichos e regalias. Ciente de que o filho gozava de uma condição especial e miraculosa, Madrinha Alice tinha medo. E seu temor não era injustificado: certo dia, por razões não muito claras, Raimundo repentinamente morreu, com apenas sete anos de idade:

Em pouco tempo ele morreu! Do nada! Cheio de saúde... Ele foi dormir, chupou uma melancia, foi dormir... Morreu! Todo roxo, todo roxo, todo roxo! Não tipo congestão, alguma coisa assim... não. Não era pra ficar, né? Eu acho que não era pra ficar. Cumpriu a missão dele que foi curta. [...] Ele faleceu com 7 anos, mas já tinha grandes descobertas... (Luzia Ferreira).

Embora Luiza, neste relato, ela cite o fato de Raimundo ter ingerido melancia antes de dormir, ela mesma afasta a ideia de que houvesse uma congestão: “não tipo congestão”. Isto é, embora houvesse sinais de congestão, não foi essa a causa da morte: “não era pra ficar”. Ele teria cumprido sua missão, sua curta missão. Assim como seu nascimento e sua curta vida, também sua morte passou a ser interpretada como algo misterioso, como o fim de uma missão ou o cumprimento de um destino extraordinário.

3 NASCIDOS PARA MORRER: OS MEMBROS DA EGBÉ-ORUM

A história de Raimundo nos lembra os mitos iorubanos em torno da figura do abiku. Verger (1983) define-os como “abíkú (nascer-morrer) que se julga vir ao mundo por um breve momento para voltar ao país dos mortos, òrun (o céu), várias vezes” (VERGER, 1983, p. 138). De acordo com Verger (1983), os mitos a esse respeito dão conta de haver, no país dos mortos, no orum ou céu, uma espécie de sociedade, de comunidade, a egbé-orum (literalmente, comunidade do céu ou sociedade do céu), composta de abikus, espíritos que se destinam a vir participar da vida humana, mas apenas por um curto período e repetir tal processo indefinidamente (geralmente escolhendo a mesma mãe, ou a mesma família).

Ao se prepararem para a descida até a terra, os abikus na despedida fazem acordos e cada um deles combina de retornar ao mundo dos mortos em uma ocasião diferente: um diz que voltará tão logo veja o rosto da mãe; mais um diz que, aos sete dias de nascido; outro, assim que começar a falar; ainda outro, quando der os primeiros passos; aquele, quando completar determinada idade; quando os pais disserem que é tempo de casar e deixar a casa etc. (VERGER, 1983). Há diversas ritos que se devem cumprir para evitar a morte de um filho abiku, ebós que fariam o abiku se esquecer da promessa ou se confundir com relação às circunstâncias do cumprimento de tal promessa. Mas todas os mitos falam da necessidade de agradar o abiku, fazer-lhe as vontades e ter o máximo de cuidado para que ele não se desagrade e parta.

Não sabemos se a tradição a que Madrinha Alice estava filiada conhecia a mitologia acerca dos abicus, nem mesmo sabemos se ela conhecia tal palavra. Mas há claros sinais de que sua forma de interpretar a concepção, a vida e a morte de Raimundo tem similaridades com tais mitos. Supomos que os saberes construídos pelos iorubás em torno dos chamados abicus se espalharam de modo diverso e se reconfiguraram, ganharam alguns elementos, perderam outros. Mas só o fato de Madrinha Alice prever um destino trágico para o filho que parecia especial já é um indicativo de que existe essa relação. Outro sinal que nos permite essa aproximação é a fala de Luzia, quando ela afirma que Raimundo era uma criança que “não era pra ficar” e que ele havia cumprido sua curta missão.

Notamos, no tom de voz de Luzia, bem como dos demais biológicos de Madrinha Alice, quando eles falam das circunstâncias da morte de Raimundo, certo ar de mistério e profunda tristeza. É como se a família sentisse certo peso de responsabilidade ou incapacidade de conservar a frágil vida da criança, dada a sua excepcionalidade. De qualquer modo, a perda de um filho, por si só, representa um grande abalo emocional para qualquer pai ou mãe. E, com Madrinha Alice, não foi diferente.

O certo é que o período entre as décadas de 1960 e 1970, para ela, foi marcado por muitos sofrimentos pessoais e familiares: seu problema de saúde após o parto de Luzia, o problema de saúde da filha, a descoberta da excepcionalidade de Raimundo, seguida de sua perda, todos esses infortúnios levaram Madrinha Alice a concluir que algo de sagrado a chamava a determinadas ações. Isto é, ela deu ao seu sofrimento um caráter mítico e simbólico, transformou toda essa carga emocional em signos, em alegorias que necessitavam de interpretação. Em outras palavras, seu sofrimento foi transformado em uma experiência mítica. Quando o humano vive tão profundamente os mitos, tais eventos ganham poder transformador. Para Ernst Cassirer (1997),

Devemos aceitar as qualidades da experiência mítica por sua “qualitatividade imediata”. Pois o que precisamos aqui não é de uma explicação de meros pensamentos ou crenças, mas de uma interpretação da vida mítica [...] o pensamento simbólico, o que supera a inércia natural do homem (da mulher) e lhe confere uma nova capacidade de reformular constantemente o universo humano (CASSIRER, 1997, p. 132, 135)

Ou seja, os eventos trágicos, seus problemas de saúde, seu sofrimento ou o sofrimento de seus filhos, tudo isso passou a ter, para Madrinha Alice, um *status* de mito, como de complexo de mitos, como um sinal das divindades. Ela compreendia que era necessário interpretar esses sinais sagrados em sua vida e modificar a sua existência para apaziguar o cosmos e, conseqüentemente, reorganizar a vida social da comunidade e restabelecer sua saúde emocional, psíquica e orgânica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em virtude de todos os acontecimentos trágicos numa mesma época, Alice procurou cura e orientação com o pai de santo conhecido por Chico Dias e, logo depois, com Dona Litinha, de Lajedo do Tabocal-BA. Esta, porém, afirmou que o “caso”, não era de fácil solução. Por isso, encaminhou-a para sua mãe de santo Maria Cotinha, residente no município de Santa Inês. Assim, Dona Litinha se tornou irmã mais velha de Madrinha Alice, que foi, de fato, “tratada” por Maria Cotinha.

Dona Maria Cotinha foi uma das sacerdotisas mais conhecidas da cidade de Santa Inês. Em nossas visitas ao povo de santo daquela cidade, ouvimos diversas vezes as pessoas creditarem a ela a iniciação e cura de várias pessoas. É importante mencionar aqui a relação existente entre aquela

cidade e o município de Maracás. Ambos fazem parte do que hoje conhecemos por Território de Identidade do Vale do Jiquiriçá.

Depois de sua cura e iniciação, Madrinha Alice começou a realizar, ela mesma, os tratamentos, fundando o seu terreiro de culto aos caboclos num anexo de sua residência na Fazenda São José, de propriedade de sua família. Embora não tenha sido o único fator, constatamos que um dos principais acontecimentos a motivar sua iniciação foi a condição especial de seu filho Raimundo, falecido de modo prematuro e misterioso.

A vida e morte de Raimundo passaram a ganhar um significado metafórico, como uma espécie de sinal do sagrado, uma indicação de que alguma coisa estava fora da ordem e necessitava de atenção religiosa. O caminho que ela passou a seguir então desencadeou uma série de acontecimentos que a levaram à condição de uma das mais importantes mães de santo da história recente do município de Maracás.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Vol II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MACHADO, Ivana Karoline Novaes. *Cultuando a essência dos que se foram: o candomblé no Sertão dos Maracás*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2016.

SENNA, Ronaldo de Salles; AGUIAR, Itamar Pereira de. *Jaré: instalação africana na Chapada Diamantina*. Afro-Ásia. n. 13, 1980. p. 25-85.

VERGER, Pierre. *A sociedade egbe òrun dos abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes*. Afro-Ásia, n. 14. 1983. p. 138-160.

O HISTÓRICO DA DISCRIMINAÇÃO RACIAL NO CONTEXTO ESCOLAR BRASILEIRO

JANAYNA NEVES MOTA⁸⁹
LEONARDO LACERDA CAMPOS⁹⁰

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como mote, apresentar as consequências da discriminação racial no sistema de ensino. Nesse sentido, a escola tem papel fundamental na produção de conhecimento e é local privilegiado para o desenvolvimento de uma formação humana atrelada a uma perspectiva que venha fomentar no contexto escolar uma educação antirracista. Porém, a partir desta demanda é sentida a necessidade de observar e dialogar sobre as situações vivenciadas no cotidiano da escola no tangente as questões envolvendo a discriminação racial.

A discriminação racial no Brasil é um fenômeno social pertinente, enraizado e presente em nossa sociedade, desta forma, sendo a escola, aparelho reprodutor do Estado, acaba reproduzindo este fenômeno, configurando diversas práticas e manifestações de preconceito, bem como a afirmação de que existem raças superiores as outras, gerando conflitos sociais, culturais entre outras sequelas.

Notamos que dentro e fora da escola, ainda sim há discriminação racial entre as pessoas, devido à composição fenotípica dos sujeitos, tipo de cabelo e traços físicos em geral. É de fundamental importância analisar e estabelecer diálogos sobre o combate a discriminação racial, pois o mesmo compromete o desenvolvimento social, cultural, além de prejudicar o processo de ensino e aprendizagem do indivíduo negro.

O objetivo deste estudo é analisar de que maneira a discriminação racial influencia o contexto escolar e quais ferramentas são propostas para auxiliar o enfrentamento e combate ao racismo. As contribuições teóricas de alguns autores que versam sobre a diversidade racial, engendram fundamentações que propõem o enfrentamento aos fenômenos de discriminação racial a partir da Lei Federal nº 10.639/03 que dispõe da obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana, em todas as Instituições de Ensino da Rede Pública e Privada brasileira.

O embasamento teórico deste trabalho se deu por meio de referenciais bibliográficos e de uma pesquisa qualitativa-descritiva, analisando os vários fatores que fazem a discriminação racial influenciar o processo de ensino e aprendizagem dos indivíduos, objetivando melhor compreensão e proximidade com a temática, buscando soluções para o enfrentamento do mesmo.

⁸⁹ Graduanda do Curso de Licenciatura em Pedagogia da Faculdade Nossa Senhora de Lourdes-FNSL. Porto Seguro-BA. E-mail: janayna_motta@hotmail.com

⁹⁰ Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP. Docente da Faculdade Nossa Senhora de Lourdes/FNSL- Porto Seguro/BA. E-mail: leo.lacerda.campos@gmail.com

Em um diálogo, Sant'Ana (2005, p. 49) trata o racismo como “fenômeno contundente nos dias atuais, apesar da crescente consciência da sociedade em relação a sua nocividade, o racismo ainda precisa ser combatido, denunciado e eliminado”. Já o antropólogo Kabenguele Munanga (2005, p. 16) afirma que “é preciso preparo pedagógico para lidar com os desafios relacionados a problemática da diversidade”, Nilma Lino Gomes (2005, p.146) acrescenta que “educar faz parte de um processo amplo e complexo de construção de saberes culturais e sociais que fazem parte do crescimento do ser humano”.

Dessa forma, entende-se que o fazer educativo tem papel fundamental na construção plena do indivíduo, compreendendo as práticas que impõe as diversas formas de pluralidade étnica presente em nossa sociedade, impulsionando a escola a pensar de forma crítica no combate a discriminação racial.

O ACESSO DO NEGRO À ESCOLARIZAÇÃO

A escola por muito tempo foi um espaço inacessível para o negro, principalmente dentro de uma sociedade racista que acreditava em uma política de branqueamento da população. As crianças negras não frequentavam a escola e como consequência o início do século XX foi marcado por uma população iletrada, desconhecadora e leiga no que tange a educação. Sem escolarização os negros tinham pouca possibilidade de sair da linha da pobreza, desta forma, pessoas brancas detinham melhor colocação na sociedade reforçando o conceito de inferiorização e discriminação contra o indivíduo negro.

A primeira Constituição foi promulgada em 1822, ofertando em seu Art. 179 a instrução primária gratuita a todos os cidadãos. Contudo sabemos que nesse período a escravidão ainda se fazia presente em nossa sociedade, assim sendo, os escravizados não se enquadravam no acesso a educação, uma vez que, não eram considerados cidadãos.

No entanto, somente em 1889, com a Proclamação da República passa-se a ofertar um maior número de dispositivos vinculados à educação, entre eles destaca-se o art. 32, incisos 2º, 3º e 4º que estabelece a criação de instituições de ensino superior e secundárias nos Estados brasileiros, além da implantação do Ensino Primário no Distrito Federal.

O período pós escravatura não significou para os negros o exercício de sua liberdade, muito menos o efetivo o exercício de seus direitos civis de forma plena, bem como não houve quaisquer políticas corretivas para reparar os danos causados por séculos de dominação, não os incluindo no espaço escolar na garantia de seu desenvolvimento educacional. O Estado repreendia qualquer forma de manifestação cultural, de saberes e costumes provenientes dos povos afro-brasileiro. Desta forma, segundo Eliziane Sasso dos Santos,

a maioria da população negra eram analfabetos e muitos ainda continuavam trabalhando em péssimas condições e quando conseguiam algum emprego fora das fazendas escravagistas, recebiam remuneração abaixo do serviço prestado. (SANTOS, 2012, p. 138).

A Constituição se contradizia, visto que, garantia o acesso à educação para a população brasileira, porém não amparava o indivíduo negro, bem como não custeava a permanência e manutenção da continuidade do negro na instituição de ensino, ocasionando o aumento da evasão escolar de alunos que não tinham condições de manter-se na escola. O negro mais uma vez permanecia à margem dessa legislação.

A escola virou um aparelho reprodutor de discriminação e racismo devido ao contexto excludente que o negro enfrentava, o ensino se torna ferramenta de repetição da ideologia racista. Dessa forma, era tão difícil permanecer em uma sociedade racista quando adquirir alguma instrução educativa formal, mesmo que está se referisse apenas ao básico processo de alfabetização.

Na (re) leitura das reformas educacionais dos séculos XIX e XX, deduz-se que a população negra teve presença sistematicamente negada na escola: a universalização ao acesso e a gratuidade escolar legitimaram uma “aparente” democratização, porém, na realidade, negaram condições objetivas e materiais que facultassem aos negros recém-egressos do cativeiro e seus descendentes um projeto educacional, seja este universal ou específico. (SILVA e ARAÚJO, 2005. p. 71)

Para Campos (2018a, p. 360) após os primeiros processos de inserção da educação para negros, e em meio às novas estruturas política que foram surgindo ao longo dos anos no Brasil a oferta para a educação básica se restringia apenas ao Ensino Primário sendo gratuito e disposto na Constituição de 1934 a 1964, recebendo inclusive o público adulto, porém denotando a insuficiência do sistema de ensino.

Segundo Campos (2018a, p. 367) a situação educacional para os negros era difícil tanto como aluno como profissional negro que tentasse se inserir na escola, os critérios para lecionar no sistema de ensino privilegiava o branco como detentor do saber e outros conhecimentos. Somente com a mobilização do Movimento Negro essas questões começam a ser denunciadas e discutidas socialmente.

Deste modo, podemos apontar a presença de professoras negras no Rio de Janeiro, no entanto, essas eram direcionadas para as áreas periféricas, locais onde certamente as professoras brancas oriundas de famílias abastadas não iriam trabalhar. Entretanto, mesmo diante das dificuldades de obter professores para atuarem nessas regiões, o governo criou mecanismos para dificultar ainda mais o acesso de alunas negras a Escola Normal. A consequência deste ato foi a diminuição da presença das docentes negras no Ensino Primário Municipal, devido a extinção do Curso Normal Noturno. (CAMPOS, 2018a, p. 369)

Deste modo evidencia-se a árdua jornada que o indivíduo negro precisou percorrer para acessar e realizar a prática educativa, muitos foram os obstáculos que impediram o negro de participar e efetivar seu direito e emancipação cultural e pedagógica. As políticas de reparação

aparecem décadas após o fim da escravidão, retardando a independência e direito do negro a escolarização e manifestação de sua cultura e identidade, fornecendo brechas para uma possível manutenção do racismo.

A LEI 10.639/03 E SEUS DESDOBRAMENTOS NO ÂMBITO ESCOLAR

Ao longo dos séculos os negros passaram por grandes períodos de privações de seus direitos a escolarização, a legislação brasileira caminhou a passos lentos e deficitários com relação ao seu sistema educacional, especialmente no tocante à diversidade racial.

Somente no final do século XX a sociedade e o Estado passaram discutir a efetiva importância do negro e sua proveniência cultural, social e etimológica. As transformações no sistema educacional teve relevância política, sobretudo, após o crítico Golpe Militar de 1964, por consequência da participação popular e dos movimentos sociais, o Brasil começa a passar por transformações políticas e governamentais, principalmente no campo do acesso de redemocratização e abertura política que evidenciou as questões de diversidade racial e suas prerrogativas, principalmente no tocante ao enfrentamento da discriminação racial no sistema de ensino.

Durante esse contexto de inquietação política, surge em 5 de Janeiro de 1989 a aprovação da Lei 7.716, apelidada de Lei Antirracismo que dispões em seu conteúdo principal a punição para crimes resultantes de discriminação racial ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional. Destacamos o Art. 6º que passou a “penalizar o estabelecimento de Ensino Público ou Privado que negar ou impedir a inscrição ou ingresso de aluno em sua instituição pelas características citadas acima”.

Mais adiante o Congresso Nacional decreta e sanciona mais um documento legislativo de fundamental importância para a educação brasileira reconhecido como a Lei e Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), criado em 20 de Dezembro de 1996, a fim de garantir o direito à educação, dispondo a educação como dever do Estado e da família, tendo por finalidade o desenvolvimento pleno do educando, bem como em seu Art. 26 que garante a inclusão do ensino de História da África, a luta dos negros, sua cultura, formação na sociedade e suas contribuições para o Brasil, principalmente nas disciplinas de Educação Artística, História do Brasil e Literatura, sem prejuízos das demais, cujo objetivo, está atrelado ao oportunizar o conhecimento relacionado ao povo afrodescendente e afro-brasileiro.

O Art. 26 da LDB incluiu o estudo de História da África e suas particularidades, mas não viabilizou sua obrigatoriedade nos currículos escolares, a vista disso, os conteúdos de História da África eram reduzidos apenas ao tema da escravidão negra africana, para Nilma Lino

Gomes (2005. p.47) “somente a menção para esse estudo não alicerçava uma aprendizagem íntegra da história, cultura e diversidade do indivíduo negro”. Desta forma fez-se necessária a criação e implementação da Lei 10.639/03, promulgada em 9 de Janeiro de 2003 pelo então Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, promovendo uma alteração no Art. 26 da LDB, afirmando a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, incluindo outras disposições que visam em suas Diretrizes Curriculares Nacionais a legitimidade social, política e pedagógica do povo negro, inclusive, no calendário escolar, o dia 20 de Novembro como “Dia Nacional da Consciência Negra”.

A busca pela questão de raça nas leis educacionais foi uma tentativa de demonstrar que elas refletem a tensão presente na sociedade. De um lado, políticas que pretendem a permanência do racismo estrutural, revelado ora pela invisibilidade da raça, ora pelo mito da democracia. De outro, a luta pelo rompimento desses mecanismos. A análise das leis me permite afirmar que o resultado dessa tensão ainda é tênue e frágil para dar conta do tamanho do problema. Quantos passos já foram dados? A questão de raça nas leis educacionais. Da LDB de 1961 à Lei 10.639 de 2003 a desigualdade a ser enfrentada, principalmente quando sabemos que o princípio das reformas governamentais, inclusive as educacionais, centra-se na universalidade e não na focalização. (DIAS, 2005, p. 60)

A Lei 10.639/03 versa ainda sobre a importância da cultura negra na formação da sociedade brasileira, não somente para dissipar a narrativa escravista em que o negro foi submetido, mas principalmente ressaltar a valorização da diversidade étnica no que tange os povos afro-brasileiros.

Entretanto, Campos (2018a, p. 375) aponta a necessidade de uma fiscalização mais rigorosa em relação à efetiva aplicação do conteúdo da Lei 10.639/03 nas instituições de ensino, pois, apesar de sua inclusão obrigatória no currículo, muitas escolas não a incorporam na prática do processo educativo, visto que, é possível que ela não seja introduzida com efeito de trabalhar as competências estabelecidas pelas Diretrizes.

Após 15 anos de homologação da Lei 10639/2003, muitos municípios brasileiros ainda não adotaram o Ensino de História da África e da Cultura Afro-brasileira nos seus currículos escolares. Portanto ainda existe uma lacuna frente a implementação da Lei e a aplicabilidade dos seus princípios nos bancos escolares brasileiros. (CAMPOS, 2018a, p. 375)

A afirmação citada por Campos nos mostra o papel da escola como reprodutora do racismo, quando se nega a trabalhar em consonância com as Diretrizes Curriculares Nacionais para as Relações Étnico-Raciais, é recorrente que algumas instituições utilizem argumentos inconsistentes para não aplicar a Lei 10.639/03 em seu currículo, recorrendo ao discurso de cunho religioso para fundamentar uma ideologia discriminatória e preconceituosa.

É indispensável refletir sobre a escola como espaço democrático, favorável às discussões de diversidade e pluralidade étnica, passível de ampliar os conhecimentos que oportunizem ao

currículo práticas pedagógicas que reconhecem a importância de indivíduos afro-brasileiros na construção cultural, econômica, social e política do País. Contudo, em ampla abrangência, contemplando todos os sujeitos responsáveis pelo fazer educativo.

Segundo o Conselho Nacional de Educação- CNE (2004) é relevante o estudo desta temática, pois

A relevância do estudo de temas decorrentes da História e cultura afro-brasileira e africana não se restringe à população negra, ao contrário dizem respeito a todos os brasileiros, uma vez que devem educar-se enquanto cidadãos atuantes no seio de uma sociedade multicultural e pluriétnica, capaz de construir uma nação democrática (CNE, 2004, p. 12).

Desse modo, entende-se que é possível e determinante para o processo de enfrentamento ao racismo trabalhar as questões étnicas nas instituições de ensino e salas de aulas do sistema educacional brasileiro. De forma a ampliar o pensamento crítico relativo à democracia, diversidade e pluralidade étnica, principalmente na formação de indivíduos negros para que possam assumir sua cultura, identidade e seu papel social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir dos estudos realizados através desta pesquisa é possível identificar o racismo como um fenômeno histórico, constituído a partir das construções estruturais da sociedade, uma vez que se utilizou do discurso de superioridade racial para justificar a discriminação contra o negro. A discriminação racial é a principal característica para fomentar a desigualdade, o preconceito e o estereótipo que subjagam o negro. Sendo assim, foi possível perceber que o negro passou por um longo e doloroso processo da negação de seus direitos, isso contribui para a desvalorização de sua identidade e valores culturais e sociais. Foram tirados os seus direitos básicos como sua formação cidadã, sobretudo no que concerne o acesso a formação escolar.

Após muitas décadas e sob influência da resistência e luta dos Movimentos Negros, percebeu-se a reivindicação pelos direitos no cenário educacional, que garantissem o acesso e permanência no ambiente escolar e a necessidade de incorporar nas constituições brasileiras, leis e diretrizes capazes de minimizar e reparar as consequências nefastas do racismo e seus derivados, principalmente no cenário educacional brasileiro.

Conclui-se que é indispensável à execução da Lei 10.639/2003, uma vez que, a proposta desta é inerente à compreensão da história e cultura do negro e sua importância como indivíduo dotado de direitos culturais, educacionais e sociais. Porém, vale realçar que mesmo diante da implementação da Lei, é notório que muitos Estados, e, sobretudo Municípios brasileiros, não tem desenvolvido ações para a efetivação dos princípios norteadores da Lei supracitada, acarretando na não execução da temática nos processos pedagógicos em sala de aula, dificultando seu efeito em

agir sobre o enfrentamento das questões de discriminação e desigualdades raciais que afetam o ambiente escolar e a sociedade.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, C. M. M. **Abolicionismo: Estados Unidos e Brasil, uma história comparada: século XIX**. São Paulo. Editora Annablume, 1º Ed, 2003.

BRASIL. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico- Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro - Brasileira e Africana**. Brasília: DF, 2005.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Parecer CNE/CP3/2004, 10 de março de 2004.

_____. **Lei nº. 10.639, de 9 de janeiro de 2003**.D.O.U de 10/01/2003BRASIL, MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Parecer CNE/CP 3/2004, de 10 de março de 2004

CAMPOS, L. L. TEBET, G. G. C. **Movimentos Negros e o Direto á Educação: das lutas pelo acesso á implementação da Lei 10.639/2003 no contexto escolar brasileiro**. ABPN, v.10, Ed Especial, p. 355-380, maio de 2018. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/463/506>> Acesso em: 20 de set. de 2018.

CAMPOS, Leonardo Lacerda. **Políticas Públicas de Ações Afirmativas: um estudo da implementação da Lei 10.639/2003 e as suas implicações nas Redes Municipais de Ensino de Porto Seguro – BA, Vitória da Conquista – BA e São Carlos – SP**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Universidade de Campinas, Faculdade de Educação. Campinas, 2018.

CAMPOS, W. O. **A lei Afonso Arinos e sua repercussão nos jornais (1950-1952): entre a democracia racial e o racismo velado**. 2016. 157f. Dissertação de Doutorado- Universidade Estadual Paulista, Assis, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/142869/campos_wo_dr_assis.pdf?sequence=3> Acesso em: 20 de set. de 2018.

CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil: da senzala à abolição**. São Paulo: Moderna, 1999.

CRUZ, M. S. **Uma abordagem sobre a história da educação dos negros**. UNESCO (Org.). **História da Educação do Negro e outras histórias/Organização: Jeruse Romão**. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005. P. 21-33 Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me000374.pdf>> Acesso em: 20 de set. de 2018.

DIAS, Lucimar Rosa. **Quantos passos já foram dados? A questão de raça nas leis educacionais – da LDB de 1961 á lei 10.639 de 2003**. UNESCO (Org.). História da Educação do Negro e outras histórias/Organização: Jeruse Romão. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e

Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005. p. 49-62.

FERNANDES, Florestan. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Global, 2007.

FONSECA, Marcus Vinicius. **As primeiras práticas educacionais com características modernas**. Rio de Janeiro: Fundação Ford/ANPED, 2000.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Ações afirmativas em educação: experiências brasileiras**. 2003.

_____. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: Editora 34, 1999.

GOMES, Nilma Lino. Educação e Relações Raciais: refletindo sobre algumas estratégias de atuação. In: MUNANGA, K. (Org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. Brasília: MEC-SECAD, 2005. p. 143-172

HASENBALG, C. A. **A discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Tradução de Patrick Beurglion. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2005 [1979].

MUNANGA, K. **Negritude: Usos e Sentidos**, 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988; Ed.Vozes, 1999. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>> Disponível em 20 de set. de 2018.

_____. **O negro na sociedade brasileira: resistência, participação e contribuição**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2004.

_____. (org.). **Superando o Racismo na escola**. 2ª edição revisada. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p. 15-20 Disponível em:< http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf> Acesso em 20 de set. de 2018.

_____. **Superando o racismo na escola**. 2. ed. Brasília: MEC-SECAD, 2005.

PEREIRA, José Maria Nunes. **Colonialismo, Racismo, Descolonização**. Revista Estudos Afro-Asiáticos, n. 2, maio/agosto, 1978.

SANT'ANA, A. O. **História e conceitos básicos sobre o racismo e seus derivados**. In: MUNANGA, K. (Org.). Superando o racismo na escola. 2. ed. Brasília: MEC-SECAD, 2005. p. 39-67.

SANTOS, E. S. **O professor de educação infantil e as relações étnico-raciais**. 2012. 15f. Pós Graduação – Universidade de Passo Fundo. Passo Fundo. 2012. Disponível em: <<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/contra-relatos/article/view/20507/20174>> Acesso em 20 de set. de 2018.

SILVA, Ana Célia. **A Desconstrução da Discriminação no Livro Didático**. In: MUNANGA, K. (Org.). Superando o racismo na escola. 2. ed. Brasília: MEC-SECAD, 2005. p. 21-37.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Aprendizagem e Ensino das Africanidades Brasileiras**. In: MUNANGA, K. (Org.). Superando o racismo na escola. 2. ed. Brasília: MEC-SECAD, 2005. p. 155-172.

SILVA, G. ARAUJO M. **Da interdição às ações educacionais de sucesso: escolas dos movimentos negros e escolas profissionais, técnicas e tecnológicas.** UNESCO (Org.). História da Educação do Negro e outras histórias/Organização: Jeruse Romão. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005. P.65-78 Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me000374.pdf>> Acesso em: 20 de set. de 2018.

VALENTE, Ana Lúcia E. J. **Ser negro no Brasil hoje.** 9. Ed. São Paulo: Moderna, 1987.

O LEGADO DE PARTEIRAS TRADICIONAIS: MEMÓRIAS DE FAZERES DE MÃE XANDA NO MUNICÍPIO DE LAFAIETE COUTINHO – BA

PAULO ROBERTO NOGUEIRA SILVA⁹¹
CLAUDIA DE FARIA BARBOSA⁹²

INTRODUÇÃO

Este estudo trata-se sobre o trabalho de uma parteira que esbarra na ética do cuidar⁹³ e abrange uma atividade social em tempos pretéritos. É um estudo de abordagem qualitativa, tem como referencial a utilização da história oral para se chegar ao caso específico de Mãe Xanda. Foi designado como objetivo geral refletir sobre a história de vida de uma mulher que, apesar de experimentar desvantagens sociais, exerce a liderança no poder local através do seu trabalho. Ademais, complementam os objetivos específicos: resgatar dados da história da localidade de Três Morros; enfatizar a liderança feminina na comunidade e reafirmar a identidade étnico-racial, de gênero e laboral de uma parteira. Verifica-se a luta das mulheres para vencer dificuldades, em uma sociedade patriarcal que lhes asseguravam posições sociais de submissão e inferioridade com privação de direitos. Diante de tais constatações surge a pergunta: Por que o trabalho das parteiras foi tão insignificante do ponto de vista da história?

A investigação se justifica porque as heranças históricas das mulheres foram relegadas por conta de um sistema patriarcal que as mantém na invisibilidade devido à condição de submissão e de inferioridade atribuída, sobretudo às negras, analfabetas e de classe social desfavorecida. Fenômenos arraigados no cotidiano vivido impedem de reconhecer o legado deixado por essas mulheres que travaram batalhas em várias frentes, em momentos de carência e falta de recursos elas

⁹¹ Especialista em História e Cultura Afro-Brasileira, Pós Graduando em Educação do/no Campo, Graduado em História e Graduando em Pedagogia. Professor da Escola Municipal José Augusto Barreto – EMJAB, Pesquisador do GEHFTIM/CNPq. pnogueirasilva@yahoo.com.br

⁹² Doutora e Mestra em Humanidades, Professora da Faculdade Ruy Barbosa I Wyden e Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Pesquisadora do GEHFTIM/CNPq. barbosa.claudiadefariabarbosa@gmail.com

⁹³ A ética do cuidar pressupõe uma obrigação sem discussão para as mulheres e configura-se no dever de cuidar, como se elas fossem responsáveis por cuidar do outro, enquanto para os homens seria a ética da justiça, ou seja, o cuidado como um dever meramente de respeito às pessoas protegendo-as de qualquer interferência em sua autonomia ou nos direitos à vida e à auto-realização (ZOBOLI, 2004).

supriam a ausência quase que total de políticas públicas destinadas à população de classe baixa e enveredaram pelos espaços públicos na função de educar, prover e, principalmente, de cuidar.

PERSPECTIVA TEÓRICO-METODOLÓGICA

Resgatar a história de uma mulher em especial, através da história oral contada pela população interessou a esse estudo, no sentido de pensar e debater paradoxos existente entre a memória coletiva e a história, além de registrar e organizar textualmente o acervo oral da localidade. Desse modo, o resgate histórico foi realizado com a análise da trajetória de vida da personalidade destacada na região por pessoas que tiveram familiares beneficiados com a sua atuação.

A história oral além de acrescentar, traz novas perspectivas para a historiografia, pois o historiador na maioria das vezes necessita de documentos variados, não apenas os escritos para realizar seu trabalho. Se a história oral busca registrar impressões, vivências, lembranças de pessoas que se dispõem a compartilhar sua memória com a coletividade, esta permite um conhecimento do vivido muito mais rico, dinâmico e colorido de situações que, de outra forma, não seria possível. O documento escrito deixou de ser o repositório exclusivo dos restos do passado. Os estudos de Thompson (1992) mostram que a história oral tem se revelado útil na reconstituição de saberes, experiências vividas no cotidiano, auxiliando na compreensão de processos históricos.

Toda fonte histórica deriva da percepção humana é subjetiva, mas apenas a fonte oral permite-nos desafiar essa subjetividade: descolar as camadas da memória, cavar fundo em suas sombras, na expectativa de atingir a verdade oculta (THOMPSON, 1992, p. 197).

Nesta perspectiva, referenciar as fontes orais pressupõe que elas permitem compor parte desta investigação com subsídios nas entrevistas e questionários com pessoas idosas, moradoras antigas que participaram, acompanharam ou simplesmente remetem à memória social sobre a vida de Mãe Xanda na localidade. A pesquisa desenvolveu-se com uma abordagem qualitativa por permitir um exame mais delineado sobre as investigações, posturas e tendências de comportamentos. Nesse ínterim, essa investigação aproxima da realidade de uma mulher que exerceu liderança frente a uma comunidade rural. Para, conhecer esse contexto foi necessário se deslocar até a localidade que se caracterizou como o lócus da pesquisa.

A memória oral, registrada por meio de entrevistas dos relatos orais e histórias de vida dialogam com as fontes documentais escritas em livros de memórias locais para subsidiar as fontes e compor este estudo. Em relação às fontes, o diálogo entre a história e a antropologia colaboram com as bases teórico-metodológicas, considerando a necessidade de compreender as histórias de vida dentro de uma estrutura fornecida pela cultura que é explicada por Laraia (2009) como um processo acumulativo, resultante das experiências históricas das gerações anteriores. Trata-se de

disposições legais sobre hipóteses prevenidas por outras disposições resultantes do vivido. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo e salienta o fato de que quando o ser humano vê o mundo através de sua cultura tem como consequência à propensão em considerar o seu modo de vida como o mais correto e natural.

A principal fonte de coleta de dados utilizada é a história oral, considerando que as pessoas são sujeitos da sua própria história, tendo esse dispositivo de coleta de dados como recurso para retratar o cotidiano a partir dos critérios de raça/etnia, posição na família e o legado deixado. Para nortear as histórias orais também foi utilizada a entrevista, que se desenvolve subjacente a um roteiro básico, sem um padrão rígido.

Os estudos de Pollak (1992) mostram que no caso das pesquisas de história oral que utilizam entrevistas, sobretudo entrevistas de história de vida, é óbvio se recolher memórias individuais, ou, se for o caso de entrevistas de grupo, memórias mais coletivas. Na complementação dessa ideia, Alberti (1990) explica que a história oral busca registrar impressões, vivências, lembranças de pessoas que se dispõem a compartilhar sua memória com a coletividade, esta permite um conhecimento do vivido mais rico, dinâmico e colorido de situações que, de outra forma, não seriam conhecidas. A trajetória, as memórias e saberes de Mãe Xanda estão na memória de muitas pessoas, mas com o tempo tendem a serem apagadas e esquecidas.

Conforme Ortiz (2006) a memória nacional e a identidade brasileira são construções simbólicas que dissolvem heterogeneidade das culturas populares na homogeneização da narrativa ideológica, assim o Estado é a totalidade que transcende e organiza a realidade concreta, delimitando os contornos da identidade nacional. Identidade esta que pode ser entendida como a fonte de significado e experiências de um povo. A identidade como processo, portanto, “se constrói no coletivo, não é um ato individual”. CASTELLS (2002, p. 22).

Recorre-se também aos estudos sobre etnicidade que se referem aos grupos, ou mais exatamente aos povos, que são nações potenciais, situadas em um estágio preliminar da formação da consciência nacional. “Etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função da sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores” BARTH (1997, p. 141).

Conforme Poutignat e Streiff Fennart (1998) a etnicidade é um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, costumes, o que a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça, ela não se manifesta nas condições de isolamento, é, ao contrário, a intensificação das interações características do mundo moderno e do universo urbano que torna saliente as identidades étnicas.

Além de ouvir as pessoas que conviveram com mãe Xanda ou recontam histórias contadas

por suas mães e avós, as histórias, memórias e relatos de antigos moradores do município foram colhidos através de relatos orais, registros por meio de entrevistas e histórias de vida por Nogueira (2004). Tal obra retrata a história local, utilizando também fontes documentais de arquivos de familiares de Mãe Xanda. Isso porque a história oral é o procedimento que permite descobrir pistas, pois através da oralidade o pesquisador consegue angariar dados novos e importantes que não são encontrados e registrados em escritos.

[...] a história oral pode dar grande contribuição para o resgate da memória nacional, mostrando-se um método bastante promissor para a realização de pesquisa em diferentes áreas. É preciso preservar a memória física e espacial, como também descobrir e valorizar a memória do homem (THOMPSON, 1992, p. 17).

Ao utilizar métodos e técnicas da história oral a ideia é, conforme Thompson (1992), trazer a história para dentro da comunidade e extrai-la de dentro da comunidade para compreender o que de fato aconteceu. Por isso, a história oral tem se revelado útil na reconstituição de saberes, experiências vividas no cotidiano e fornece dados importantes para auxiliar na compreensão de processos históricos.

A memória de um sujeito pode ser a memória de muitos porque possibilita a evidência dos fatos coletivos. Conforme Halbwachs (1990) a memória é, sobretudo uma (re) construção do passado no presente, contribui também com o debate que distingue memória e história. Essa diferenciação é fundamental para a compreensão de que a memória não traz à tona os fatos vividos, mas os reconstrói de acordo com o pensamento do tempo presente. Ou seja, o que passou é reconstituído a partir das experiências que o sujeito ao contar resignifica. Ela tem a capacidade de adquirir, recuperar, armazenar fatos, acontecimentos, nomes de pessoas e instituições, mas há que se atentar para o fato de que não é o passado, mas a reconstituição do passado na atualidade. Por isso, Le Goff (1990) aponta o estudo da memória social como um dos meios fundamentais para se abordar os problemas do tempo e da história, conforme o caso em tela.

Além da memória há que se pensar nos legados tradicionais que fazem com que os grupos se vejam representados no tempo pretérito. Para Hobsbawm (1984), o estudo das tradições esclarece as relações humanas com o passado, a invenção de tradições é essencialmente um processo de formalização e ritualização, caracterizado por referir-se ao passado, considerando que são transmissões de costumes, comportamentos e memórias para as pessoas de uma comunidade e fazem parte da cultura desse povo. O ofício de partejar faz parte das tradições afro brasileiras, sobretudo, por conta das dificuldades que as mulheres negras viveram no período que foram escravizadas e precisavam sozinhas dar conta desse ofício. Portanto, posteriormente essas mulheres continuaram a se destacar como parteiras detentoras de conhecimentos tradicionais, técnicos e do respeito dado por outras mulheres e suas comunidades, mas sem terem o reconhecimento social e

profissional, considerando ser uma atividade não profissional e vista com insignificância e invisibilidade, sendo substituída por outro tipo de assistência mais qualificada, mas muitas vezes desumanizada.

A MEMÓRIA E OS RELATOS ORAIS DE ANTIGOS MORADORES

Alexandrina Constantina da Silva, conhecida carinhosamente pelos informantes dessa investigação por “Mãe Xanda” (1910 – 2006) foi uma mulher negra, simples, sem condições financeiras e viveu no distrito de Três Morros, posteriormente município de Lafaiete Coutinho. Na sua trajetória de vida construiu uma história de quarenta e nove anos de trabalho e é reconhecida, por alguns moradores, como uma das matriarcas mais queridas e amadas do lugar devido ao seu ofício e a sua figura marca a história do município. Portanto, este trabalho destaca a trajetória e o legado da mulher negra, pobre e identifica as redes de relações e sociabilidades construídas por ela, as posições das hierarquias de classe, gênero e raça/etnia, interpreta os significados dos lugares sociais ocupados no espaço público subalterno e realçam a identidade étnica nas memórias sobre os fazeres e saberes de Mãe Xanda.

Exerceu a função de parteira e, para além desse ofício, ajudou famílias, acolheu nas horas de dificuldades e recebeu crianças que chegavam ao mundo, sem atenção e cuidados médicos adequados, por muitas décadas. Portanto, contempla uma história de alguém que viveu e trabalhou em uma localidade, enfrentou as adversidades advindas da falta de recursos, da precariedade econômica e social, destacando ainda o papel daquela que ajudou outras na atuação e prestação de serviços de parteira daquela população.

Conforme informações da família, Mãe Xanda fez mais de um mil partos, encerrando-se suas atividades em Lafaiete Coutinho no ano de 1989, aos 79 anos de idade quando estava idosa e mudou o seu domicílio para a sede do município de Itiruçu, onde fez dois partos de uma sobrinha que residia na referida cidade. Começou a exercer o ofício de parteira aos 30 anos de idade em 1940 após ficar viúva, em uma época que o distrito de Três Morros não tinha estradas e também pelo fato de não ter nenhum veículo automotivo para atender as demandas de deslocamento das parturientes até a cidade de Jequié.

Estudos de Abreu (2005) confirmam que as parteiras tradicionais possuem limitados conhecimentos técnico científicos, principalmente por seu trabalho encontrar-se isolado do serviço de saúde local, realizando-se em meio a dificuldades e falta de equipamentos e infraestrutura. É notório que essas parteiras desenvolvem habilidades que lhes auxiliam na resolução de problemas em partos difíceis, tais como: bebê fora da posição, sangramento e febre no parto, eclampsia, dentre outros. O autor cita que as parteiras se preocupam com o bem-estar e o conforto da mulher que

assistem, assumem as tarefas domésticas, prestam em geral assistência marcada pelo afeto, calor humano, companheirismo, infunde confiança e segurança. Essas qualidades contribuem para potencializar a força da mulher grávida e ajudara conduzir o parto, cria um ambiente que favorece a evolução do trabalho, além de recepcionar e acolher o recém-nascido.

Conforme depoimentos colhidos na região, após fazer o parto, Mãe Xanda mantinha um relacionamento com a família da criança, em muitos casos chamava a parturiente de comadre e as crianças quando cresciam iam à sua casa e pedia-lhe a benção, demonstrando respeito, amor e carinho, apesar de não parentesco consanguíneo. Trata-se do parente de consideração, podendo substituir o pai ou a mãe em circunstâncias diversas. “Um parente por consideração é parente na acepção plena da palavra, com tudo que essa noção implica de mais estrito e profundo”. Ao ser a parteira se era escolhida para desempenhar um papel quase que familiar, era difícil escapar, daí surgiam “novas relações que se tornam tão fortes quanto as de parentesco consanguíneo. É o que os baianos chamam de ‘parentesco por consideração’ que não deve ser confundido com parentesco por aliança” (MATTOSO, 1992, p. 174).

Apesar de não ser parente com laços de consanguinidade, era um papel nobre dedicado às parteiras, mulheres humildes e, na maioria das vezes, analfabetas, mas desenvolviam o dom de partejar, ajudavam dessa forma a centenas de pessoas que dependiam de assistência, papel omitido pelo Estado brasileiro, principalmente no que tange a lugares mais longínquos, sobretudo no nordeste do país.

De acordo com Capiberibe (2002) as parteiras foram e ainda são mulheres humildes com idade entre 18 e 89 anos, a maioria não é alfabetizada. Apesar disso, desenvolvem o dom de partejar por herança de suas ancestrais desde o tempo em que viviam nas senzalas e eram obrigadas a se virar sozinhas. Dessa forma, por necessidade preservam e mantêm conhecimentos que são passados de geração em geração, atuando em locais em que há extrema falta de médicos e condições de locomoção para hospitais, elas viajavam a pé, arriscam em rios, igapós, igarapés e enfrentam os desafios da natureza. São mulheres que vão onde a gestante espera pelo toque das suas mãos, pelas rezas e cantos que fortalecem o espírito e suprem a falta de políticas públicas de assistência à saúde.

A participação e atuação de Mãe Xanda marca a história do município de Lafaiete Coutinho com o ofício de partejar exercido por quase cinco décadas, Arker (2006, p. 647) chama atenção para a modificação nos rituais dos partos em virtude dos avanços da ciência. Entretanto, nem sempre foi da maneira existente atualmente, conforme a autora “O nascimento já foi parte do cotidiano das famílias. Acompanhado por mulheres parteiras no domicílio e marcado por grande envolvimento afetivo, permitia que a natureza agisse sem interferências”.

Na região não havia estradas em condições de tráfego, por isso sua função era ajudar as mulheres a terem seus filhos. Por conta dessas carências existentes, o ofício de parteira na

comunidade era muito requisitado também pelo fato do território do município ser muito extenso e o deslocamento ser feito na maioria das vezes à tração animal⁹⁴. A população via nela uma pessoa amiga e companheira que ajudava nas horas mais difíceis e nessa condição o constrói sua identidade.

Os estudos de Hall (2004) mostram o fator que contribui para a reconstrução dessa identidade e como se faz o sentimento de pertença a uma determinada cultura. Este sentimento contribui para que o sujeito busque traços culturais, seja por meio da sua etnia, bem como de sua identidade cultural em um constante processo de formação. Nesse sentido, Mãe Xanda desenvolveu sua identidade em sua relação com a comunidade deixando um legado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta investigação demonstra que o ato de partejar exercido por Mãe Xanda durante década no distrito de Três Morros permitiu a ela construir sua identidade de mulher negra, e parteira que deixou um legado para a população do município de Lafaiete Coutinho, mas nem por isso, saiu da invisibilidade e chegou a um reconhecimento de um trabalho de relevância social e de promoção de saúde.

Em que pese, alguns atos isolados relembram o trabalho realizado e a liderança exercida. No ano de 2004, a Prefeitura de Lafaiete Coutinho, através da Diretoria Municipal de Cultura, prestou uma homenagem a Mãe Xanda, na tentativa de demonstrar dessa forma gratidão e reverência à sua memória por ter exercido o ofício de partejar e, sobretudo, pelo o legado deixado por ela para a população lafaietense.

A investigação apresenta relevância social, por que se propõe resgatar a história de uma localidade rural. Nesse sentido, ressalta-se que a preservação das memórias da população é de fundamental importância para o seu desenvolvimento e manutenção, os registros dos feitos históricos e da cultura local é primordial para a reafirmação da identidade de um povo.

Há que se concluir que as mulheres, como Mãe Xanda, aprenderam naturalmente e com a prática o trabalho de partejar. Em condições de trabalho precárias se viam na única condição de realizar um trabalho em domicílio. Nas famílias realizava cuidados à mãe e ao bebê, muitas vezes muito além do parto. Destaca-se a paciência para atender à necessidade de que o parto fosse normal, considerando que não havia outras possibilidades pela total ausência de médicos, falta de hospitais, estradas vicinais sem condições de tráfego, carência de meios de transporte e, sobretudo, falta de ferramentas, instrumentos e até medicamentos. Entretanto, realizavam seu trabalho com

⁹⁴ Tração animal refere-se ao transporte em lombos de burros e cavalos. Este meio de transporte foi bastante utilizado pelos moradores do então distrito de Três Morros e posteriormente nos anos iniciais após a emancipação política e administrativa do município de Lafaiete Coutinho, isso ocorreu pelo fato de não existir estradas em boas condições de tráfego. Mãe Xanda usou muito esse referido transporte nos seus deslocamentos para partejar.

desprendimento e a compensação vinha do reconhecimento social individual por parte dessas mulheres, crianças e suas famílias.

Por fim, para responder à questão geradora dessa investigação: Por que o trabalho das parteiras foi tão insignificante do ponto de vista da história? A resposta é simples, a invisibilidade do trabalho de mulheres negras e pobres está relacionada com a identidade étnica, de gênero e de condição social. Ou seja, os reconhecimentos são pontuais daqueles que souberam de sua história e de uma maneira ou de outra foram beneficiados por ela. Mas, do ponto de vista da história oficial, continua no esquecimento e excluída do rol das personalidades.

REFERÊNCIAS

ABREU, I. P. H. **Trabalhando com Parteiras Tradicionais: a experiência do Ministério da Saúde no período de 2000 a 2004**. Brasília, 2005. Trabalho de Conclusão de Curso (Pós-Graduação em Gestão de Sistemas e Serviços de Saúde). Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, 2005.

ACKER, Justina Inês Brunetto Verruck et al. **As parteiras e o cuidado com o nascimento**. Revista Brasileira de Enfermagem 2006, vol. 59, n. 5, p. 647-651. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/reben/v59n5/v59n5a10.pdf>> . Acesso em 10 outubro 2018.

ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1990.

BARTH, Fredric. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1997.

CAPIBERIBE, J. **Os Anjos da Floresta**: In: JUCÁ, L.; MOULIN, N. (Org.). **Parindo um mundo novo: Janete Capiberibe e as Parteiras do Amapá**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 21.

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: economia, sociedade e cultura**. vol. 1, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Traduzido por: Tomaz Tadeu da Silva e Guaracira Lopes Louro. 9ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: UNICAMP, 1990.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. **Bahia Século XIX Uma Província no Império**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

NOGUEIRA, Alcides Prado. **Vila de Três Morros, Exemplo de uma Vida**. Jequié: Gráfica Lelian, 2004.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 5ª Ed., 9ª reimpressão, 2006.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social**. Revista Estudos Históricos. Rio de Janeiro: Ed UFRJ, v. 5, nº 10, p. 200-212, 1992.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: UNESP, 1998.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações. Rev. Esc. Enferm. USP, 2004, vol. 38, n.1, p.21-27. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0080-62342004000100003>. Acesso em 10 outubro 2018.

O ODEERE ENQUANTO PROMOTOR DE AÇÕES AFIRMATIVAS: REFLEXÕES SOBRE AS ATIVIDADES DESENVOLVIDAS NO ORGÃO

UIGUE SANTOS SOUZA NUNES⁹⁵
VALÉRIA SOARES MARTINS⁹⁶
SHEILA DOS SANTOS CARVALHO⁹⁷
JEANES MARTINS LARCHERT⁹⁸

Resumo: As ações afirmativas de cunho étnico-racial são políticas públicas surgidas da demanda e mobilização dos movimentos negros brasileiros em prol de restituição e reparação face a todos danos sociais, de autoestima, identitários e posição socioeconômica causados pelos 358 anos (1530 – 1888) de escravidão a povos negros no país. A partir desse conceito, faz-se um recorte na pesquisa sobre ações afirmativas nas Universidades Estaduais Baianas com um estudo de caso sobre o ODEERE/UESB– Órgão de Educação e Relações Étnico-Raciais, um núcleo de estudos afro-brasileiros e indígenas, enquanto forma de ação afirmativa que vai além das cotas no ensino superior e resistência frente o racismo institucional. O estudo foi construído a partir de uma visita ao local e entrevista com a representante institucional, utilizando uma abordagem qualitativa.

Palavras-chave: Ações Afirmativas, Políticas Públicas, ODEERE

Introdução

As ações afirmativas de cunho étnico-racial são políticas públicas surgidas da demanda e mobilização dos movimentos negros brasileiros em prol de restituição e reparação em face de todos danos sociais, de autoestima, identitários e posição socioeconômica causados pelos 358 anos de escravidão no país. Falar de ações afirmativas é tocar em um território “arenoso”, sensível, de constante disputa e discursos contraditórios. É falar também sobre paradoxos que permeiam as relações de poder dentro da sociedade brasileiras e portanto, por muitas vezes, tratado como tabu.

⁹⁵Graduando em Administração/UESC, Pesquisador Kâwé-UESC, uigue.souza@live.com

⁹⁶Graduada em Ciências Sociais, Pesquisadora Kâwé-UESC, valeriasmartins3@gmail.com

⁹⁷Graduada em Ciências Sociais, Pesquisadora Kâwé-UESC, carvalho.edu.sheila@gmail.com

⁹⁸Doutora em Educação, docente da UESC; Pesquisadora do Núcleo de Estudos Afro-baianos - Kâwé, jelarchert@yahoo.com.br.

Mesmo depois de mais de 10 anos das primeiras experiências exitosas em reserva de vagas dentro das universidades brasileiras, a questão ainda recebe pouca ou nenhuma atenção da mídia ou é retratada por meio de informações falaciosas. Para alguns, a existência dessas políticas de discriminação positiva (também conhecidas como ação positiva, ações afirmativas ou “equal opportunity policies”) é uma afronta ao princípio constitucional da equidade. Utilizando argumentos que vão desde “não se sabe quem são os negros no país” até “as cotas prejudicam a imagem profissional de seus beneficiários e degradam a qualidade de ensino nas universidades”.

Partindo desse ponto, esse texto traz um recorte que retrata as ações afirmativas na UESB tendo o ODEERE – Órgão de Educação e Relações Étnicas como objeto e sua atuação política e acadêmica no município de Jequié/BA e região.

Percurso Metodológico

Conforme Minayo et al. (2013) a pesquisa qualitativa produz dados que não poderão ser analisados de forma neutra, pois adentram o universo da subjetividade do/a pesquisador/a e do objeto de estudo. A forma de pesquisa qualitativa assumida aqui é o estudo de caso, que possui algumas características essenciais, tal qual a busca por descobertas, a interpretação contextualizada e o uso de fontes de informações variadas (ANDRÉ, 2013).

Trabalhando com o universo dos significados e partindo do pressuposto que o conhecimento se constrói a partir das interações cotidianas dos sujeitos com o meio social, utilizamos os instrumentos da entrevista semiestruturada, análise documental e observação direta ao local como as principais fontes de coleta dos dados.

A entrevista foi realizada com a representante institucional, coordenadora e fundadora do ODEERE. Teve como objetivo conhecer as experiências e atividades desenvolvidas pelo órgão a fim de compreender como o ODEERE se insere enquanto parte de uma política de ação afirmativa no momento em que se propõe como um espaço de discussão e produção de conhecimento sobre relações étnicas, e espaço de convivência e realização de atividades aberto não só para a comunidade acadêmica, mas principalmente para a população da comunidade Pau Ferro, onde está localizado.

Após entrevista, realizamos uma observação direta ao local, como forma de analisar os discursos simbólicos e representativos que ali pudessem existir, seja por meio da estrutura física ou objetos de ornamentação, uma vez que tais características podem revelar uma intencionalidade por parte do órgão, ao acionar um imaginário social naqueles que adentram aquele espaço. Também realizamos a análise documental, obtidos a partir do site⁹⁹ oficial da UESB e do ODEERE a fim de

⁹⁹<http://odeereuesb.blogspot.com.br>. Acessado em 21 de Maio de 2018.

colher mais informações sobre a instituição.

Referencial Teórico

A história das ações afirmativas foi construída através de muita luta do Movimento Negro Unificado (MNU) que fomentou e conquistou formas de resistência a estrutura racista que estava posta no Brasil. Nesse período criava-se a consciência de que era possível exigir do Estado medidas concretas que pudessem sanar certas questões sociais. Observou-se que grande parte da violência racista sofrida pelas populações negras era por parte do Estado e do racismo institucional, logo, era preciso combater “fogo com fogo”. Era preciso que se canalizassem as denúncias feitas pelo movimento negro e sua revolta em ações concretas. De maneira indireta, influenciado pelas lutas por direitos civis dos negros norte-americanos, que desde a década de 1960 conseguiram adotar experiências (exitosas) de políticas de ação afirmativa ou discriminação positiva e começou-se então a buscar institucionalidade para combater o racismo: começava-se a pensar em ação afirmativa.

A partir da década de 1990 e mais fortemente no começo dos anos 2000, os movimentos negros se organizaram dentro dos mais variados conselhos de políticas públicas e participação cidadã para que fosse conquistado mais “poder de fogo” para o combate ao racismo, de forma que o Estado se responsabilizasse por algum amparo às comunidades negras. Havia uma vitória parcial, na chamada “Constituição Cidadã” de 1988, que uma vez que em seu inciso XLII do artigo 5º ela criminaliza a prática do racismo. Porém, ainda era pouco para promover mudanças sensíveis nas condições de negras e negros brasileiros.

Inúmeras foram às vezes que ao longo das décadas após a abolição se debruçaram sobre a questão do negro no Brasil. Segundo Henriques (2001) apud Munanga (2001), a condição racial é fator determinante de privilégios e exclusões, apresentando os seguintes dados

- do total dos universitários brasileiros, 97% são brancos, 2% negros e 1% descendentes de orientais;
- sobre 22 milhões de brasileiros que vivem abaixo da linha da pobreza, 70% deles são negros;
- sobre 53 milhões de brasileiros que vivem na pobreza, 63% deles são negros (MUNANGA, 2001, p. 33).

Nesse sentido, observa-se que as principais dificuldades das populações negras no Brasil dizem respeito à moradia, inserção no mercado de trabalho e educação. Ampla opção por cotas nas universidades públicas se mostrou enquanto tentativa de transformar narrativas desses percentuais negros e utilizando da educação superior como uma maneira de fazê-los adentrar a roda de mobilidade econômica e social na sociedade de classes brasileira. Contudo, a experiência nos mostra que são precisas outras ações de discriminação positiva. Essas ações deveriam ser canalizadas em políticas para resolver problemas públicos. Sendo assim, se buscavam políticas

públicas mesmo que em um primeiro momento quem as demandavam não tinham posse do conhecimento sobre esse tema.

O ODEERE enquanto uma Política Pública

O ODEERE – Órgão de Educação e Relações Étnicas, fundado em 2005, enquanto órgão, e em 2004, enquanto projeto de extensão, é parte do organograma na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, uma autarquia do Governo do Estado da Bahia, e tem como objetivo o estudo das relações étnicas e suas implicações no cotidiano. Enquanto um Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB) enquadra enquanto ramificação da Lei 10 639/2003, lei que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da Rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-brasileira”, e Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

A partir desse lugar, o ODEERE surge enquanto um espaço de resistência dentro da UESB, integrando a comunidade externa à comunidade acadêmica. Como em relato da Professora entrevistada, todo o processo de afirmação e construção do projeto passou por inúmeros obstáculos culturais, estruturais e financeiros desde o início, porém sua influência acabou transcendendo esse espaço ganhando força institucional dentro e fora da universidade.

Oficialmente, é núcleo de estudos que oferece cursos de formação de professores, pesquisas, cursos de pós-graduação *stricto e lato sensu* e cursos de extensão. Na prática, o espaço serve de centro cultural para a comunidade, oferece cursos para os jovens da comunidade de Pau Ferro/Jequié, e foi capaz de influenciar até mesmo a implantação da Lei 10.639/03 no município, sendo o principal articulador da criação de um núcleo de Cultura Afro-brasileira dentro da Secretaria Municipal de Educação. Nesse ponto, entramos no que o Secchi (2013) define como níveis da política pública. Segundo ele,

Nosso posicionamento é de que as políticas públicas são tanto as diretrizes estruturantes (de nível estratégico) como as diretrizes de nível intermediário e operacional. (...) Essa noção implica que, a cada nível da política pública, há um entendimento diferente dos problemas e das soluções, há uma configuração institucional diferente, existem atores e interesses diferentes (SECCHI, 2013, p. 8 e 9)

Partindo dessa noção, mesmo que o ODEERE seja um NEABI (política de nível operacional) integrante de uma macropolítica ou diretriz estruturante, ele acaba agindo de maneira diferente do que é estabelecido em lei. Inclusive, até mesmo seu comportamento enquanto ator da política é duplo, sendo ao mesmo tempo ator público (parte integrante da autarquia UESB, um órgão da administração indireta) e ator privado (quando atua enquanto movimento social na realização de ações que partem da motivação de professores enquanto particulares). É possível

afirmar que assumindo funções de promotor de políticas públicas de ação afirmativa tanto como Estado quanto movimento social pode-se concluir que a maioria das ações (com exceção dos cursos de pós-graduação) depende da vontade do grupo de pesquisa, da vontade particular de cada um de fazer enfrentamento ao racismo e principalmente, ao racismo institucional quando as questões relacionadas às relações étnicas são omitidas da agenda pública, no caso da ordem do dia da *episteme* da universidade, fato explicitado quando ela afirma

Em termos institucionais a gente tem um problema sério, porque individualmente a gente tem pessoas que fazem um trabalho sério, são pessoas que individualmente fazem trabalho, de entender que é preciso ter uma episteme da universidade, que seja uma episteme que contemple conhecimentos diversos. Então, observe, não é uma coisa institucional, é uma coisa muito particular (Professora)

Essa falta de aporte institucional limite e dificulta a ação do órgão até mesmo enquanto NEABI e faz sua existência ser mantida através da força e da resistência de seus membros. Resistência, que por dentro da estrutura da institucionalidade consegue promover espaços e lugares de emancipação coletiva para os elos menos favorecidos das relações étnicas.

O ODEERE enquanto Ação Afirmativa

De acordo com Gomes (2010), as instituições de ensino superior possuem a responsabilidade de produzir e sociabilizar o conhecimento científico. Nesse sentido, a construção de conhecimento sobre a temática étnica representa uma estratégia de pressão para novas formas de intervenção contra a discriminação étnica e conseqüentemente o fortalecimento da luta antirracista. Sendo assim, as ações realizadas pelo ODEERE estão inseridas num campo epistemológico que não se percebe como neutro, mas desfoca intencionalmente as estruturas de poder por meio da produção e viabilização de conhecimento.

O “Projeto Erê” é uma das primeiras atividades realizadas pelo órgão. De caráter extensionista, o projeto tem como público alvo as crianças da comunidade do Pau Ferro, onde são realizadas diversas atividades no contra turno escolar. O órgão também realiza cinco cursos de extensão aberto para a população, que até o momento são ofertados anualmente. Entre eles: Educação e Cultura Afro-Brasileira; Gênero e Diversidade Sexual; Educação Quilombola; Metodologia da Pesquisa em Relações Étnicas e Estudos Indígenas.

O curso de especialização em Antropologia de Populações Afro-brasileiras, realizada desde 2006, foi inicialmente pensada para ser autossustentada, entretanto, como afirma a entrevistada, a cobrança de taxas deixava de fora aqueles e aquelas que não pudessem arcar com os custos dos estudos. Sobre a especialização, a professora afirma que

É um curso um pouco difícil pelo fato de que as pessoas às vezes vêm fazer o curso, mas

não tem a dimensão de que nós vamos estar lidando especialmente com temas voltados para os legados africanos, porque a especialização é em Antropologia de Populações Afro-brasileiras, ela não é uma Antropologia qualquer. Ela é uma Antropologia pra gente entender qual é a ordem mítica dessas populações, qual a ordem linguística, qual é a ordem social dessas populações... Que é diferente dos outros grupos, dos grupos brancos. Então a falta de compreensão acerca desses legados africanos se dá porque não se entende essas ordens diferenciadas da ordem branca. Então esse curso é basicamente para esse entendimento e as vezes as pessoas não estão muito preparadas pra isso. (Professora)

Para Gomes (2010) “toda investigação científica é contextualmente localizada e subjetivamente produzida” (GOMES, 2010, p. 493). A autora também entende que a universidade é constituída por relações de poder e que produções científicas que “propõe reflexões teóricas que induzem ações emancipatórias e de transformação da realidade” (GOMES, 2010, p. 507) possuem a capacidade de deslocar focos de poder estrutural.

É curioso atentar para a fala da Professora quando afirma que “às vezes as pessoas não estão preparadas para isso”, ao contar-nos sobre o esvaziamento que ocorre nos cursos oferecidos pelo órgão quando a política antirracista e de valorização dos legados africanos mostram-se escurecidas¹⁰⁰. Atentamo-nos para esta fala, pois, de acordo com o Parecer 003/2004 do Conselho Nacional de Educação, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino De História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a valorização daquilo que distingue os grupos étnicos uns dos outros, e nesse caso específico a população negra, ancora-se numa política de reconhecimento da diferença que perpassa, também, por “mudança nos discursos, raciocínios, lógicas, gestos, posturas, modo de tratar as pessoas negras.” (BRASIL, 2013, p. 84, grifo nosso).

Entendemos as políticas de ações afirmativas como uma resposta aos embates políticos do movimento negro frente ao racismo, que coloca em cheque uma série de questões sobre o acesso, permanência e grade curricular das universidades públicas no país, e objetiva transformações na ordem “cultural, pedagógica e psicológica, capazes de subtrair, do imaginário social coletivo, a ideia de subordinação e inferioridade” (PASSOS, 2015, p. 158).

Entretanto, o imaginário social já esta consolidado no entendimento de que tudo que remete ao continente africano e a população negra em geral, é subalternizado, indigno de atenção, ou até mesmo, recai sobre essa categoria o racismo religioso. Como se estudar e produzir conhecimento sobre a população negra estivesse diretamente relacionado com as religiões de matriz africana.

Nesse sentido Vieira (2003) nos alerta que para o sucesso das políticas de ações afirmativas faz-se necessário outros mecanismos, para que aliados às oportunidades de acesso, negros e negras comecem a escrever outras narrativas sobre si nesse processo de construção de uma igualdade

¹⁰⁰ A palavra é utilizada pela entrevistada como forma de contrapor ao significante da palavra “esclarecido”. Tornar algo claro e escuro possuem significados simbólicos diferentes e podem ter conotações racistas a depender do uso que esta sendo feito. Acharmos interessante utilizar o termo “escurecido” como sinônimo de “evidente”.

plena. Em sintonia com a autora, a Professora afirma que

A gente tem também um programa de pós-graduação stricto sensu em relações étnicas. Relação étnica aí entra como uma forma de combater a discriminação étnica no sentido de o entendimento do que foi a colonização. É preciso que para que a gente descolonize a gente entenda o que foi a colonização... A gente precisa entender qual foi o papel do colonizador, e aí nesse sentido o ODEERE dá essa possibilidade de nós entendermos o que propõe as leis 10.639/03 e 11.645/08. (Professora)

As leis mencionadas pela professora são importantes e necessárias para o combate à discriminação étnica, pois é fruto de uma demanda de valorização, visibilidade e reconhecimento dos direitos dos grupos étnicos, conforme explicita o parecer CNE/CP 003/2004. Com atuação diretamente na educação, propõe mudanças nos currículos e nas práticas educacionais e sociais. Entretanto, a aplicabilidade dessa lei ainda é insatisfatória, ficando a cargo, na maioria das vezes, da atuação dos atores sociais que adequam e aplicam o conteúdo obrigatório da lei em suas atividades, tal qual faz o ODEERE. De acordo com este parecer, mudanças no discurso e nas posturas sociais são passos para a reeducação das relações étnico-raciais no país. O mesmo documento ainda coloca que o “reconhecimento e valorização da história, cultura e identidade dos descendentes de africanos” (BRASIL, 2013, p. 83) tornam-se indispensável para uma educação de qualidade.

Compreendemos as atividades do ODEERE inseridas enquanto ações afirmativas, pois possuem caráter afirmativo não só para aqueles que as realizam mas também para os/as proponentes destas atividades, e por desafiam a lógica de uma epistemologia eurocêntrica trazendo o conhecimento e o legado africano e afro-brasileiro para o centro do debate, propondo e conseguindo realizar “mudança nos discursos, raciocínios, lógicas, gestos, posturas, modo de tratar as pessoas negras.” (BRASIL, 2013, p. 84), tal qual o parecer CNE 003 afirma.

O ODEERE como Ação Afirmativa na Educação Básica

Para o desenvolvimento do Projeto Erê foram pensados cinco eixos de estudos, atualidades Africana e afro-brasileira, eixo da linguagem, autossustentabilidade, eixo de linguagens e arte e o quinto eixo trabalha a matemática, a geografia, a história. Cada eixo caminhando em direção ao que diz Silva (2011) sobre o alvo do ensino das relações étnico-raciais. Para ele

A educação das relações étnico-raciais tem por alvo a formação de cidadãos, mulheres e homens empenhados em promover condições de igualdade no exercício de direitos sociais, políticos, econômicos, dos direitos de ser, viver, pensar, próprios aos diferentes pertencimentos étnico-raciais e sociais. (SILVA, 2011, p.13)

Pensar o Projeto Erê é perceber a possibilidade da educação para as relações étnico-raciais além do espaço escolar. Esse espaço percebido como não escolar, trabalhar a questão étnico racial como é previsto no Parecer “Combater o racismo, trabalhar pelo fim da desigualdade social e racial,

empreender reeducação das relações étnico-raciais não são tarefas exclusivas da escola” (BRASIL, 2004, p.06) compreender que não cabe apenas a escola esse papel de combater o racismo.

Mesmo diante toda dificuldade, o ODEERE continua a realizar as ações com as crianças e adolescentes, trabalhando a identidade e pertencimento, buscando disponibilizar acesso ao conhecimento histórico cultural e social de seus antepassados. É importante focar que ao fazer isso não mudamos o foco de uma identidade para outra, mas cumprir com o que está previsto no Parecer

É importante destacar que não se trata de mudar um foco etnocêntrico marcadamente de raiz européia por um africano, mas de ampliar o foco dos currículos escolares para a diversidade cultural, racial, social e econômica brasileira. Nesta perspectiva, cabe às escolas incluir no contexto dos estudos e atividades, que proporciona diariamente, também as contribuições histórico-culturais dos povos indígenas e dos descendentes de asiáticos, além da raiz africana e europeia. (BRASIL, 2004, p.08).

Diante do que foi apresentado o Projeto Erê é importante para o bem estar das crianças e adolescentes da comunidade de Pau Ferro. Apesar de não ter seus eixos iniciais atingidos, a questão identitária, reconhecimento, pertencimento à ancestralidade, não deixam de serem trabalhados.

Com a fala da professora “*mas a gente não desistiu de ir para isso [o princípio] não, porque a gente entende que é a forma de trabalhar com a posituação da identidade afro brasileira, africana.*” nos conduz a verificar que, o reconhecimento e valorização da cultura afro-brasileira passa por dificuldade para efetivação, mas que essas dificuldades são caminhos que direcionam a resistir assim como expressa Silva sobre a persistência do povo negro ao longo de sua história, “a resistência não fez do negro uma pessoa teimosa, obstinada, mas firme com um projeto de vida fundado no desejo de se fazer reconhecer, de se libertar das relações inumanas que a sociedade, com seus preconceitos, impõe” (SILVA, 2000, p.82).

Considerações finais

O ODEERE representa o sonho de muitas pessoas e a luta dela para a superação do racismo em suas inúmeras facetas. Enquanto política pública extrapola a função para qual foi pensado e enquanto ação afirmativa pensa outras maneiras de interferir na realidade para além das cotas no acesso ao ensino superior. Contudo, a gestão do órgão precisa avançar principalmente no que tange ao acompanhamento da política e a quantificação da amplitude de ação do ODEERE, fato inclusive que é reconhecido pela mentora do espaço. Ainda assim, a existência dele promove reexistências para não somente a comunidade acadêmica que interage com o órgão, mas também para as comunidades circunvizinhas do bairro do Pau Ferro e do município de Jequié.

REFERÊNCIAS

ANDRÉ, Marli Eliza Dalmazo Afonso de. O que é um estudo de caso qualitativo em educação? **Revista da FAEBA – Educação e Contemporaneidade**. Salvador, v. 22, n. 40, p. 95-103,

jul./dez. 2013. Disponível em: <<https://revistas.uneb.br/index.php/faeaba/article/viewFile/753/526>>.

Acesso em: 20 mai. 2018.

BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. Conselho Nacional de Educação. Parecer CNE/CP003/2004. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília/DF: MEC/SECAD, 2013. 104 p.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2010. p. 492-516.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). DESLANDES, Suely Ferreira; GOMES, Romeu. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 33. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 2017, Volume 2 número 4, Julho – Dezembro de 2017.

PASSOS, Joana Célia dos. Relações Raciais, Cultura Acadêmica e Tensionamentos Após Ações Afirmativas. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, v.31, n.02. p. 155-182, abri./jun. 2015.

SECCHI, Leonardo. **Políticas Públicas: Conceitos, esquemas de análise, casos práticos**. 2 ed. São Paulo. Cengage Learning, 2013.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; MONTEIRO, Hilda Maria. COMBATE AO RACISMO E CONSTRUÇÃO DE IDENTIDADES. In: ABRAMOWICZ, Anete ; MELO, Roseli Rodrigues de (Org.). **EDUCAÇÃO: PESQUISAS E PRÁTICAS**. Campinas, SP: Papirus, 2000. p. 75-99.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e; **Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil**. In: FONSECA, Marcus Vinícius; SILVA, Carolina Mostaro Neves da; FERNANDES, Alexandra Borges (Org.). Relações étnico-raciais e educação no Brasil. Belo Horizonte: Mazza, 2011. p.11-37.

VIEIRA, Andrea Lopes da Costa. Políticas de educação, educação como política: observações sobre a ação afirmativa como estratégia política. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO, Valter Roberto (Org.). **Educação e ações afirmativas: entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2003. p. 81-98.

O POUSO DOS PÁSSAROS SAGRADOS E OS DESAFIOS DOS ESTUDOS DAS RELAÇÕES ÉTNICAS

VIVIANE SALES OLIVEIRA¹⁰¹
MARISE DE SANTANA¹⁰²

Resumo: Esta pesquisa tem por objetivo investigar no universo religioso do candomblé os elementos simbólicos enunciativos de etnicidades presentes no culto à Iyá Mi. Trata-se de uma pesquisa que toma como referencial metodológico o Estudo das Formas Simbólicas - Hermenêutica de Profundidade-HP, proposto por John B. Thompson (1995), em que se adota como método a etnografia. Pretende-se analisar as relações étnicas a partir da ancestralidade negro-africana do culto a *Iyá Mi* presente no Candomblé de nação *Kétù*. O *locus* de pesquisa é o *Ilé Àlàkétù Asè Omi T'Ogun*, terreiro localizado em Vitória da Conquista, região sudoeste da Bahia.

Palavras-chave: Etnicidades - *Iyá Mi* - Formas simbólicas - Relações étnicas – Legados africanos

INTRODUÇÃO

Esta discussão adentra nas análises das relações étnicas, compondo uma das categorias basilares do curso de Mestrado Acadêmico em Relações Étnicas e Contemporaneidade, promovido pelo Órgão de Educação das Relações Étnicas - ODEERE, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB. Curso este da qual faço parte como mestranda e bolsista, inserida na área de concentração em Relações étnicas, gênero e sociedade, com atuação na linha 1 de pesquisa, “Etnicidade, memória e educação”. A pesquisa está em fase de desenvolvimento, tem por título provisório “Investigação das etnicidades enunciadas através do culto à ancestralidade feminina no terreiro *Ilé Àlàkétù Asè Omi T'Ogun* em Vitória da Conquista-Ba. Objetiva investigar no universo religioso do terreiro pesquisado os elementos simbólicos enunciativos de etnicidades presentes no culto à *Iyá Mi*.

Trata-se de uma pesquisa etnográfica a partir do Estudo das Formas Simbólicas - Hermenêutica de Profundidade-HP, proposto por John Thompson (1995). Pretende analisar as relações étnicas a partir da ancestralidade negro-africana através do culto a *Iyá Mi*, presente no Candomblé de nação *Kétù*, cujo valor cultural e civilizatório de matriz africana agregada às práticas de valores *Nàgós:Yorùbá* relacionadas às divindades ancestrais femininas que foram preservados nos Candomblés de Nação *Kétù*. É uma pesquisa que adentra o campo sócio antropológico e segue a linha interpretativa e visa estudar as diferentes formas simbólicas que enunciam diferentes etnicidades, pois, as diferentes formas simbólicas estão sempre enunciando relações de fronteiras, diferentes pensares e identidades étnicas. Seguindo os estudos da pesquisadora Santana (2017), podemos dizer que as palavras, enquanto enunciadoras de imagens culturais abrem um caminho

¹⁰¹ Mestranda no Programa de Pós-Graduação, em nível de Mestrado Acadêmico, em Relações Étnicas e Contemporaneidade - Órgão de Educação e Relações Étnicas-ODEERE-Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia e bolsista da CAPES.

¹⁰² Orientadora. Ph.D. em Antropologia - Professora do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade - Órgão de Educação das Relações Étnicas-ODEERE-Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Orientadora.

para pensá-las, interpretá-las, enquanto valores étnicos, considerando que os seus significados estão sempre fundamentados em mitos. Neste sentido, o problema desta pesquisa é: como no universo do terreiro os elementos simbólicos do culto à *Iyà Mi* são enunciadores de etnicidades? Considerando a problematização da pesquisa, propõem-se as seguintes hipóteses que determinarão os caminhos para o desenvolvimento da pesquisa: 1) as sacerdotisas do culto à *Iyà Mi* interpretam os símbolos do culto a partir de suas etnicidades; 2) os símbolos do culto à *Iyà Mi* enunciam diferentes identidades étnicas; 3) as diferentes identidades étnicas interpretam os símbolos de acordo com suas etnicidades; 4) a dinâmica do culto à *Iyà Mi* estabelece fronteiras de gênero entre as pessoas e seus orixás (feminino e masculino).

Apresenta como categorias de análises, o Candomblé e culto a *Iyà Mi*; a ancestralidade; símbolos; relações étnicas; identidade étnica, etnicidades e fronteiras étnicas. Dentro deste contexto, após analisados elementos de uma cosmovisão de legado africano preservado em nossa cultura, elementos vivos nos Candomblés, que ressignificam estruturas sociais, políticas e culturais dimensionadas pela interação com a natureza, com a comunidade, o respeito à tradição e a convivência com fenômenos sociais diversos, a pesquisa busca bases de sustentação na discussão teórica das relações étnicas e dos elementos enunciadores de etnicidades construídos nessa experiência com a ancestralidade coletivizada reveladora do poder feminino. Após observar as pesquisas já realizadas sobre *Iyà Mi*, entre elas, destaco aqui o/as pesquisadore/as Carneiro & Cury (1993), Bernardo (2005), Santos (1996) e Verger (1994) percebe-se que esta pesquisa traz como contribuição estudos e análises focalizados na ancestralidade feminina destacando no seu sistema simbólico os campos de interações étnicas evidenciados *através* dos mitos, ritos e cosmogonia de diversas etnicidades, compreendendo que os símbolos enunciam etnicidades e as diferentes identidades étnicas produzem símbolos e os interpretam de acordo as suas etnicidades.

TECENDO CAMINHOS E CAMINHADA

Apoiamo-nos no referencial metodológico da tradição Hermenêutica a partir de John Brookshire Thompson (2011), o qual desenvolveu uma metodologia sistemática capaz de analisar as formas simbólicas de cada realidade social que estas formas estão inseridas. Sendo assim, a metodologia desta pesquisa se fundamenta no **Estudo das Formas Simbólicas** – Hermenêutica de Profundidade-HP, criada por Thompson (2011). Considerando que as formas simbólicas enunciam diferentes símbolos que tem seus sentidos a partir de contextos, situações, relações e espaços étnicos. A HP propõe três momentos distintos e complementares para a análise dessas formas sob as quais estrutura a pesquisa, observando que, “a hermenêutica da vida cotidiana é um ponto de partida primordial e inevitável do enfoque da HP” (THOMPSON, 2005. p. 363) ou interpretação da doxa. Dessa forma, segue a organização dos caminhos da construção do texto a partir da

Hermenêutica da vida quotidiana – interpretação da doxa:

1) como explica Thompson (2011), “o objetivo da **análise sócio-histórica** é reconstruir as condições sociais e históricas de produção, circulação e recepção das formas simbólicas” (THOMPSON, 2005. p. 366). Dentro dessa análise os símbolos materiais e imateriais enunciadores de etnicidades presentes no culto à *Iya Mi* são estudados procurando identificar a produção das fronteiras étnicas construídas, as quais estabelecem quem são “nós” e quem são “eles”;

2) a **etnografia** adotada como método, conforme explica James Clifford (2008), “está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual” (CLIFFORD, 2008. p. 1). Experiência essa, que nas palavras do autor “tem servido como uma eficaz garantia de autoridade etnográfica” (CLIFFORD, 2008. p.36);

3) **análise formal ou discursiva** - Para conduzir a etapa de análise formal ou discursiva, uso a análise narrativa pelo seu “enfoque no estudo do mito” (THOMPSON, 2011. p. 373) e considerando que a “narrativa pode ser considerada (...) como um discurso que narra uma sequencia de acontecimentos (...) que "conta uma história”” (*Idem*). Destacando nessa história, conforme Thompson (2011), os personagens, a sucessão de eventos que seria o "enredo" observando a temporalidade dos acontecimentos. Seguimos também as orientações metodológicas a partir dos estudos da pesquisadora Santana (2017) quando ela traz as palavras como enunciativas de formas simbólicas construídas pelas imagens que a palavra enuncia. Com isso, objetivamos “buscar entender quais formas simbólicas permeiam os universos estudados” (SANTANA, 2017.p. 5). E ainda, conforme explica a pesquisadora “as palavras podem estruturar os mitos através da oralidade e o rito ações que podem materializar-se através das imagens. Isto nos aponta que mito/rito são complementares e que, toda palavra enuncia imagens” (*Idem*). Dessa forma, adotamos técnicas que possibilitem esta apreensão considerando que quando Santana (2017) afirma que as palavras podem estruturar os mitos através da oralidade e que os ritos são tomados através das ações; a autora, de forma implícita, assegura que são técnicas orais que vão tomar os mitos e a visualização de imagens para tomar os ritos. Neste sentido, utilizamos a entrevista como técnica oral; e para a visualização das imagens: observação participante do culto, utilizando gravador de áudio e diário de campo.

4) **interpretação e re-interpretação** exige a compreensão das formas simbólicas no que diz respeito a sua representação, significado, sentido e interpretação para as pessoas que constituem o mundo sociocultural do terreiro - campo-sujeito-objeto desta pesquisa, para reinterpretarem *Iyà Mi* e seus símbolos e como os incorporam em seu dia-a-dia e ainda, como essa simbologia gera fronteiras nas interações sociais no terreiro. Dessa forma, segundo Thompson (2011), estaremos construindo um pensamento novo sobre o objeto pesquisado.

ÌYÀ MÌ: ETNICIDADES SIMBOLISMO E MITOS

De acordo aos estudos realizados por Sodré (2005) “no mesmo campo ideológico cristão do colonizador, fixaram-se as organizações hierárquicas, formas religiosas, concepções estéticas, relações míticas, música, costumes, ritos, característicos dos diversos grupos negros” (SODRÉ, 2005. p.90). Mesmo com o poder destrutivo dos dirigentes do estado brasileiro de quebrar as construções civilizatórias dos povos negros em condição de escravização, os povos nagôs conseguiram reimplantar seus elementos básicos de sua organização, classificadas por Sodré (2005) em ordens, tais como: ordem econômica (poupança para compra de alforrias); de ordem política (conselhos e confrarias); “de ordem mítica (síntese representativa do panteão cósmico africano – orixás, preservação do culto aos ancestrais e das relações de parentesco) e; de ordem linguística, preservação do ioruba como língua ritualística” (p.90). Entre essas formas religiosas indicadas pelo autor está o Candomblé.

Nos estudos feitos sobre a cosmovisão africana no Brasil por Oliveira (2006), encontra-se elementos desta cosmovisão preservados no Candomblé. Dentre eles, destacamos: 1) a compreensão do humano, possibilitando várias expressões, indo além da redução binária homem/mulher; 2) a flexibilidade, interação, interdependência e a valorização da coletividade através do fortalecimento da comunidade, levando a uma concepção de interpretações múltiplas na construção do saber/fazer; 3) a religiosidade fundamentada nos ritos, mitos, ancestralidade e tradições africanas que permeiam as atividades cotidianas atingindo as relações sociais; 4) “a ancestralidade - um dos elementos mais constantes e fundamentais na cultura africana” (OLIVEIRA, 2006. p. 62).

“A cosmovisão africana reitera do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos” (OLIVEIRA, 2006. p. 63). Além do culto a *Ìyà Mì*, aqui abordado, os povos africanos de origem nagô conservaram aqui no Brasil os cultos ancestrais aos *Ésàs* - ancestrais coletivos dos afro-brasileiros; aos *Egungun*, culto ancestral masculino, individualizado; caracterizado pela “proteção da comunidade e os guardiões da tradição e da moralidade” (OLIVEIRA, 2006. p. 64). Ainda de acordo ao pesquisador, “a ancestralidade é o que estrutura a visão de mundo presente nas religiões de matriz africana” (OLIVEIRA, 2006. p.119). Assim, dentre as divindades de legado africano cultuados no Candomblé está aquela que representa o poder místico da mulher e que é o objeto central desta pesquisa, *Ìyà Mì Òsòròngà* – nossas mães primeiras, raízes primordiais da estirpe humana. Também chamadas de “*Eleiye* – donas dos pássaros (...) proprietárias de uma cabaça que contém um pássaro. Elas mesmas se transformam em pássaro” (VERGER, 1994. p. 16). *Ìyà Mì* é um dos Orixás mais antigos; detentora de grande força e poder. Conforme Santos (1986) as ancestrais femininas estão organizadas obedecendo a classificação da esquerda (enquanto que os *Egungun* pertencem ao lado direito), organizadas em sociedades *Gèlédé* e *Egbè E'lékò*. “Suas

aparições materializadas no decorrer das cerimônias *Gèlédé* e *Egbè E'léékò* simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino” (SANTOS, 1986. p. 106). A pesquisadora traz em seus estudos que “os antepassados femininos agrupados (...) *Ìyà Mi Osorongà* representam uma totalidade, uma massa, um grande “ventre” simbolizado pelo *igbá* – cabaça (*Idem*). Segundo Lopes (2011), “a cabaça é um fruto do cabaceiro (*Lagenaria vulgaris*; *Cucurbita lagenaria*), árvore da família das cucurbitáceas” (LOPES, 2011.p. 279). Presente nas culturas africanas e utilizada na confecção de objetos nas culturas africanas.

Explica-nos a pesquisadora Santos (1986), “a Terra, a *Igbà-Nlá* – a grande cabaça, ao recebê-los (ancestrais) restitui sua capacidade genitora e, fecundada pela água-sêmen, converter-se-á no “ventre fecundado” de onde tudo nasce e se expande tanto no *àiyè* como no *òrun*” (SANTOS, 1986. p.108). Ela discorre sobre a temática trazendo discussões a partir das histórias *Ifá* em que “*Odùà*, *Ìyà-nlá*, símbolo coletivo do poder ancestral feminino” (*Idem*) e “*Obàtálà*, símbolo coletivo do poder ancestral masculino” (*Idem*) juntamente com *Ògún* (orixá) vem para a Terra (início da criação), sendo a única mulher, se queixa a *Olórun* (Deus) que não recebeu nenhum poder. Dessa forma, *Olórun* “entrega-lhe *àse* sob a forma de uma cabaça contendo um pássaro e recomenda-lhe que se mostre prudente no que se refere ao uso do poder que ele lhe outorga” (*Idem*). Dessa forma, que Ela se torna senhora da cabaça e do pássaro (*eyé*) que, nos traz elementos simbólicos importantes para sua compreensão. De acordo Chevalier & Gheerbrant (1997), “o pássaro é uma imagem muito frequente na arte africana, especialmente nas máscaras” (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1997. p. 689). Para eles, o pássaro simbolicamente, representa a força e a vida. É um símbolo de fertilidade. “A imagem do pássaro se identifica com a do peixe que adquire um significado semelhante ao do pássaro, do mesmo modo que as penas e as escamas pedaços do corpo materno, representam por igual símbolos de fecundidade e do poder de gestação da *Ìyà Mi*” (SANTOS, 1986. p.115), daí segundo a autora, decorre a relação dos orixás Oxum e Yemanjá ao culto de *Ìyà Mi*.

Em artigo, o pesquisador Pierre Verger (1994) traz um estudo dessa divindade destacando sua origem, sua participação no mito da criação, como as tradições yorubanas as compreendem, o papel de suas seguidoras na organização social e uma discussão a respeito da feitiçaria. As mulheres organizadas pelo poder das *Ìyà Mi* exerciam o controle social, através da *Ìyálóde* – uma espécie de líder feiticeira e das mulheres - reconhecida pela sociedade. Exercia o controle das mulheres no mercado (venda/negócios), de representação junto ao rei e ao conselho local, árbitra no tribunal em casos que envolviam mulheres. Resumidamente, “a *Ìyálóde* lidera as mulheres”. Segundo, (VERGER, 1994. p. 22 *Apud* BEIER, 1956) as “*Ìyà Mi* controlam o sangue das regras das mulheres (...) assim controlam todas as mulheres”. Aprofundando mais no assunto, percebe-se a relação de poder das mulheres yorubanas não somente mítico e religioso, mas também sócio-econômico e

simbólico.

De acordo dados de Bernardo (2005), ao mesmo tempo em que feiras e mercados iorubás se organizavam em rede, ocorria o processo de urbanização das cidades e fundavam-se sociedades femininas importantes, tais como, *Ìyálóde e Gèlèdè*. “A *Ìyálóde* é o título mais honorífico que uma mulher pode receber e que a coloca automaticamente à cabeça das mulheres e da representação no *àiyè* do poder ancestral feminino” (SANTOS, 1986. p. 116). De acordo a autora, “*Ìyálóde* usa como emblema um *abèbè* (leque ritual) – relacionado aos orixás Oxun e Yemanjá - que simboliza a cabaça-ventre com o pássaro-procriação” (*Idem*).

A visibilidade *Gèlèdè* “advinha dos rituais de propiciação à fecundidade, à fertilidade; aspectos importantes do poder especificamente feminino” (BERNARDO, 2005. p. 4) A sociedade *Gèlèdè* é o culto às ancestrais femininas, caracterizada pelo mistério e poder das *Ìyà Mi* em criar e gestar a terra - *Igba-nLa* - a grande cabaça ventre fecundada. Para tanto, “ela deve ser constantemente ressarcida, restituída e umedecida, pois ela é constantemente solicitada para gerar abundância de grãos” (LUZ, 2013. p. 103). Além de reiterar normas de conduta social. Acredita-se que os Orixás femininos são remanescentes das *Ìyà Mi*, situadas no limiar da civilização. Em África, a *Ìyà Mi* é o poder atribuído às mulheres velhas, recebido como herança de sua mãe ou de uma de suas avós, Verger (1994). A totalidade desse poder e o seu alcance conforme visto, caracteriza a *Iyà Mi* como detentora do saber, conhecedora dos segredos da vida, capazes de manipular energias interferindo no controle do ciclo vital desde o nascimento até a morte, tornam-se uma divindade respeitada por todos. Este conhecimento, conforme Verger (1994) se preservou aqui no Brasil. Podemos constatar no terreiro pesquisado - campo-sujeito desta pesquisa a existência do culto à *Iyà Mi*. Neste terreiro percebe-se a continuação do culto à *Iyà Mi* através dos rituais como forma de construir as verdades do grupo evidenciando seus elementos simbólicos que constroem o saber, a sua verdade, o seu real, Sodrè (2005). O grupo pesquisado se auto identifica com o Candomblé de Nação *Kétù* estruturado a partir dos saberes e fazeres cosmogônicos e de uma cosmovisão étnicas yorubanas. Assim, as pessoas que se identificam com essa nação, automaticamente estão afirmando que não são da Nação Angola, que se estruturam a partir de elementos de legados étnicos banto.

Os pesquisadores Poutignat & Streiff-Fenart (2011) colocam que os estudos realizados por Barth sobre os grupos étnicos foram fundamentais para as discussões teóricas em torno da etnicidade e que “a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e não membros” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011. p. 152). Essa linha chamada de fronteira é essencial, pois segundo eles, “a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 2011. p.153). À luz de suas explicações podemos dizer que, a etnicidade é produzida “na fronteira do “Nós”, em contato ou confrontação, ou por contraste com “Eles”” (*Idem*) e a elucidação de seus fenômenos “passa

assim pela análise gerativa das condições de estabelecimento, manutenção, transformação das fronteiras entre os grupos” (*Idem*) e entre as identidades étnicas. Daí o caráter “mais ou menos fluídas, moventes e permeáveis” (*Idem*) das fronteiras étnicas. Percebe-se o destaque às fronteiras étnicas como um dos principais enfoques da teoria de Barth que percebia nessas fronteiras a “canalização da vida social” e como “organizadora dos comportamentos das relações sociais” (BARTH, 2000. p 34).

Para tanto, destacamos nas abordagens realizadas pela pesquisadora Cunha (2009) elementos importantes para se pensar a etnicidade, ou melhor, na sua produção que são: os mitos e os símbolos - língua, território, tradição cultural, visto que este estudo se baseia nos estudos a partir das formas simbólicas, entendendo que os símbolos enunciam etnicidades, isto é, as pessoas dão sentido social aos seus símbolos produzidos. Dessa forma, como nos detemos na investigação e análises das relações étnicas a partir dos elementos simbólicos enunciadores de etnicidades presentes no culto à *Iyà Mi*, portanto levamos em consideração ao que ela explica, “a etnicidade faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram "outros", pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido” (CUNHA, 2009. p.239).

Baseado nessa explicação, colocamos em discussão, ainda de forma incipiente, pois, o trabalho de campo está em fase exploratória, um processo de interação étnica apontado que nos leva a pensar numa construção simbólica da relação entre o feminino e o masculino na dinâmica dos ritos à *Iyà Mi*. Essa relação masculino e feminino se apresenta como uma possível fronteira neste caminho metodológico estabelecido por uma das hipóteses desta pesquisa, considerando que os mitos de *Iyà Mi* direcionam para um culto feminino, o culto das mulheres. Estabelece, assim, uma limitação ativa para o homem, mesmo para aqueles que são filhos de *Iyàbàs* (orixás femininos). Conforme conversas com o *Bàbàlorisà* responsável pelo terreiro pesquisado:

assim como o culto de Bàbà Egun é voltado para os homens; é um culto masculino. O culto da Iyà Mi é voltado para as mulheres. Tem uma cantiga que a mulher vai à frente da árvore e mostra a barriga. A mulher na ritualística mostra a barriga porque ela pari, mulher pari. Ela tem o ventre. Ela tem o dom da gestação. E o homem já não tem. Então isso aí é tudo muito bem dividido. A ritualística envolve muito requer muito as iyabàs, as mulheres da casa. (BÀBÀ LORO T’OSOGIYAN, 2018)

De acordo Carneiro & Cury (1993), o Candomblé também herdou do universo místico nagô a compreensão da constante interação dinâmica e conflituosa entre a essência masculina e a feminina. Simbolicamente, o homem detentor do princípio genitor masculino e a mulher ventre reprodutor-princípio genitor feminino se unem garantindo a continuidade de tudo. Essa relação masculino-feminino não se dá harmonicamente, e os conflitos que são relatados nos mitos expressam sempre a luta entre os princípios em disputa pelo controle do mundo. “Homens e mulheres sabem que se equivalem física e psicologicamente”, (CARNEIRO & CURY, 1993. p. 20-21) denotando, assim, o

caráter aglutinador, dual, diverso, sistêmico e complementar da visão afro-brasileira. Essa relação dual e diversa retoma a discussão a respeito da visão mítica que envolve o masculino e o feminino nos ritos e cerimônias realizadas no Candomblé e as suas relações desempenhadas na sociedade, contrastando em organização, concepções, valores e entendimentos a uma sociedade dominante que carrega heranças da racialização do conhecimento à medida que coloca a Europa como a fonte do saber Oyěwùmí (2004) e que cria fronteiras bem delineadas entre feminino e masculino.

A pesquisadora Oyěwùmí (2004) aponta caminhos teóricos quando em seus estudos interrogando o gênero com foco no sistema de família nuclear yorubana que se apresenta de forma não-generificada, ou seja, os papéis não são diferenciados pela categoria de gênero, o princípio organizador é relativo à antiguidade – mais velho. Daí a utilização “das palavras *egbon*, referente ao irmão mais velho, e *aburo* para o irmão mais novo de quem fala, independentemente do gênero” (OYĚWÙMÍ, 2004. p. 6).

Exemplificando este sistema não-generificada, a pesquisadora explica que a família yorubá se organiza através da linhagem consanguínea encontrando: o *omo*, referente a criança, prole; os chamados de *omoile* – membros da mesma linhagem (escalonadas por ordem de nascimento), o *oko*; as fêmeas que ingressam nessa linhagem pelo casamento são conhecidas como *iyawo ile* (escalonadas por ordem de casamento). Os *omoya*, irmã/os filho/as de uma mesma mãe-ventre. O *Omoya* ultrapassa o interior da casa o que significa que os primo/as são considerado/as como irmã/os, filho/as da mesma mãe. Configurando assim, conforme, Oyěwùmí (2004) um sistema matrifocal tendo “a mãe como eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas” (OYĚWÙMÍ, 2004. p. 7).

CONCLUSÃO

Diante das discussões apresentadas constata-se que na relação entre os princípios femininos e masculinos, busca compreender como os homens e as mulheres trazem para o presente, modelos sacralizados de sua ancestralidade, evidenciados na mitologia preservada e na estrutura religiosa recriada, contextualizados como um construto histórico-social que traz significados de acordo com as lógicas étnicas do Candomblé. Nos limites dos terreiros de Candomblé seus adeptos se deparam com um conjunto de relações sociais e culturais divergentes ocasionando conflitos, mas também, formas de resistência e afirmação de suas identidades étnicas.

REFERÊNCIAS

- BARTH, F. O Guru, o Iniciador e as Outras Variações Antropológicas. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BERNARDO, T. O Candomblé e o Poder Feminino, 2005. Revista de Estudos da Religião. No 2. Pp. 1-21.

- CARNEIRO, S. & CURY, C. A. O poder feminino no culto aos Orixás. In. Mulher Negra. Cadernos Geledés IV. GELEDÉS, 1993. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2015/05/Mulher-Negra.pdf>
- CHEVALIER, J. GHEERBRANF, A. Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. 11ª ed. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1997.
- CUNHA, M. C. Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível. In: Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo: CoascNayf, 2009. Cap: 14. Pág 235-244.
- CLIFFORD, J. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Ed. 3ª Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- LUZ, M. A. Agadá: dinâmica da civilização africana-brasileira. Salvador. Centro Editorial e Didático da UFBA: sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil, 2013.
- OLIVEIRA, E. Cosmvisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba. Editora Gráfica Popular, 2006.
- OYĚWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8, por Juliana Araújo Lopes.
- POUTIGNAT, P. & STREIFF-FENART, J. Teoria da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras. 2. Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.
- SANTANA, Marise de. Legados africanos: palavra enunciativa de simbolismos étnicos. Odeere: revista do programa de pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Ano 2, n.3, vol. 3, Jan – Jun de 2017.
- SODRÉ, M. A Verdade Seduzida - Por um Conceito de Cultura no Brasil. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- THOMPSON, John B. Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1995.
- VERGER, P. Grandeza e decadência do culto de Ìyà mi Osorongá (minha mãe Feiticeira) entre os Yorubá. In. Moura, C. E. M. (org.) - As senhoras do pássaro da noite. São Paulo. EDUSP, 1994.

OLHA SÓ O QUE OS JOVENS DE TERREIROS ESTÃO FALANDO: OS FALARES AFRICANOS FORA DO ESPAÇO RELIGIOSO

EDNEIDE ALVES NASCIMENTO PUTUMUJU¹⁰³

EDISON DIAS FERREIRA¹⁰⁴

MARISE DE SANTANA¹⁰⁵

RESUMO

Como discente do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade oferecido pelo ODEERE- Órgão de Educação das Relações Étnicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, proponho pesquisar sobre as etnicidades dos falares africanos de jovens de terreiro quando estão fora de seus espaços religiosos. O problema ao qual me detenho para estudo é como os falares africanos que são utilizados por diferentes jovens de terreiros, fora desses espaços sagrados, evidenciam etnicidades? Pensando portanto que meu objeto de estudo desenha um referencial metodológico que se centra nos jovens como sujeitos da pesquisa, e que busco operacionalizar o método da etnografia utilizando técnicas voltadas para a escuta dos falares africanos que estes jovens pronunciam quando estão em ambientes de suas sociabilidades (escola, lazer, entre outros), então proponho atividades fora e dentro do terreiro, tais como: mostra de vídeos, minicursos, oficinas, sarau e outras que nos apontem como falares africanos e etnicidades se articulam dentro de um saber /fazer de oralidades ensinados/aprendidos pela linguagem do candomblé.

PALAVRAS CHAVES: Etnicidades, Falares Africanos, Língua de Santo, Terreiro, Jovens de terreiros, Fronteiras Étnicas.

INTRODUZINDO CAMINHOS QUE APONTEM AS ETNICIDADES DE FALANTES DA LÍNGUA DO SANTO

As pesquisas e os estudos dos falares africanos no tocante as relações étnicas que permeiam a formação da Língua Portuguesa Brasileira é um desafio que precisa ser percorrido como forma de reparação histórica e um resgate a legitimidade de uma língua fortemente influenciada pelas línguas africanas aportadas no Brasil. Variações dialetais essas que são usadas pela grande maioria da população e que carregam histórias de um povo, traduz saberes, ancestralidade, relações - etnicidades, e que foram ignoradas ou desqualificadas como formas que corromperam, degradaram ou desmereceram a nossa língua.

Sendo que, entre os falares de base africana que estão nas nossas vivências e saberes, está a língua de santo, restrita aos espaços sagrados onde se desenvolvem os ritos das religiões de matriz permeando todos os contextos sagrados dessas religiões. E talvez estejam saindo desses espaços,

¹⁰³ Graduada em Letras pela UNEB; pós-graduada em Antropologia com ênfase em Cultura Afro-brasileira pela UESB-ODEERE; Mestranda no Programa de Relações Étnicas e Contemporaneidade pela UESB –ODEERE. Edneide Alves Nascimento Putumuju. <negraneide2@hotmail.com>

¹⁰⁴ Pós Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professor do PPGDCI /UEFS. <edson.orientacaomestrado@yahoo.com.br>

¹⁰⁵ Pós Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp, Doutora em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora do ODEERE. Professora do PPGDCI /UEFS. nabaia1960@gmail.com

sendo extrapolados pelos jovens de terreiros, rompendo as fronteiras para se fazerem presentes nos seus cotidianos. Dessa forma, a partir da pesquisa exploratória enuncio a hipótese de que o uso no cotidiano da "língua de santo" por jovens de terreiros evidencia etnicidades e fronteiras étnicas. Ainda assim, diferentes jovens de candomblés por conta de suas irreverências e a necessidade de se usar um vocabulário que dê conta melhor de suas vivências, acabam usando algumas palavras de língua de santo.

Sendo assim, por me encontrar em fase inicial da pesquisa, me volto neste texto para pensar em alguns pressupostos que indicam possibilidades de coletar dados que o campo de pesquisa pode me apresentar. Um dos pressupostos é que podemos enxergar algumas partes do continente africano na sociedade brasileira a partir de grupos etnolinguísticos diaspórico trazidos escravizados para o Brasil; um segundo pressuposto é que os jovens aprendem em seus espaços de pertencimento étnico religioso, falares que são considerados a língua de santo de bases ou raízes africanas, usada restritamente como “repertório linguístico específico das cerimônias que se desenrolam na intimidade dos contexto sagrados de cada terreiro” (CASTRO, 2001, p. 82)^[1] que podem estar sendo usadas por esses jovens fora desses espaços e que de uma certa forma vêm influenciando o pertencimento étnico de outros jovens; terceiro, pressuponho que dentro de vários contextos onde esses jovens estão presentes é possível que esses falares estejam rompendo a fronteira religiosa para expressar etnicidades. Por último, pressuponho que, entre os jovens de terreiro existem fronteiras na adscrição de termos que carregam hierarquias, histórias de vida, determinação de papéis sociais dentro do espaço religioso, “educação de santo” entre outras adscrições.

Importante ressaltar, que a método da pesquisa é a etnografia, porque dará conta, pois estando lá, com os sujeitos, vivenciarei o mudo deles, suas formas simbólicas e “a etnografia tem que lutar conscientemente para que se evite representar ‘outros’ abstratos e ‘a-históricos’ (CLIFFORD, 1998, p.33). Essa complexidade permite mostrar com mais concretude imagens, falas, vivências, hábitos, crenças, entre outros, em que o sujeito está inserido, fazendo parte, atuando. Para a nossa pesquisa a etnografia será usada como método de pesquisa, por ser um método sensível e nos abriga a colocar o pé no chão, seguir caminhos desconhecidos e temidos por todos nós, desconstruir o medo do trabalho de campo, por que a experiência real irá impedir esse ideal, por conta do envolvimento intenso, intersubjetivo. Desse modo, além das entrevistas não estruturadas e semiestruturadas, as oficinas propostas serão mecanismo que irão nos oferecer pistas de quais saberes linguísticos da língua de santos eles possuem. Sendo assim, os procedimentos nas oficinas, contemplarão atividades já descritas a cima, como também, roda de conversa, exibição de vídeos, materiais didáticos interativos, sarau e “Café Afro”, entre outros. Os espaços onde acontecerão as oficinas serão em escolas, barracões de candomblés e as entrevistas serão em ambientes combinados. E para a delimitação da nossa amostragem, farão parte da pesquisa informantes

(sujeitos) que obedecerão algumas variáveis estratificadas: Jovens entre 13 a 24 anos, sexo (masculino e feminino) membro dos terreiros de candomblés de Ipiaú. A escolha dos jovens é por sabermos que por conta da irreverência, gostar de se destacarem em seus meios, inovação de linguagem, eles podem querer fazer uso dessas palavras em alguns momentos em que a língua portuguesa não dá conta.

LÍNGUAS DE SANTO: LÍNGUAS DE RESISTÊNCIAS DOS JOVENS DE TERREIROS

Como se deu a transplantação das línguas africanas para o Brasil; e a sua implantação? Quais línguas africanas foram faladas aqui? Como essas línguas em suas formas dialetais se preservaram até hoje? E qual a sua importância na formação do povo e do português brasileiro e o que fizeram essas línguas para tornarem diferentes nossos falares? Como essas línguas permeiam os espaços dos terreiros? São questões relevantes e quando se pensa em língua no Brasil, perquirir caminhos metodológicos, pesquisas, leituras ajudam a pensá-las ou quem sabe respondê-las e também entender a nossa cultura linguística nos campos da língua portuguesa brasileira, como também as línguas de candomblés que têm bases nas línguas africanas e resistiram mais nas suas origens.

A formação da sociedade brasileira entre os quatro primeiros séculos se deu através de agrupamentos, de elementos americanos, europeus e africanos, e mesmo no campo ideológico cristão europeu do colonizador, “fixaram-se as organizações hierárquicas, formas religiosas, concepções estéticas, relações míticas, músicas, costumes, ritos, características dos diversos grupos negros” (SODRÉ, 2005, p. 90). Nesse universo os falares africanos foram primazes na formação da cultura e nacionalidade brasileira. Explicitar e explicar a participação das línguas africanas no português do Brasil é mostrar que o negro-africano atuou como personagem falante no desenrolar dos acontecimentos o “negro influenciou sensivelmente a nossa língua popular”.

“Um contato prolongado de duas línguas sempre produz em ambas, fenômeno de osmose” (MENDONÇA, 1973, p.61) e buscar compreender os fatores preponderantes de ordem histórico-social, econômica e linguística em que foram submetidos, que favoreceram a atuação nesse processo, como o contingente trazidos da África, a sua distribuição geográfica no Brasil, o papel social da mulher negra, como “mãe preta” das crianças brancas da família colonial brasileira, aquela que forçosamente acalentou tantas crianças de senhores e senhora de escravos e os ensinou a falar também, o ladino, o cooptado ideologicamente pelo senhor branco, o africano integrado (SODRÉ, 2005) que aprendiam o português e influenciava esse com suas línguas africanas, é entender mais profundamente nossa língua. E as mulheres que já no final do tráfico humano, se tornaram sacerdotisas dos saberes religiosos, resguardando um corpus linguístico essencial para as vivências dos rituais.

Línguas africanas como a do grupo banto (quicongo, quimbundo, umbundo) e ewe-fon (jejes e iorubás), que aqui no Brasil foram trazidas e pelo olhar colonizador não foram tidas como línguas humanas, onde a história linguística insistiu em silenciar. Mas eram línguas, palavras, frases, em que os escravizados se reconheciam e traduziam o seu cotidiano, a sua África distante, também as relações entre eles, ou entre eles e os colonizadores, e também com a ancestralidade – não foram africanos silentes.

Logo, Póvoas (1988) lança para nossos estudos a assertiva de que no processo de construção da língua portuguesa, essa não poderia sair totalmente ilesa durante o convívio inter-racional. Afirmando que o colonizador branco sempre se extremou como classe privilegiada, e por isso houve a hegemonia da língua portuguesa ainda no período colonial, mas devido a participação do negro no processo cultural brasileiro e devido a sua diuturna convivência com a população branca, não poderia o idioma lusitano passar ileso. Cunha nos ajudar a refletir a língua quando:

Afirma que a questão da língua é elucidativa: a língua de um povo é um sistema simbólico que organiza sua percepção do mundo, e é também um diferenciador por excelência: não é à toa que os movimentos separatistas enfatizam dialetos e os governos nacionais combatem a polilinguismo dentro de suas fronteiras. (CUNHA, 2009, p. 13).

Isso levar a crer o medo de fragmentar o nacionalismo e o universalismo, bases que muitas vezes são usadas para assegurar a pureza, a hegemonia, quando se diferencia e torna diverso, isso fragiliza os sistemas ditatoriais. Pensando a nossa língua como multifacetada, diversa, e que acabou construindo uma identidade linguística diferenciada, indo mais além, como Castro (2008), assegura que se levarmos em conta que a língua natural de um povo substancia o espaço da sua identidade, a participação dos falantes das línguas africanas na formação da identidade do povo brasileiro foi fundamental.

No que concerne os estudos sobre a presença das línguas africanas aqui no Brasil, as pesquisas e discussões vão para as seguintes direções, entre outras: A formação de Língua Portuguesa e as contribuições do léxico das línguas africanas nesse processo; a hipótese de crioulização do português do Brasil em contato com as línguas africanas; a influência das línguas africanas e na ou formatação da estrutura de LP_[2], ou seja, a gramática; e também sobre a língua de santo preservada e falada nos terreiros de candomblés. Quando Castro (1976) estuda a “linguagem popular da Bahia ou LP”, ela traça os níveis de terminologia religiosa dos candomblés e linguagem de comunicação usual do povo-de-santo, no contexto das outras subdivisões que tiveram como base as línguas africanas. Esses estudos se dão no contexto histórico colonial e também alguns estudos do LP hoje. Percebe-se que os estudos sobre nossa língua não podem ser unidirecional, é preciso “desautorizar todos os estudos que apresentam uma história única para o

português brasileiro. Assim como o ‘português são dois’, a sua história é igualmente bifurcada” (LUCCHESI, 2009, p. 30).

Pensar no processo da formação da Língua Portuguesa é entender a trama da africanização e indianização do português. Alguns autores numa visão unidirecional do caminho das línguas africanas para a portuguesa^[3], atestam que nesse processo não encontramos hoje uma língua africana pura em nosso país, talvez falares residuais tanto na linguagem comum do nosso cotidiano, como restritamente na língua usada nos rituais das religiões de matriz africana das várias nações. Petter (2005) nos seus estudos sobre as Línguas Africanas, vai confirmar que as línguas negro-africanas sobreviventes no Brasil tomam a forma de *línguas especiais* (grifo da autora), não são mais línguas plenas, mas que revelam traços de seu longo e intenso contato com o português, assumindo duas funções principais, uma de ritual nos cultos religiosos afro-brasileiro e demarcação social como língua secreta de negros de comunidades rurais.

Muitos falares africanos persistem mesmo sofrendo variações diacrônica e diastrática^[5], assim como as línguas africanas aqui no Brasil que galgaram caminhos diversos para chegarem até nós, muitas vezes impedidas de serem realçadas, por conta de uma visão eurocêntrica. Muitas transformações ocorreram, as fronteiras mesmo se mantendo nos processos de interação linguísticas entre escravizados e portugueses, elas foram ultrapassadas, movimentadas, intercambiadas, no sentido de que os falares africanos invadiram nosso cotidiano na formação da língua portuguesa, uma formação étnica tanto portuguesa como africana quanto indígena, ressignificadas, as “fronteiras persistem apesar do fluxo de pessoas que atravessam” e ainda a mobilidade, o contato e formação sejam essenciais para as distinções de categorias étnicas, sendo que categorias discretas são mantidas, mesmo havendo transformações na participação e “na pertença no decorrer de histórias de vidas individuais” (BARTH, 1988, p.188).

E esse processo se deu no período de escravização de africanos aqui no Brasil, em vários contextos, pois esses seres humanos falavam uma língua ou línguas antes de chegarem aqui se relacionaram, foram políglotas e ensinaram suas línguas também, segundo Carboni e Maestre, de 1560 a 1850, de três a cinco milhões de africanos que foram introduzidos no Brasil. “Por séculos, essas comunidades praticaram coloquialmente falares mandiga, jeje, nagô-ketu, kikongo, kimbundo, umbundo, etc. Estima-se que o tráfico africano pôs em relação com o Brasil locutores mais de trezentas línguas” (MAESTRI; CARBONI, 2003, p.20), “qualquer falante de qualquer língua, ao adquirir uma outra língua, naturalmente transfere para a nova língua que aprendeu hábitos articulatórios ou hábitos linguísticos de sua língua materna” (CASTRO, 2008, p. 10) Dessa forma, nos faz entender que é essencial construir caminhos para inventariar esses falares que estão em nossos contextos, moldados nossas vivências que expressam etnicidades.

É inegável que no Português brasileiro algumas línguas africanas tiveram uma presença

secular e marcante, como as do grupo bantos onde tiveram uma grande integração ao sistema linguístico português, demonstrando aí uma maior antiguidade,(CASTRO, 2005),e que contribuíram fortemente para a formação de nosso vocabulário com incontáveis substantivos, adjetivos, que invadiram nossos falares com palavras como “cachaça”, “moleque”, “fofoca”, “farofa”, ”bimba” “minhoca”, “mocotó”, “bunda”, “dendê”, “babaca”, “bagunça” “bambi”, “banguela”, entre outros, através de aportes e decalques[8]. Por outro lado, as línguas oeste-africanas fon e yorubá, por terem uma introdução mais tardia em relação a outros grupos linguísticos no Brasil, são mais fáceis de se identificar e adquiriram poder de durabilidade maior também por se voltarem mais aos cultos afro-brasileiro, os aspectos religiosos e popularidade dos seus orixás no Brasil (CASTRO, 2007) e que também vêm influenciando o português no uso comum, mas ficando mais restrito as tradições ligadas a religião de matriz africana, nas feitura dos orixás, nos rituais, culinária, etc. Sendo que muitas vezes, algumas dessas palavras escapolem desses espaços e se fazem presentes em nosso cotidiano como “axé”, “fundamento, o alicerce mágico do terreiro” (CASTRO, 2001, p. 161) e também podemos encontrar outros já no nosso cotidiano como “inquices”, “peji”, “ebó”, “afoxé” “ajeum”, ”angu”, “pemba”, “candomblé” “macumba”, “aqué”, “edi”, “orixá” entre outros e também uma presença importante na música popular baiana.

Mas as tentativas de escamotear ou negar as línguas africanas, como elemento da nossa formação cultural e de reduzi-las a forma de dialetos com sentido pejorativo, até porque toda variação na visão purista é vista como deturpação, isso foi e ainda é, Lopes vai dizer que um dos meios do racismo antinegro mais arraigados na alma brasileira é a forma com que procuram reduzir todas as línguas à condição de “dialeto”. Contudo, “essa formulação racista não tem a menor consistência: um dialeto nada mais é que uma variação que determinada língua apresenta de uma região para outra” (LOPES, 2003, p. 18). E ainda provoca a lógica purista de que se pesarmos ao contrário, que línguas como Quimbundo e o Quinongo que possuem suas variantes regionais, o português falado no Brasil, aí sim, que poderia ser um dialeto desdobrado em várias formas subdialetais.

Como palavras africanas, entre tantas, como banzo que foi dita e que muitas vezes traduzia o desassossego do exílio e a dor da diáspora. Palavras com cargas étnicas que muitos dicionários populares sozinhos não conseguem traduzir fielmente o sentido completo, subjetivo, as etnicidades ou a etimologia africana.

No tocante a religião afro-brasileira, ela é vista como a base principal de resistência e integração da cultura africana em confronto com as culturas europeia no Novo Mundo, Prandi (2000) coloca o processo do possível apagamento das origens dos africanos por conta da diáspora, mas aponta o Candomblé como uma das formas de resistência e apresentação da cultura africana no Brasil e outros países americanos, não perdendo de vista a ressignificação por conta do contexto

histórico. E nesse ambiente de resistência encontra-se os falares e a linguagem do povo de santo que tem como base as línguas africanas que foram faladas no Brasil. Essas línguas dos espaços sagrados do culto afro-brasileiro – a língua de santo, que para Castro tem as marcas específicas evidentes de origem africana e de aspecto semântico. São palavras que descrevem a ordem social dos grupos, as hierarquias, saudações, objetos ritualísticos e sagrados, cozinha ritualística, cânticos e expressões referentes a crenças, a costumes específicos, cerimônias e ritos mágicos (CASTRO, 2001), palavras que carregam etnicidades. Também são línguas que servem para diferenciar uma nação de candomblé da outra^[4].

Assim, quando esses falares foram alicerçados no Brasil, modelada e remodelada em vários contextos de conflitos sócio-histórico-religioso, o repertório linguístico ritualístico com toda a simbologia foi preservada para a vivência dos mitos e ritos nos candomblés, a transmissão dos conhecimentos sagrados, a sabedoria ancestral e a palavra foi a mola mestra desse processo e foi substancializada pela tradição oral, assim como a palavra é a forte ligação do homem com ela, em “sociedades orais não é apenas a função da memória que é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte”. (HAMPATÉ, 1982, p.182).

A língua de santo é uma língua sagrada, “diplomática” da sociedade religiosa, de base ou raízes africanas utilizadas em comunidades de terreiros. Com isso, estuda-se a possibilidade de essas línguas terem sidas mantidas bem mais resistentes e conservadas por conta da religião, “nas sobrevivências e orientações religiosas preservadas pelos negros nas Américas, observa-se a persistência de um "corpus" linguístico de origem africana como meio de transmissão simbólica dos seus valores religiosos” (CASTRO, 1976, p. 211). Um corpo linguístico que é usado pelos adeptos mais como desempenho que como competência linguística que faz parte de toda a sua vivência espiritual no Candomblé pois de acordo com Póvoas:

Os falantes da comunidade do candomblé, com raríssimas exceções, são nativos de língua portuguesa, mas são obrigados a conhecer a língua através da qual se estabelece o diálogo com as divindades. Designadas por vários títulos, africano, nagô, língua africana, língua da Costa (grifo do autor), essa língua tem a função especial: através dela celebra-se o culto aos òrisà e, mais ainda, conversa-se face com eles. (PÓVOAS, 1988, p.10)

Uma língua que vai substancializar as hierarquias, os preceitos, os segredos e o respeito e acima de tudo, com essa língua que os membros dos terreiros vão cultuar e dialogar com aqueles que são o equilíbrio das suas religiões – os orixá, “esta possibilidade de diálogo face a face justifica o esforço do candomblé para conservar a língua nàgó”. (PÓVOAS, 1988, p. 39).

Palavras que diante de tantos conflitos étnicos, vão no desenrolar da sacralidade de base ancestral se cristalizar em pequenos espaços sócios históricos como os terreiros^[6]. E desse modo, são palavras que ficaram conservadas para dar vida a simbologia religiosa africana se diferenciando das palavras do cotidiano, mas que podem se fazer presentes através de seus adeptos no dia a dia,

como na análise de Castro de que os membros dos candomblés não são só responsáveis pelas palavras e expressões de origem africana presente no corpus linguístico nos cultos afro-brasileiro, como também pelo uso eventual nos ambientes linguísticos mais amplos em que eles e elas fazem parte, ou seja, o falar cotidiano do povo de santo como a principal fonte de interferência linguística africana do tipo léxico-cultural e semântico-cultural que ainda se observa no português do Brasil em geral e particularmente, nos falares daquelas áreas onde condições etno-históricas e sociológicas mais favoráveis concorrem para manter esses tipos de interferência em processo de trânsito contínuo (CASTRO, 1981).

Os jovens de religião de culto afro-brasileiro aprendem a língua de santo para falar, cantar para os orixás, inquices e voduns, para cuidar das folhas, para tratar do corpo, para as obrigações, para as saudações, para preparar as comidas de santo, entre outras. E são usadas palavras desse mundo religioso, palavras que sacralizam e são sacralizadas, restrita ao mundo dos candomblés, podendo em algum momento, se fazerem presentes em outros contextos, “somente num contexto de sacralização, a língua africana é posta em prática [...]. Isso não impede, porém, que numa conversa informal, entre os afazeres domésticos relacionados com o culto, ou mesmo no lazer, não sejam ditas frases nagô”. (PÓVOAS, 1988, p. 26).

O DEBATE DAS FRONTEIRAS: INCONCLUSÃO POR FALTA DE DADOS

Uma forma de enxergar a África presente na sociedade brasileira é também a partir dos grupos etnolinguísticos que foram aportados aqui. Línguas africanas proibidas no processo colonial, mas que sobreviveram por mais ou menos tempo de acordo com isolamento ou não, sofrendo mudanças ou resistindo como código secreto. Esses falares que persistiram foram elementos étnicos que ligavam os escravizados à África e nos ligam até hoje também – Brasil africano.

Grupos étnicos que mesmo sob o regime colonial escravista glotocida, na dureza, estranheza e adaptação forçada mantiveram vivas línguas criadas por seus antepassados africanos, quando tiveram que reconstruir suas vidas no Brasil. Castro[7] analisa que desde o primeiro momento, podia-se supor que já se formavam na “América Portuguesa os falares afro-brasileiros das senzalas, das plantações, dos quilombos, das minas e tardiamente, o surgimento de alguns falares urbanos localizados”. Línguas que influenciaram o português arcaico, sendo que essa língua portuguesa imposta e de qualquer forma não foi suficiente para expressar, traduzir tudo o que os escravizados queriam, sabiam, viviam e sentiam; sua ancestralidade, comida, canto, acalanto, dor, espiritualidade, saberes, insurgências, entre outros, palavras vindas de um outro mundo, inseridas aqui no Novo Mundo. Falares africanos que desconstroem o pensamento de coisificação humana que tantos acreditam que foram os negros escravizados.

Da mesmo forma podemos pensar os falares de santo que os jovens usam fora dos seus

espaços de pertencimento religioso - barracão, roça, ilê, ganzuá, abaçá, casa-de-santo, sejam mais capazes de dar contas da sua realidade social fora desses espaços, do que uma equivalente em português, e isso os tem levado a romper fronteiras linguísticas religiosas, ou seja, esses falares de dentro usados fora são o espelho das suas vivências religiosas, não é só a tradução, ou a incorporação desses falares como código de comunicação, mas o que ele experiencia do contexto étnico dos cargos, encargos, hierarquias, cerimônias, crenças, festividades, rituais, culinária, divindades, indumentárias e adereços, objetos de culto, recintos sagrados, toque, danças e ritmos, entre outros. Essas fronteiras por serem fluidas, permeáveis e moventes podem tornar-se mais flexíveis ou mais rígidas. Nesse universo analítico, é possível que os jovens de candomblés estejam fazendo transposições das fronteiras etnolinguísticas dos grupos religiosos, mesmo diante da barreira, no sentido de restrição aos seus cultos, segredos, falares, mitos. E levando para fora por exemplo os falares africanos restritos ao seu grupo, assim as “fronteiras são manipuláveis pelos atores” quando nas interações étnicas esses diferentes jovens, manipulam essas linguagens. Se num contexto, A foi falado ao invés de B, ou seja, o esperado, algo está acontecendo, por exemplo quando se usa a palavra “aquê” ao invés da palavra “dinheiro”, é preciso saber o que esses falares indicam, segredo, status, o que cada um sabe sobre essa língua de santo e em que momento usar. A partir do que é dito descobre-se as etnicidades.

Pensar em falares que extrapolam os espaços dos terreiros pelos jovens é pensar as etnicidade desses sujeitos e suas sutilezas, sua comunicação e não o isolamento, mas como elemento de construção social de pertença, que a depender da situação é determinada e manipulada pelos atores (POUTIGNAT e STREIFF-FENART, 2009).

Embasados em teóricos e o alcance holístico que a pesquisa qualitativa dá ao pesquisador, possibilitará descobrir ou confirmar que os falares africanos através de mecanismos explícitos e implícitos ao longo dos séculos configuraram também uma matriz no perfil da nacionalidade brasileira permeada pelas relações. Através dos seus multifacetários papéis nas condições imperfeitas, no país colonial e pós-colonial os africanos escravizados não foram só contribuidores, e sim formadores também na nossa língua portuguesa, e mais, atuando como poliglota, difundia a língua portuguesa, mas também atuava como professor ensinando as suas línguas, aos seus pares, aos seus filhos, aos filhos dos senhores brancos, ao português, aos religiosos jesuítas que tinham o objetivo de aprender para cooptar, entre outros. Sendo assim, explicar o avanço, a porção e a influência do componente africano nesse processo é uma questão que deve ser encarada sem as reações racistas e classistas que se lhe antepõem. Um grande e saboroso desafio adentrar nessas relações.

NOTAS

[1] “Esse repertório, chamado de língua-de-santo na Bahia, compreende sistemas lexicais de antigos falares africanos no

Brasil, vindo a constituir uma língua de aspecto sagrado, mas não declaradamente de natureza sobrenatural, porque se acredita tratar-se do idioma nativo da divindade, que, eventualmente, pode vir a ser identificada com uma das línguas de uma nação política africana atual” CASTRO, 2001, p. 82).

[2] Língua Portuguesa

[3] Um debate de que houve “falares”, “semicrioulização”, “crioulização”.

[4] Esses elementos do sistema – crença, modos de adoração e “língua” – estão de tal maneira estruturalmente associados que, na Bahia, um dos critérios de categorização mercante na divisão dos candomblés em “nações” que se dizem JEJE, NAGÔ, QUETO, IJEXÁ, CONGO ou ANGOLA, encontra-se nas diferenças meramente formais de procedência de um repertório linguístico específico das cerimônias ritualísticas dos cultos em geral e de “nação de culto em particular”, ou seja: fon ou JEJE, yorubá ou NAGÔ, QUETO, IJEXÁ, banto ou CONGO, ANGOLA. Em outras palavras, no sistema lexical sobre que se baseia a terminologia religiosa específica de cada uma dessas ditas “nações”, há uma predominância de termos de língua fon (Daomé, Benim atual) entre as “nações” que se denominam de JEJE; de termos de língua yorubá (Benim e Nigéria) entre as que se dizem NAGÔ, QUETO ou IJEXÁ; de termos bantos entre as conhecidas por CONGO ou ANGOLA. Apesar de já modificados pelas interferências linguísticas do português, ainda é possível detectar seus étimos precisos e prováveis. (CASTRO, 1976, p. 208).

[5] Variação diacrônica é a variação que se corrobora de acordo com a passagem cronológica de um espaço geográfico, de um grupo social dado ou de uma época, já variação diastrática é a variação observada nos diferentes estratos sociais de uma população, nos quais se distinguem em níveis culturais, escolares, etc.

[6] Segundo Sodré (2005, p. 91) o “terreiro implica, ao mesmo tempo (a) um continuum cultural, isto é, a persistência de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados em relação ao ser posto pela ordem mítica original, e um impulso de resistência à ideologia dominante

[7] Publicação feita no jornal Írohin. Brasília, ano XII, nº 20. Yeda Pessoa de Castro. E por falar em samba, uma forma de oração.

[8] Aporte o mesmo que empréstimo, no caso o falar português utiliza e integra um traço linguístico do falar africana; Decalque quando para denominar uma noção ou objeto novo, uma língua traduz uma palavra simples ou composta pertencente a uma outra língua (CASTRO, 2001, p. 107).

REFERÊNCIAS

BÂ, Hampaté A. *A tradução viva*. In: Ki-Zerbo J. História Geral da África – metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982, p.181-183.

BA, Barth. *Grupos étnicos e suas fronteiras*. In: Teorias da Etnicidade. São Paulo. UNESP.1998.

CASTRO, Yeda Pessoa. Antropologia e linguística nos estudos afro-brasileiros. X Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador. 1976

_____. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

_____. *E por falar em samba, uma forma de oração: as línguas africanas exerceram grande influência sobre o português do Brasil e sobre a identidade brasileira*. ÍROHÌN: Comunicação a serviço dos afro-brasileiros. Brasília. 27 de jul.2007. Bimestral. Linguagem. Ano XII, nº 20, Linguagem, p. 32-33.

_____. *Falar cantando é influência do povo banto*. A Tarde. Cultural. Salvador. Coordenada p.6-7, 2 de agos.2008.

_____. *Língua a Nação de Candomblé*. In Apresentação na V Semana de História. Centro Unificado de Brasília. Departamento de Ciências Sociais. FFCL do DF. 18 a 22 de setembro de 1978. Revista de Estudos Africanos da USP.1981.p 57-76.

CARBONI, Florence. MAESTRI, Mário. *A linguagem escravizada: língua, história, poder e luta*.

São Paulo: Expressão Popular, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Etnicidade: da cultura residual mas irreductível” In: Cultura com aspas . São Paulo, Cosac Naify, 2009.

CLIFFORD, James. A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro, UFRJ. 1998.

LOPES, Nei. Novo Dicionário Banto do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LECCHESI, Dante (org.). O Português Afro-Brasileiro. Salvador: EDUFBA, 2009.

MENDONÇA, Renato. *A Influência Africana no Português do Brasil*. 4ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. A fala do santo / Ruy do Carmo Póvoas. – Ilhéus. Editus, [2002].

POUTIGNAT, Philippe. STREIFF-FENART. Jocelyne. Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo. Fundação Editora da UNESP. 1998.

PRANDI, Reginaldo. *De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião*. Revista USP. São Paulo, n 46, p. 52-65, junho 2000)

Petter, Maria Margarida Taddoni. *Línguas africanas no Brasil*. Niterói. 2005

SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil*. 3 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

OS SABERES ANCESTRAIS NA UTILIZAÇÃO DAS FOLHAS SAGRADAS NOS CANDOMBLÉS ANGOLA DA CIDADE DE ITAPETINGA-BAHIA

LUCIANO NEVES SOUZA¹⁰⁶

JUSSARA MOREIRA¹⁰⁷

INTRODUÇÃO

Esse artigo, cujo objeto de estudo está relacionado ao uso das plantas medicinais dentro do Candomblé Angola, tem por objetivo geral: discutir sobre os saberes ancestrais/negros e as suas práticas com a utilização das folhas sagradas nos processos de curas ritualísticas/litúrgicas que são utilizadas nos terreiros do Candomblé Angola no município de Itapetinga-Bahia.

Tal estudo nasce do nosso trabalho monográfico, quando procuramos conhecer através das memórias dos moradores de Itapetinga os aspectos da inserção do Candomblé Angola dentro da sua formação religiosa. Esse processo nos conduziu a encontrar a utilização das plantas e ou folhas

¹⁰⁶ Graduado em Pedagogia, e Discente da Pós-graduação em Políticas Públicas e Gestão Educacional da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, UESB. nevezluciano@hotmail.com

¹⁰⁷ Doutora em Ciências Sociais - PUC/SP; Coordenadora do Curso de Especialização em Políticas Públicas e Professora da Disciplina de Estágio em Gestão na Educação da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Orientadora do artigo em referência. E-mail. jussamoreira@oi.com.br.

medicinais que, muitas vezes, são procuradas pela população, mas sem a devida noção de onde se originou essa matriz de conhecimento. Ou seja, ignora-se de onde gerou tais saberes, negando assim, mais uma vez, a herança africana que existe na cidade.

Sobre esse aspecto, cabe informar que Itapetinga é uma Cidade do Território de Identidade Cultural Médio Sudoeste da Bahia, cuja população foi estimada em 77.533 mil habitantes (IBGE, 2016, *online*) e até o primeiro semestre de 2018, como mostrou a pesquisa de Souza (2018), sequer havia sido instalado em suas escolas a lei 11.645 de 2008¹⁰⁸; reduzindo essa às datas de 19 de abril e 20 de novembro.

Como pôde ser analisado no trabalho de pesquisa de Souza (2018), quanto nos estudos sobre a religiosidade da cidade efetuado por Moreira (2016), existe em Itapetinga a presença de um imaginário sobre um homem branco, cristão, fazendeiro e dominante, negando com essa crença o aspecto indígena ou negra da população. Foi essa negação, que conduziu a Souza (2018), a fazer um levantamento sobre a presença e religiosidade do negro na cidade.

A partir da construção das memórias trazidos por Souza (2018), chegamos à descoberta sobre a raiz do Candomblé Angola em Itapetinga. Ele iniciou em 1942, antes da emancipação da cidade ocorrido em 1952. Por essa razão acreditamos que, mesmo diante do sincretismo Católico/Ketu ou Ketu/Angola, a origem das plantas e/ou folhas sagradas e medicinais utilizadas dentro dos rituais em Itapetinga tem as ramificações e heranças do Candomblé Angola. Assim, não temos pretensões em revelar fundamentos religiosos, mas trazer a luz da literatura, como esses saberes são utilizados ainda na atualidade pelas comunidades tradicionais do Candomblé Angola na cidade de Itapetinga-Bahia.

Cabe informar ainda que, iniciamos a pesquisa sobre o Candomblé Angola e todas as questões sociais e culturais que circundam tal tema em Itapetinga, desde o segundo semestre de 2014 até a atualidade. No decorrer desses três (3) anos e (6) seis meses, fizemos um mapeamento das casas de candomblé em funcionamento; depois concluímos a nossa monografia, o que trouxe o reconhecimento da constituição do candomblé na história de Itapetinga; e agora, já em curso se encontra essa pesquisa sobre as folhas medicinais.

Assim, a partir de nossas leituras teóricas e investigação no campo empírico, foi possível através das memórias recolhidas, encontrar os saberes candomblecistas que foram invisibilizados pela história oficial da cidade. Nesse sentido, trazemos os seguintes conceitos a serem discutidos, o Candomblé Angola e as Folhas Sagradas, que foram encontrados nos estudos efetuados por Oliveira (2007, 2014), Nunes (2013), Amin (2009) e Souza (2018). Nessas leituras pôde ser compreendido que os afro-brasileiros para garantir as sobrevivências das suas tradições étnico, religiosas e culturais, alimentaram através da oralidade as memórias das gerações, desde a chegada

¹⁰⁸ Versa sobre a inclusão no currículo escolar do estudo da história indígena e a história do negro e da negra no Brasil.

do negro e da negra no Brasil até a atualidade.

Ao buscar produzir uma história de superação das definições oficiais narradas sobre a religiosidade na constituição urbana de Itapetinga, concordamos com Moreira (2016), quando demonstra que, as vozes dos lugares trazem as singularidades somente encontradas nas memórias do seu povo. Logo, a memória mostra aquilo que existe dentro dos campos das invisibilidades, nem sempre revelado pela história oficial, sobretudo, quando se trata das ocupações do espaço religioso pelo negro ou negra em uma cidade que nasceu sobre a égide da fé cristã batista (MOREIRA, 2016).

Mediante ao exposto, informamos que a nossa pesquisa traz a modalidade de investigação da abordagem qualitativa e tem por instrumento metodológico a “memória dos velhos” (BOSI 2010, p. 37), vozes dos herdeiros das histórias dos Terreiros que se encontra na cidade. Justificamos assim, que a importância dessa pesquisa se encontra na possibilidade de (re)conhecer dentro da história oficial de Itapetinga a contribuição cultural trazida pela presença do negro e da negra no processo da sua construção urbana.

1 O Candomblé Angola e as suas Raízes em Itapetinga

Antes de adentrar especificamente na questão do Candomblé Angola e a sua existência na cidade de Itapetinga, cabe trazer alguns pontos de discussão sobre o contexto histórico do Brasil pós 13 de maio de 1888 e suas consequências para os negros. Isto nos possibilita refletir sobre os processos de invisibilização e marginalização da população negra, gerada por um modelo de abolição que ignorou as responsabilidades de um Estado que lucrou com o tráfico de “escravos, especialmente por parte da Inglaterra. Se na primeira metade do século XIX as discussões concentravam-se na abolição do tráfico humano, somente a partir de 1850 cresceram as pressões, no sentido de proibir a própria escravidão” (LEÃO, 2018, *online*).

Segundo Leão (2018), antes da Princesa Isabel assinar a Lei Aurea em 1888, já haviam movimentos abolicionistas (brancos) e as “agitações” (negras) para trazer o fim da escravidão ao Brasil. Portugal já havia em um Congresso ocorrido na cidade de Viena se comprometido desde 1815 em proibir o tráfico de escravos ao Norte da Linha do Equador. Tanto que a Lei Feijó instituída em 1831, determinava o fim do tráfico de escravos no Brasil (LEÃO, 2018, *online*).

Tal medida teve pouca aplicabilidade na prática, pois levou ainda dezenove anos, especificamente em 1850 para se criar a Lei Eusébio de Queiroz, que põe fim ao tráfico transatlântico de escravos; em 1871 é aprovada a Lei Rio Branco, conhecida popularmente como “Lei do ventre-livre”. Mas, em uma sociedade marcada pelo escravismo e pelas disparidades de classe, raça e gênero, a aprovação dos mecanismos legais por si só, não encontraria respaldo político. Isso somente ocorre quando uma camada elitista (conhecida como abolicionistas) toma a

frente do movimento que buscava a libertação dos negros, mas com interesses de criar o fortalecimento de uma área urbana industrial, ao mesmo tempo que, com a libertação dos negros, ficariam livres dos encargos sociais para com esses (LEÃO, 2018, *online*).

Esse interesse haveria de fortalecer os movimentos que gritavam pela liberdade negra, gerando em 1885 de acordo com Leão (2018), a aprovação da Lei Saraiva-Cotegipe, conhecida como Lei dos Sexagenários. Logo após,

*[...] a Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, formalizaria a abolição, no momento em que a proporção de escravos já se reduzia substancialmente. Se o censo populacional de 1872 apontava que 15% dos cerca de 10,1 milhões de habitantes brasileiros eram escravos, em 1887 estima-se que somente 700 mil dos 14,3 milhões de pessoas ainda eram escravos - cerca de 5% da população (LEÃO, 2018, *online*).*

Ao fazer esse percurso histórico-social, sinalizamos que as populações negras escravizadas, bem como a sua cultura, língua, saberes, fazeres, religiosidade, foram durante todo o período da história brasileira invisibilizada, marginalizada e excluída. Contudo, esses mesmos sujeitos escravizados encontraram meios e mecanismos de preservarem as suas heranças, criando uma interligação entre África/Brasil, gerando uma identidade própria e única, a qual conhecemos por afro-brasileiro. Nesse quesito as relações étnico-raciais são formadas por imagens e representações coletivas. Ou seja,

[...] a representação é o processo pelo qual membros de uma cultura usam a linguagem para instituir significados. Essa definição carrega uma premissa: as coisas, os objetos, os eventos do mundo não têm, neles mesmos, qualquer sentido fixo, final ou verdadeiro. Somos nós, em sociedade, entre culturas humanas, que atribuímos sentido às coisas. Os sentidos, conseqüentemente, sempre mudarão de uma cultura para outra e de uma época para outra (HALL apud FERNANDES & SOUZA, 2016, p.104).

Ao analisar essas palavras, podemos compreender que a sociedade brasileira manteve em sua memória representações coletivas que foram construídas por narrativas hegemônicas, capazes de representar um grupo social em detrimento de outro.

Ambas as dimensões da identidade atribuída ou de auto atribuição (identidade negra) são coletivamente construídas e se transfiguram conforme o contexto social, cultural e político. No entanto, a identidade atribuída é dotada exclusivamente de um caráter essencializador, na medida em que relações de poder estão envolvidas na essencialização do que é ser negro. Diferentemente, a identidade auto atribuída (identidade negra), não se configura em “uma essência, mas um posicionamento”. Porém, não se pode negar que em seu percurso histórico de construção e reconstrução recorre a um certo “essencialismo estratégico”, entendendo por isso uma relação com as diferenças que permita aos grupos estabelecerem referências de pertencimento e reconhecimento. Conforme observa Lia Vainer Schucman, indivíduos ou grupos sociais não trazem dentro de si uma essência negra ou branca, mas essas categorias podem ser ressignificadas conforme necessidade e contexto social. A autora assinala que ser negro não é uma entidade fixa e imutável. Todavia “[...] ser negro no Brasil é uma condição objetiva em que, a partir de um estado primeiro, definido pela cor de pele e pelo passado, o negro é constantemente remetido a si mesmo pelos outros” (FERNANDES & SOUZA, 2016, p.109).

Ao tomar essas duas preposições “essência negra” e ou “essência branca”, como categorias de

análise, as palavras desse: “ser negro”, está mais relacionado dentro de uma condição objetivada pelo Estado do que necessariamente relacionada a uma condição étnica. Em outras palavras, as condições sociais negadas aos negros, transformaram-se em discursos dominantes que teimam em mostrar esse “passado escravo e triste”, como uma coisa vergonhosa para o negro e não para o Estado brasileiro. Essa invisibilidade social e cultural se repetiu por quase todo território nacional, sendo reproduzindo no desenvolvimento urbano de Itapetinga, pois como relembra Moreira (2016), a essência branca se fez presente na cidade, quando ela foi absorvida pelos dogmas cristãos de origem protestante.

O que comprova o estudo de Moreira (2016)? Basta analisar a história oficial da cidade, ao qual não se fala dos seus índios ou dos seus negros. Moreira (2016) quando mostra a solidez da Igreja Batista alcançada em 1938 ou a edificação da Igreja Católica em 1954, deixa claro que tal percurso civilizatório, não ocorreu sem a destruição dos costumes indígenas na região, como também, aboliu toda e qualquer referência sobre a presença do negro dentro da construção urbana da terra itapetinguense.

O nascimento de Itapetinga começou em “meados do século XVIII, [quando entra para] a história a região do Sertão da Ressaca, onde atualmente se localiza o Município de Vitória da Conquista que passou por profunda transformação” (GOMES, 2013, p.16). Foi a partir dessa formação territorial que, em 1924, surgiu um pequeno povoado chamado por Itatinga. A partir da década de quarenta (40) do século XX, por uma decisão da política nacional, Itatinga (a pedra branca – origem Tupi) passou a ser denominada por Itapetinga (MOREIRA, 2016).

Ao ousar trazer a memória e a história do Candomblé Angola em Itapetinga, essa não foi uma tarefa fácil, pois conforme Amin (2009), pouco sabe, até mesmo no território da Bahia, sobre a história da formação do Candomblé Congo-Angola.

Para Amin (2009), as *Nzós* (casas) do Candomblé Angola passariam a existir no interior do Brasil sobre a forte presença e aspectos dos cultos indígenas. A presença, influência, e significados trazidos e preservados nas *nzós* do Candomblé Angola em Itapetinga foram registrado por Moreira (2016), através da construção da memória de Dona Adotiva, cuidadora da Roça/Terreiro Fé e Razão São Lázaro *Tumbensi*¹⁰⁹ pertencente a Nerisvaldo da Silva, conhecido como *Tatetú de Nkisis*¹¹⁰ *Katumananzambi*¹¹¹.

¹⁰⁹ A palavra *Tumbensi* é de origem Kimbundu, no entanto, a grafia utilizada em Itapetinga é *Tombeci*. Cabe alertar ao leitor que por um respeito a sua origem, não deve se usar as letras C e I, por esse motivo aqui esse pesquisador continuará a trazer a palavra com origem do candomblé Angola. O significado dessa palavra é casa/raiz, pedaço de chão terreno ou local (Dicionário, 2018, *online*).

¹¹⁰ *Tatetú-de-nkissis* e *Tata Nkissis*, são palavras utilizadas no Candomblé Angola para designar o nome daquilo que no Brasil foi tratado como pai-de-santo, zelador de santo, com o mesmo significado de *babalorixá* do Candomblé Ketu (Dicionário, 2018, *online*).

¹¹¹ É um nome que o iniciado no Candomblé recebe para designar a qual *nkissis* (divindade do panteão banto), que no sincretismo interno se associa aos orixás de tradição Yorubá.

Esse Candomblé Angola, fundado em 1955, aparece em Moreira (2016) como se fosse o primeiro de Itapetinga. Entretanto, a pesquisa de Souza (2018) aponta que o Terreiro Fé e Razão São Lázaro *Tumbensi* não foi o precursor do Candomblé Angola na cidade. Bem antes de 1955, já havia chegado Josefa Florentino, que posteriormente seria conhecida como Zefinha de *Odé Egunitá*¹¹², fato que ocorreu por volta do ano de 1942. Mas, o que traz a certeza de Souza (2018) para afirmar que esses dois candomblés possuíam a ancestralidade *bantu*?

Segundo Souza (2018), tal revelação foi trazida pelos seus recordadores ao trazer que Zefinha possuía a matriz africana aqui no Brasil, organizada sob o conceito de Candomblé Angola; quanto ao Nerisvaldo tinha *dijina Katumananzambi*, especificidade de um candomblé de tradição litúrgica Angola.

Assim, ao revelar a presença do Terreiro de Zefinha de *Odé Egunitá* em Itapetinga desde 1942, nos remetemos a um passado que não pode ser esquecido pela memória do Itapetinguense. Conforme remete Nunes (2013), a importância de registrar os lugares da memória e da história, acaba confrontando as políticas públicas, para trazer a proteção e preservação da cultura material e imaterial, seja através do tombamento do espaço físico ou pelo reconhecimento das práticas, dos saberes e fazeres culturais. Nesse percurso que cabe discutir sobre as folhas sagradas.

1.2 As Folhas Sagradas nos Candomblés Angola de Itapetinga

Os saberes ancestrais têm significativos para o seu povo, especificamente se esses saberes são perpetuados dentro das condições de negação, como ocorreram com os saberes advindos da África, trazidos pelos ancestrais do povo negro. Entende-se que, por saberes ancestrais se encontram toda e qualquer espécie de conhecimento oral, que por sua vez, possa produzir um efeito prático e de uso comum nos candomblés angola. Mas, devido ao processo de branqueamento da nação esses saberes foram negados e escondidos da sociedade brasileira (BOTELHO, 2010).

No entanto ao escravizar um povo, não se consegue escravizar os seus saberes, de alguma forma através da oralidade as culturas sobrevivem mesmo diante de um “modelo civilizatório capitalista ocidental que tenta silenciar coletividades humanas [e vem] buscando reduzir as diversidades simbólicas, religiosas e culturais” (OLIVEIRA & OLIVEIRA, 2007, p. 13).

Cabe destacar que aliado a esses saberes orais, como nos revela os nossos recordadores, os significados referentes às plantas sagradas e medicinais que são utilizadas, quer seja na alimentação, na ornamentação, nos benzimentos, nos rituais religiosos e ou nas curas, encontra todo o seu conhecimento via oralidade. Assim o verbo é o princípio, pois é pela palavra do mais

¹¹² *Odé* é o mesmo que caçador em Yorubá; *Egunitá* é uma qualidade atribuída a *Nkissi Matamba* (divindade feminina) em Candomblé Angola (Dicionário, 2018, *online*).

velho que se forma a lei, sobretudo, dentro do terreiro tradicional, onde o velho possui poder social e religioso, porém,

[...] o processo de transmissão do saber sofreu o impacto nas mudanças nas relações de poder no interior das comunidades; no entanto, não diminuiu a importância do conhecimento e do emprego dos vegetais. As categorias básicas para as utilizações das espécies e dos textos falados e cantados em Yorubá, nos quais a palavra funciona como detonadora do àsê latente das espécies e propícia a colocação dos vegetais dentro de uma perspectiva classificatória abrangente, peculiar a este complexo cultural. (BARROS, apud BOTELHO, 2010, P.4).

Ao compreender esses saberes e sua importância dentro de uma sociedade marcada pela exclusão de um capitalismo ultraliberal, ao qual tem imposto como verdade absoluta apenas o conhecimento técnico e científico é retomar a origem do ser, que se inquieta em religar-se com sua essência percebendo esse *ethos* dentro de uma “preocupação com o coletivo, com a terra e seus elementos, com o homem e seus efeitos [...] culturais, compreendendo a necessidade ontológica de pertencimento simbólico e comunitário (OLIVEIRA & OLIVEIRA, 2007, p.17-18). Sendo assim, buscar dentro dessas comunidades tradicionais de terreiro, a existência das práticas e saberes com a utilização da flora, que tenha por finalidade a cura do corpo e da espiritualidade sob uma cosmologia não eurocêntrica, preserva os saberes, especialmente ao nosso olhar, quando se trata de um território como Itapetinga, no qual

[...] como expõe Moreira (2016), mesmo tendo a cidade nascido no século XX, ela não divergiu do modelo dominante religioso de raiz Judaico/Cristã, implantada no Brasil desde a sua colonização. A única diferença em Itapetinga assinalada por Moreira (2016) é que, no lugar central, sempre reservado a uma Igreja Católica, o que toca o sino e a batida do relógio pertence a uma Igreja Batista. Nesse contexto, as presenças de outras formas de religião não foram reconhecidas e muito menos houve a aceitação das Nzós, dos Mukisis [Divindades do panteão Bantu] (SOUZA, 2018, p. 24-25).

Nesse contexto latifundiário e protestante, não é de se causar estranheza que os saberes ancestrais afro-brasileiros fossem invisibilizados. Porém, ironicamente, dentro da Itapetinga do preconceito, encontra-se em uma das suas praças principais a presença de um monumento representativo das divindades africanas, conhecido como Rotula/Praça dos Orixás¹¹³. Inaugurado em 1981, na terceira gestão do Prefeito José Vaz Espinheira. Patrimônio que mostra que nessas terras, também existiu e resiste a presença do negro e do Candomblés Angola (SOUZA, 2018).

Dentro do Candomblé Angola, a utilização dos saberes ancestrais africanos é preservada e estão relacionados à vida social e espiritual, sendo assim,

[...] a Nação¹¹⁴ Angola/Congo não deve de acordo com Nunes (2013) ser vista apenas

¹¹³ Divindades do panteão Yorubá/Ketu.

¹¹⁴ O termo nação, “utilizado como um demarcador de fronteiras religiosas entre grupos, não deve ser pensado de forma dissociada de outros valores da vida social, tais quais: étnico, territorial, linguístico e político, uma vez que a

como um aparelho institucional das tradições angolanas, trata-se de um campo simbólico, onde se preservou através dos ritos um acervo de valores e saberes, que foram transmitidos pelos antepassados africanos. Afinal, [como mostrou Oliveira & Oliveira, 2007] durante o processo de escravização, o opressor – homem branco e cristão-, desenvolveu mecanismos para fortalecer, perpetuar e manter toda uma cadeia de dominação (SOUZA, 2018, p. 16).

Diante desse universo, os ritos, valores e saberes de tradição *Bantu*/Angola preservados pelos terreiros de Candomblé Angola no município de Itapetinga traz a utilização das plantas para os diferentes fins, por ser essa uma das atividades “mais antiga da humanidade, praticada através dos tempos por todas as culturas, as plantas sempre estiveram presentes na vida dos seres humanos” (OLIVEIRA, 2014, p. 47). Essa relação é devida, sobretudo,

[...] aos multiusos das espécies vegetais (CARDEL et al., 2012), como alimentos, medicamentos, matéria prima para a construção e vestimenta, entre outros usos. No Brasil o uso das plantas medicinais e ritualísticas é resultante da influência cultural dos indígenas locais e das tradições africanas, oriundas do tráfico de negros escravizados por colonizadores europeus e da cultura europeia trazida pelos colonizadores (ALMEIDA, 2011). Salvador é a capital brasileira com mais de 70% dos seus habitantes afrodescendentes, a cidade mais antiga do Brasil, fundada em 1549. Neste período, chegaram os negros de diferentes nações. As religiões de matriz africana, como o candomblé (religião dos negros Yorubá, jeje, Hauçá), a natureza é a essência das curas para os males espirituais, assim, os adeptos dessa religião tem uma relação de reverência à natureza, ou seja, a base das religiões de matriz africana é a natureza, e isto determina a relação de respeito com a terra, com a água, com os animais e também com as folhas (OLIVEIRA, et. al., 2014, P. 47).

Diante do exposto, buscamos no âmbito simbólico/mítico conhecer as tradicionais Jinsaba (folhas para a etnia *Bantu*/Angola) das comunidades tradicionais do Candomblé Angola, cujo saber adveio através da memória do “velho” do terreiro. Assim, dentre espécies, trouxemos algumas plantas que são utilizadas tanto para o culto quanto para finalidades curativas. A amostra das folhas apresentadas no Quadro I foram escolhidas pela frequência de sua utilização.

NOME POPULAR	RITUAL	MEDICINAL
Folha de <i>Orí</i> /Fortuna	Iniciação de novos adeptos	Sem utilização medicinal
Folha da Amoreira	Sem utilização ritual	Diminui fluxo menstrual
Quarana Preta	Banho de descarrego	Sem utilização medicinal
Aroeira	Banhos de limpeza	Cocceiras
Folha do dendezeiro	Contra as energias negativas	Sem utilização

religiosidade se relaciona permanentemente com a vida cotidiana. Isto posto, é preciso que se perceba a mobilidade deste termo diante dos diversos significados atribuídos a ele desde o século XVII” (NUNES *apud* AMIN, 2009, p.61).

		medicinal
<i>Tioiô</i> ou Alfavaca	Banhos de limpeza	Tosse e Bronquites
Boldo ou tapete de Oxalá	Banhos de Limpeza	Cólicas intestinais

QUADRO 1 – FOLHAS SAGRADAS UTILIZADAS NO CANDOMBLÉ ANGOLA

Existe no Candomblé Angola uma importância conferida às folhas, tanto nos rituais religiosos quanto na sua utilização como elementos naturais e terapêuticos. Para os Adeptos das religiões de matriz africana há uma necessidade inerente em conhecerem a utilização das folhas sagradas, saberes esse, que é adquirido pela vivência e transmitido pela oralidade dos mais velhos, respeitando o tempo cronológico e a hierarquia presente em cada Terreiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do ponto de vista dos velhos do Candomblé Angola foi possível verificar que: a importância dos saberes ancestrais deve ser preservada, pois, essa contribui para manutenção da vida social e religiosa da comunidade. Ainda mais se for tomado como critério o fato desses saberes, tratar-se de um complexo e variado conjunto de conhecimento que foram utilizados ao longo do tempo na agricultura, na culinária, na dança, na música, arquitetura, na medicina e nas linguagens.

Logo, fora as tensões e misturas que se produziram no território itapetinguense quando os próprios adeptos do Candomblé Angola-Nagô, são seus praticantes, mas não se reconhecem como tais, mesmo continuando com as práticas, linguagens ou rituais essencialmente característicos, sempre traz elementos contidos de outra religião, como por exemplo: Terreiro São Lázaro, *nkissis* chamados por orixás e etc. Assim se por um lado, essa questão reforça o preconceito, resultado do processo de exploração e violência aos quais, os negros e as negras foram expostos desde a época da escravidão. Por outro lado, contra todas as formas de preconceito, os moradores utilizam as plantas medicinais com um tom de rito sagrado, mas esse detalhe esclarecemos em uma próxima pesquisa.

REFERÊNCIAS

AMIM, Valéria. **Águas de Angola em Ilhéus**: um estudo sobre construções identitárias no Candomblé do Sul da Bahia. Tese de Doutorado. Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade. Universidade Federal da Bahia, 2009, 303p.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: Lembranças de Velhos. 3º SP: CIA das LETRAS, 2010.

BRASIL. **LEI 11.645 de 2008**. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/>. Acessado em 05 de maio de 2015.

BOTELHO, Pedro Freire. **O Segredo Das Folhas E Os Rituais De Cura Na Tradição Afro-Brasileira**. Salvador- **IV ENECULT**, 2010.

GOMES, Maurício: **Itapetinga, quero te conhecer**. Edição revisada, São Paulo: Scortecci, 2013.

IBGE. **Cidades// Itapetinga**. Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua - PNAD Contínua. /2016. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br> Acessado em 04 de maio de 2018.

LEÃO Diogo Abreu. **Abolição da Escravatura Brasileira**. Disponível em: <http://www.politize.com.br/abolicao-da-escravatura-brasileira/> (2018). Acessado em: junho de 2018.

MOREIRA, Jussara Tânia Silva. **A IGREJA E A PRAÇA: Os Batistas da Cidade De Itapetinga-Bahia (1938-2013)**. Tese (doutorado em ciências sociais) - programa de estudos pós-graduados em ciências sociais, Pontifícia Universidade Católica De São Paulo, São Paulo, Orientadora: Dr. Marisa Do Espírito Santo Borin. PUC/SP. 2016, p.302.

NUNES. Erivaldo Sales. **HISTÓRIA E MEMÓRIA DO CANDOMBLÉ BATE FOLHA EM SALVADOR/BA (1916-1966): PERCURSOS METODOLÓGICOS. XXVII SIMPÓSIO ANPUH - Simpósio Temático 080: História e representações religiosas – memória, identidades e território**, 2013. Disponível em <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais>. Acessado em 01 de julho de 2018.

OLIVEIRA, Marília Flores Seixas de.; OLIVEIRA, Orlando J. R. de. **Na trilha do caboclo: cultura, saúde e natureza**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2007.

OLIVEIRA, Maria Aparecida José de, Et. Al. **Caracterização dos erveiros (as) e das plantas sagradas vendidas nas feiras livres de Salvador**. Candombá – ISSN 1809-0362 – V. 10. N. 1 JAN – DEZ 2014.

SOUZA, Luciano Neves **BRANCOS E NEGROS: A MEMÓRIA RELIGIOSA DO CANDOMBLÉ ANGOLA EM ITAPETINGA-BAHIA** Orientação: Prof. Dr. Jussara Moreira. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Itapetinga BA. 2018, p. 47.

PENSANDO A EDUCAÇÃO ÉTNICO RACIAL JACUIPENSE: REFLEXÕES DOCENTES NOS ANOS INICIAIS DO ENSINO FUNDAMENTAL

ANA LISE COSTA DE OLIVEIRA SANTOS¹¹⁵

RESUMO

O presente trabalho, evidencia a educação étnico-racial numa escola pública em Riachão do Jacuípe, estado da Bahia. Fomentar uma educação étnico-racial centrada nas africanidades com ênfase na pedagogia griô¹¹⁶ foi o nosso objetivo principal. De uma pesquisa-ação, nasceu este estudo, cujos resultados evidenciaram que, do ponto de vista da conceituação, as práticas pedagógicas com ênfase na afrodescendência realizadas na escola, caminham para a renovação processual e de superação tanto do ponto de vista da definição de conceitos, quanto das atitudes e práticas. A discussão praxiológica em torno da educação etnicorracial colaborou para o encorajamento e ressignificação das práticas educativas docentes para a diversidade, respeitando a nossa cultura negra e sertaneja.

Palavras-chave: Educação étnico-racial. Ensino Fundamental nos Anos Iniciais. Formação docente.

INTRODUÇÃO

O pensar e o agir sobre a diversidade sociocultural no contexto escolar é condição uma condição primordial para o desenvolvimento da educação na contemporaneidade. Nesta **XIV Semana de Educação da Pertença Afro-Brasileira e I Encontro de Religiões de Matriz Africana** sob tema: "Guardiões de Sabedoria e Ancestralidades, Produção de Conhecimentos e Resistências", objetivamos somar a discussão junto ao grupo de trabalho **01 – Etnicidade, Memória e Educação**, evidenciando as contribuições da educação étnico-racial no contexto de uma escola pública da rede municipal, na cidade de Riachão do Jacuípe, situada no sertão baiano.

O presente trabalho é fruto de um estudo de pesquisa *Lato sensu* em Coordenação Pedagógica, frutos da parceria entre municípios baianos e a Universidade Federal da Bahia (UFBA). Motivados pela vigência das leis 10.639 (Brasil, 2003) e 11.645 (Brasil, 2008), pelo anúncio da década mundial da Africanidade (2015-2024), conforme UNESCO (2015), bem como a recorrente vivência de situações preconceituosas no nosso cotidiano escolar, desenvolvemos uma pesquisa-ação que resultou na realização de um projeto vivencial “A África está dentro de nós”, em uma escola de grande porte em Riachão do Jacuípe, Bahia. A uma problemática contemplou desafio

¹¹⁵ Mestre em Educação e Contemporaneidade (UNEB). Licenciada em Pedagogia e Especialista em Educação e Pluralidade Sócio-Cultural pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Especialista em Psicopedagogia pela FACINTER- IBPEX. Especialista em Coordenação Pedagógica (UFBA). Docente do Curso de Licenciatura em Pedagogia da Faculdade Regional de Riachão do Jacuípe (FARJ). Coordenadora pedagógica da Secretaria Municipal de Educação, Esporte, Cultura e Turismo (SMEECT) da cidade de Riachão do Jacuípe, Bahia. Contato de e-mail: alisecosta@gmail.com.

¹¹⁶ O termo *griot*, no português do Brasil, é utilizado como “griô” pela maioria dos pesquisadores na área das africanidades, exemplo de Benjamim Paula (2015). Dessa forma, optamos por usar no corpo do trabalho a unanimidade do termo griô.

de analisar as práticas vigentes e desenvolver uma nova cultura escolar que lide de uma forma inovadora com a educação para as relações étnico-raciais, deixando para trás práticas folcloristas, racistas, preconceituosas e discriminatórias, vistas comumente nas relações sociais advindas de um passado escravocrata.

COM A PALAVRA OS PROFESSORES: CONCEPÇÕES ACERCA DA TEMÁTICA DA EDUCAÇÃO ÉTNICO-RACIAL NAS ESCOLAS

Nesta seção discutiremos os resultados parciais de uma pesquisa de abordagem qualitativa, com foco na pesquisa-ação, tendo como instrumentos de coleta de dados a observação participante e o grupo focal. A escolha por tais caminhos justifica-se pela própria temática suscitada. Trabalhar a educação para as relações etnicorraciais na escola pública implica um olhar diferenciado para o ato educativo visto como um “processo” de permanente construção e ressignificação. A preocupação com o processo e a dinâmica tramada por seus sujeitos, ou seja, com o “vir a ser” e o “ser sendo”, é condição *sine qua non* de um trabalho de natureza qualitativa e social (MINAYO, 2010).

Nessa categoria, apresentamos os conceitos mais apreendidos, pelos professores no desenvolvimento da Proposta de Intervenção, tendo como base o diário de campo e o grupo focal. Como a temática central foi Africanidades, os conceitos que mais gravitaram no entorno desta foram: África, Cultura Afrobrasileira, Educação Etnicorracial.

Concepções sobre África

Falar sobre África implica-nos reconhecer toda a diversidade existente nela, bem como sua capacidade de irradiar saberes pelo mundo afora. Assim, os docentes na medida em que iam explorando o tema, nos diálogos dos grupos focais, foram sensibilizados pela pesquisadora a buscarem o significado desses termos em leituras fundamentadas, mas foi, sobretudo, com suas próprias práticas que se surpreenderam, negaram e confirmaram tais significados. Na descrição abaixo podemos entender:

Fiz várias rodas de diálogo com os professores e muitos se referiam à África como um continente pobre, miserável, cheios de infestações de doenças, guerras. Ao mesmo tempo, reconheceram como o continente “mãe”, a origem da vida. Sensibilizei-os com uns slides com belas imagens do continente. Nesse dia, foi unânime a surpresa de todos os docentes ao identificarem paisagens, culturas, cores, gestos que não são comumente vistos na mídia. Ficaram então mais admirados e interessados. Uma professora disse: “não sabia que o continente africano guardava tantas belezas naturais e culturais”. Outra dizia “nem parece aquela visão do inferno da fome e da AIDS, ebola, da seca; estou emocionada por ver esse outro lado da África.” (Diário de campo, setembro de 2015).

Percebe-se que o trabalho com as imagens da África para os docentes colaborou para ampliar suas visões positivas acerca do continente. Antes da sensibilização era quase unânime a

visão negativa advinda dos meios de comunicação, principalmente, e também das memórias estudantis. Nota-se que depois da roda de diálogo, com a intervenção da pesquisadora, a totalidade docente reconheceu emocionada que passaria a conceber a África como um continente rico de belezas, que guarda seus mistérios, apesar da pobreza, da fome, doenças, guerras civis, dentre outros.

Ki-Zerbo (2010), defensor de uma visão africanista, ao falar da África admite que a história desta foi durante muito tempo contada do ponto de vista dos brancos. Isso alimentou uma imagem negativa na humanidade, inclusive nos nossos docentes, sobre o preconceito de que era um continente marginal e servil. Essa história se perpetuou por muitos séculos e, só bem recentemente, vem sendo recontada por historiadores que resgatam a história do ponto de vista dos próprios africanos. Para o autor: “a história da África, como a de toda a humanidade, é a história de uma tomada de consciência. Ela deve ser reescrita” (ibid, p. 22). Acreditamos também que, a partir desse processo de sensibilização descrito, houve uma tomada de consciência dos nossos professores para tentar reescrever com suas práticas uma nova história sobre a África.

Concepções sobre Africanidades e sobre cultura afrobrasileira

Indo mais além, os docentes em sua totalidade associaram o conceito de africanidades ao da cultura afrobrasileira. Entendem, os docentes, que o primeiro (africanidades) seria tudo o que o povo africano trouxe consigo para o Brasil e aqui deixou, ou seja, sua herança que compõe a nossa cultura. O segundo, a cultura afrobrasileira, representa uma síntese de todas as influências que herdamos do povo africano, que incorporamos aos nossos hábitos e costumes brasileiros como a dança, as comidas, a religião, dentre outros. Ressaltamos que esses foram conceitos suscitados nos encontros de HTPC, em que foi oportunizada a reflexão crítica e conceitual, para que influenciassem as práticas docentes nas intervenções do projeto. Assim, podemos confirmar nos registros seguintes:

Num dos encontros, propus a discussão de um texto que falava sobre a conexão África e Brasil. Os professores em roda de diálogo compartilharam que a africanidade está enraizada no Brasil, pois muitos negros vieram para aqui e influenciaram a nossa cultura, que é o nosso legado, que define a nossa identidade, além de formar o povo brasileiro juntamente com os brancos e índios. Provoquei-os para que apresentassem as diferenças entre os termos, africanidade e cultura afro-brasileira, mas preferiram conectar um ao outro. (Diário de campo, setembro de 2015).

Podemos inferir dos depoimentos acima que a visão de africanidades está intimamente associada a da cultura afrobrasileira. Para os docentes, os termos não estão dissociados. O que existe é uma africanidade brasileira que tem suas raízes no povo negro escravizado que aqui ao longo dos séculos ajudou a construir a nossa história. A cultura afrobrasileira, por seu turno, compreende os nossos costumes e crenças oriundas da contribuição dos negros africanos que aqui

viveram e (re) construíram sua história. Os docentes, ao não distinguirem tais conceitos, ficaram presos as suas opiniões oriundas do senso comum e estritas somente ao mundo que os circunda.

Tomando por base os termos africanidades e cultura afro-brasileira, é oportuna a contribuição de Paula (2015), com quem identificamos, por um lado, as semelhanças entre os termos, pois ambos têm a África como centro irradiador de conhecimento. Por outro lado, a africanidade não é conteúdo exclusivo do Brasil. Não se trata de negar as raízes africanas na nossa formação do povo brasileiro, muito menos de negar a africanidade na nossa nação, mas cabe reconhecer que a África também influenciou com sua cultura outros continentes, outros povos, a exemplo das diásporas negras ocorridas na História da humanidade. De posse desse esclarecimento, Paula (2015) sugere que tomemos o conceito de africanidades com um caráter mais universal e globalizante pertencente a todas as nações por onde o povo negro viveu e vive.

Concepções sobre Educação Étnico-racial

Sobre o conceito de educação étnico-racial, os docentes em sua maioria o compreendem como um tipo de educação que enfatiza a boa convivência entre brancos e negros no contexto escolar. Segundo eles, devem ser trabalhadas normas de convivência, valores como a igualdade, a alteridade, estimulando um clima de harmonia e paz na escola. Um dos professores discordou, argumentando que esse tipo de educação “fala não só das relações entre negros e brancos, mas também de outras raças, como o índio, os estrangeiros que moram aqui no Brasil; um exemplo são os haitianos que estão aqui conosco.” *Eno*.

A partir desse último depoimento, observamos que há uma singularidade marcante de ordem conceitual. Existe, sim, uma ampliação do termo educação étnico-racial, sendo este compreendido pelos docentes como um tipo de educação que trabalha a convivência com quaisquer povos, não exclusivamente as relações entre os negros e brancos. Ressaltamos que essa reflexão contrasta com o que orienta o Parecer CNE/CP 003/2004 (Ministério da Educação, 2004, p.5) que sustenta o entendimento restrito de que educar para as relações etnicorraciais implica “uma reeducação das relações entre negros e brancos, com vistas às condições materiais, físicas e intelectuais para as aprendizagens significativas de todos os alunos negros e não negros”.

No entanto, esse impasse conceitual trazido para essa discussão amplia o debate a acerca das relações étnico-raciais no país. Após dez anos da publicação do referido parecer somos instigados a sugerir que o próprio amadurecimento das vivências educativas, como aponta o depoimento do professor *Eno*, nos faz crer que, atualmente, essa temática tem ampliado as discussões para além da relação entre negros e brancos. O próprio parecer ao final do excerto acima deixa clara a garantia das aprendizagens dos alunos negros e não negros, implicando assim que se transcendam essas relações etnicorraciais para além da polaridade brancos e negros.

Dessa forma, ilustram bem esse embate as relações étnico-raciais estabelecidas com os índios, os estrangeiros e seus descendentes que habitam esse país há muito tempo. Assim, nossa história da educação não oficial, isto é, vivida e experimentada no chão da escola, presença viva nas nossas memórias escolares, nem sempre foram relações etnicorraciais pacíficas (LOPES, 2009).

De acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais (Ministério da Educação, 2004), bem como o Plano Nacional para a Implementação das referidas diretrizes (Ministério da Educação, 2013), a sociedade brasileira é constituída por diferentes grupos étnico-raciais que a caracterizam, em termos culturais, como uma das mais ricas do mundo. Cabe-nos contribuir para o processo de democratização na escola, no sentido promover uma educação que ensine a convivência e o respeito aos diferentes povos. Isso requer que, como educadores, reconheçamos outras matrizes de saberes que formam a nossa sociedade brasileira.

Sobre o pensares docentes da educação étnico-racial nas séries iniciais

É importante que os professores dos anos iniciais estejam empenhados na busca de uma formação permanente e, mais do isso, tenham consciência de que nos cursos de formação inicial e continuada não aprenderão tudo o que precisam saber para inserir seus alunos em práticas para a valorização da diversidade. Na realidade, ainda são poucas as oportunidades de estudos que buscam as bases epistemológicas que sustentam as práticas em educação étnico-racial. Apesar disso, as concepções da educação anti-racista existentes devem ser entendidas, para que possam nortear a busca de soluções dos problemas relacionados ao combate ao racismo, discriminação e preconceito, que surgem no cotidiano da prática educativa.

Desse modo, para que os objetivos postos para a educação sejam alcançados na contemporaneidade, a escola, na representação de seus docentes, precisa entender que tais práticas anti-racistas fazem parte, do cotidiano dos sujeitos que a compõem para, a partir daí, traçar novos caminhos em que o pensar epistemológico sobre as africanidades na escola, seja de fato um instrumento que propicie oportunidades de novas aprendizagens, que orientem as práticas docentes os alunos para a renovação pedagógica, a partir de uma reconstrução do pensamento epistemológico, auxiliando no processo de transformação social.

Esse novo pensar epistemológico sobre as africanidades pelos depoimentos dos docentes sugere que desfoquemos o nosso olhar da matriz pensante ocidental europeia, e nos centralizemos mais nas vozes que vem do continente africano, nas falas dos nossos ancestrais, buscando cada vez mais as nossas raízes, fomentando o nosso pensar global e local e estimulando a nossa etnicidade que nos irradia, mesmo em trânsito, um profundo sentimento de pertença. Há que se lutar por um novo jeito de se pensar e de ser fazer uma educação étnico-racial que valorize o que é genuinamente nosso, fruto do saber da nossa gente. (BARBOSA e MULLER, 2015; LUVIZOTTO, 2009;

ANSONE, 2003; SANTANA, 2017).

Segundo Nóvoa (2007, p.12) “na sociedade do conhecimento, só há uma maneira de incluir: é conseguir que as crianças adquiram o conhecimento.” Nestes termos entendemos que a pior discriminação, a pior forma de exclusão é deixar a criança sair da escola sem ter adquirido nenhuma aprendizagem, nenhum conhecimento, sem as ferramentas mínimas para se integrar e participar ativamente das sociedades do conhecimento.

Por isso, é necessário buscar formas que levem os alunos à aprendizagem e, se o estudo das africanidades é, incontestavelmente, uma forma de acesso ao conhecimento, a escola não pode negligenciar em sua missão, sob pena de não cumprir sua verdadeira função social emancipatória. Caso contrário, ao mesmo tempo em que fracassar estará contribuindo para a manutenção da marginalização; reproduzindo, portanto, as desigualdades, pois fora da escola a não aceitabilidade da diversidade cultural dos povos negros, indígenas e demais etnias ao longo da História consideradas subalternas e sem prestígio, se perpetuará sua função de discriminadora, racista e preconceituosa.

CONCLUSÃO

Essa seção, não se propõe a findar nossas discussões. Nos sugere apenas uma pausa para (re) tomarmos nossas bases epistemológicas que alimentam nossas crenças e orientam nossas práticas. Pelo que vimos, os diálogos dos docentes, nos fizeram depreender sobre a importância dos debates conceituais, mesmo um tanto incipientes, a respeito das africanidades e dos conceitos que gravitaram na discussão. Ao (re) visita-los, do seu lugar, cada professor externou seu pensamento original e pode confrontar suas crenças e seu agir com os demais docentes.

Como principal resultado notamos que, a despeito na necessidade de maior aprofundamento conceitual dos temas abordados, esse esforço docente de aproximar para a prática cotidiana os conceitos abordados ao longo do texto, é válido e, nos faz crer que, pensar epistemologicamente para além da esfera hegemônica, colonialista e abissal, avançando para a esfera pós-abissal, na decolonialidade e novas ecologia dos saberes como sugere Boaventura Santos (2007), é possível se estimularmos a formação docente reflexiva, resoluta e centrada na escola, valorizando não somente o saber científico, mas também o saber vivencial do professor, da comunidade, dos estudantes, do grêos e demais agentes sociais.

Portanto, essas reflexões aqui expressas, nos possibilita a crença em uma nova dinâmica de aprendizagem do saber-fazer docente. Nos parece certo e lícito, pensar epistemologicamente a nossa condição docente, partir das nossas próprias crenças, nossos valores, nos aproximando de nossa ancestralidade. Logo, novas práticas em educação étnico-racial anunciarão nova aurora de respeito a toda diversidade humana existente a cada dia na educação básica, sobre nos anos iniciais do ensino

fundamental.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes a bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília: DF, 9 jan. 2003. Disponível em: <www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm>. Acesso em 4 mai. 2015.

_____. Lei 11.645/08 de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**. Brasília: DF, 10 mar. 2008. Disponível em: < www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm>. Acesso em 4 mai. 2015.

BARBOSA, E; MULLER, M.C. Formação docente: saberes e práticas necessárias para a escola contemporânea. **RBPAAE** - v. 31, n. 3, p. 587 - 606 set./dez. 2015. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/rbpae/article/download/55347/37020>. Acesso em: 15/09/18.

GOMES, N.L. Práticas pedagógicas com as relações étnico-raciais nas escolas públicas: desafios e perspectivas. In: MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da Lei nº 10.639**. 1ª edição/Nilma Lino Gomes (org). Brasília: MEC/UNESCO, 2012, p. 19-34.

KI –ZERBO, Joseph. Introdução Geral. In: KI –ZERBO, Joseph (org). **História geral da África I: Metodologia e pré -história da África** / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. 30-52.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações étnico-raciais e para o ensino de História e cultura afro-brasileira e africana**. Brasília: MEC/SECAD/SEPPPIR/INEP, 2004.

_____. **Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: MEC/SECADI, 2013.

NOVOA, António. **Desafios do trabalho do professor no mundo contemporâneo**. 2007. Disponível em: Acesso em 24 de fev. 2015.

LOPES, Eliane Marta Teixeira. **Perspectivas Históricas da Educação**. 5ª edição. São Paulo: Ática, 2009.

LUVIZOTTO, CK. Etnicidade e identidade étnica In: LUVIZOTTO, CK. **Cultura gaúcha e separatismo no Rio Grande do Sul** [online]. São Paulo: Editora UNESP; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, p.29-36.

PAULA, Benjamim Xavier de. A Educação das relações étnico-raciais, a pedagogia das africanidades a pedagogia griô. **Revista Diversitas**. Ano 2, n. 3, set 2014/março2015. São Paulo: DIVERSITAS/FFLCH/USP, 2015. p. 180-215.

SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade : o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil**. Tradução: Vera Ribeiro. - Salvador : Edufba ; Pallas, 2003.

SANTANA, Marise. Etnicidades ou lutas religiosas: “crentes”, católicos e “macumbeiros” no Recôncavo baiano. In: Santana, M; FERREIRA, E; NASCIMENTO, W.S. **Etnicidades e Trânsitos: estudos sobre Bahia e Luanda**. Uniafro.Jequié- Rio de Janeiro, p. 49-102, 2017.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007.

UNESCO. **Década Internacional de Afrodescendentes**. 2015. Disponível em: <http://www.unesco.org/new/pt/brasil/ia/about-this-office/prizes-and-celebrations/2015-2024-international-decade-for-people-of-african-descent/#c1465007>. Acesso em: 4 de julho de 2015.

PEREGRINAÇÃO E DUPLA PERTENÇA NA FUNDAÇÃO DE UM TERREIRO DE UMBANDA EM MARACÁS

Ivana Karoline Novaes Machado

APRESENTAÇÃO

Este artigo trata-se de um recorte dos resultados de um trabalho etnográfico realizado na cidade de Maracás, especificamente sobre a História de Vida do pai de Santo de Umbanda que se diz católico e devoto de bom Jesus da Lapa. Este artigo apresenta algumas considerações sobre a dupla-pertença e o sincretismo relacionando-as com a fundação do terreiro de Umbanda o qual este pai de santo é zelador efetivo, analise sua relação com a cidade de Bom Jesus da Lapa e destaca peculiaridades da sua tradição religiosa.

1 Um breve contexto do duplo pertencimento religioso e do candomblé da Bahia.

Até o início da última década do século XIX, o catolicismo predominou no Brasil como religião oficial do império português, oferecendo suas práticas religiosas como tentativa de evangelização dos que viviam no Brasil, este fato, provavelmente, influenciou as decisões dos praticantes das religiões ditas afro-brasileiras, a se declararem também católicos, constituindo o fenômeno, posteriormente denominado “dupla pertença” religiosa e a incorporar símbolos e ritos de outras tradições, entendidos como sincretismo. Naquele contexto, entende-se que o catolicismo reinava no país e, qualquer outra tradição religiosa, tinha suas práticas proibidas, ou suas funções limitadas. As religiões, ditas afro-brasileiras, sequer eram consideradas como tal, tratavam-nas como seitas, então, constituíram-se estratégias de resistência e recursos para preservar as suas raízes,

o candomblé não gozava de liberdade de expressão, não era considerado religião e, como tal, era vivido como seita às escondidas, na clandestinidade. Desse modo, aprenderam, ao mesmo tempo, ser católicos e a esconder sua pertença ao candomblé (CONSORTE, 2009, p. 205).

No Brasil, após esse período de detenção do sagrado, a igreja católica perdeu a condição de

igreja oficial de estado (mas nunca os privilégios junto aos governos que se sucederam até então); o protestantismo tradicional que adquiriu autorização para exercer a evangelização nos anos 1850, ampliou as suas práticas de evangelização; o espiritismo kardecista surgiu por aqui na segunda metade do século XIX; as tradições religiosas africanas e indígenas que coexistiram do modo que foi possível com o catolicismo, praticamente desde a chegada dos portugueses ao Brasil, no final do século XIX surgem, como candomblés e, mais tarde, a umbanda e as diversas outras denominações. Ou seja, o povo brasileiro, aos poucos, resignificou suas tradições religiosas e criou outras, principalmente, as ditas pentecostais e evangélicas, as quais, atualmente, disputam clientela com as afro, indígenas, brasileiras.

Magnani (1986), tratando de tradições religiosas de origem africana, no Rio de Janeiro, teoriza sobre as invenções religiosas a partir de elementos de Cultura Banto:

No rio de Janeiro, até o término da primeira década do século XIX, conservou-se a diferenciação por nações: as de origens sudanesa, principalmente nagôs, possuíam seus candomblés; as bantos, a cabula. [...] as religiões dos bantos eram mais permeáveis à influência de outros cultos: dos candomblés nagôs, a cabula banto assimila a estrutura do culto e alguns orixás; em contato com outras crenças e ritos adota os caboclos catimbozeiros, práticas mágicas europeias e mulçumanas, os santos católicos e, finalmente, sofre o influxo do espiritismo, que fora introduzido no Brasil por volta da segunda metade do século XX (Magnani, 1986, p. 21).

Já, Vivaldo da Costa Lima (1997), por sua vez, afirma acerca da Cultura Banto nos candomblés da Bahia, declarando:

os autores que melhor estudaram o candomblé da Bahia são unânimes em ressaltar a predominância dos modelos nagôs e jêjes das casas de santo, contrastando-os com os candomblés das nações de congo, angola e caboclo. De modo geral, esses autores seguem o ponto de vista de Nina Rodrigues, modificando-o apenas na construção de outras culturas africanas atuantes na formação dos candomblés da Bahia. [...] Nina Rodrigues desconhecia candomblés congos e angolas que certamente havia na Bahia de seu tempo. E coube a Carneiro chamar atenção para a existência de candomblés organizados dos grupos de língua banto (LIMA, 2003, p. 20).

Ainda hoje, as pesquisas no Brasil, sobre as culturas religiosas de origens banto são a minoria, em relação às tradições iorubanas, principalmente aquelas que se dirigem ao sertão e se dedicam aos estudos de caboclos e encantados, considerando as influências da história local dos indígenas, africanos e europeus, certamente, distinta das organizações dos terreiros do recôncavo da Bahia.

Todo este cenário descrito, entre outros fatores, ajudou a elaborar as religiões atuais do sertão da Bahia. Muitas práticas, como a dupla pertença e os processos do sincretismo, permaneceram e adquiriram outros perfis. Isto porque desta vez, não haveria obrigatoriedades, nem disfarces, mas uma fé que resistia ao tempo, aos espaços e transitava entre universos religiosos distintos.

Na cidade de Maracás¹¹⁷, no estado da Bahia, observamos uma realidade que se fundamenta nas categorias de análise sincretismo e dupla-pertença brasileira. Este município tem uma história de formação cultural enraizada nas relações étnicas estabelecidas entre os povos indígenas (índios cariris/maracás), africanos (povos bantos) e europeus (portugueses, italianos e alemães), além de um processo de escravização que permitia aos escravos morarem em casas separadas de seus senhores. Evidentemente, essas moradias eram de péssimas condições e se localizavam na parte baixa da cidade, próxima à nascente do rio Jiquiriçá, em oposição à parte alta onde localiza-se a igreja matriz, símbolo de poder. Esse fato, levou ao nascimento do atual bairro Jiquiriçá, conhecido popularmente por Cuscuz até hoje, o qual é remanescente quilombola. Embora ainda não reconhecido oficialmente como quilombo, podemos afirmar que é espaço de resistência do povo negro do município.

O que chamou a nossa atenção, diante de todo esse cenário histórico cultural, foi a existência de um pai de santo conhecido por Zé Pezão, morador desse bairro, que afirma ser católico e possuir um terreiro de umbanda. O que contribui para estudarmos sua história de vida foi a relação explícita desse pai de santo com o catolicismo da cidade, sua devoção ao Santo Bom Jesus da Lapa e notória função de sacerdócio de umbanda.

O senhor Bom Jesus da Lapa: fé e festejos no Sertão da Bahia

A cidade de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, localiza-se a 430 km de Maracás, 900 km de Salvador, ambas em direção a Oeste e a 800 km de Brasília, dentro do *polígono da seca*. Ela está localizada no centro-oeste do estado da Bahia, tomando como caminho as rodovias. Possui uma população em torno de 48.000 habitantes. “Sua origem se confunde, em grande medida, com a do santuário que lhe deu o nome e seu desenvolvimento até hoje esteve diretamente ligado à organização ao crescimento do culto.” (STEIL, 1996, p 28).

Ela representa um verdadeiro valor sagrado para a população de Maracás e o povo de santo, daquele lugar. Muitas pessoas consideram a Lapa de Bom Jesus o verdadeiro santuário capaz de legitimar uma imagem e a torná-la sacra. Há muito tempo e, até os dias atuais, Maracás tem caravanas de romeiros que se dirigem a este destino, na maioria das vezes, sobre carrocerias, transporte conhecido popularmente, por “Pau-de-arara”. Para eles, esta é a verdadeira peregrinação. Desta forma, preservam uma tradição, desde a época da escassez dos transportes na cidade.

¹¹⁷ Maracás está localizada no Sudoeste do Estado da Bahia, na Mesorregião do Centro-sul baiano a 359 km da capital (mais precisamente nas coordenadas 13°26'26.7" ao Sul da linha do Equador e 40°25'56.1" a oeste do Meridiano de Greenwich)¹¹⁷. Tem como municípios limítrofes, ao Norte, Marcionílio Souza e Planaltino; ao Leste, Lajedo do Tabocal; ao Sul, Manoel Vitorino; ao Sudeste, Lafaiete Coutinho e Jequié; ao Oeste, Iramaia. É constituída de 24.613 habitantes com extensão territorial de 2.253,1 Km², com altitude de 976 metros. A temperatura média da cidade é de 19,2° C, o que a coloca entre as consideradas mais frias da região.

A Romaria de Bom Jesus da Lapa é uma das mais importantes do País e uma das mais tradicionais do nordeste brasileiro, além de ser uma das romarias mais antigas do Brasil, cuja origem remonta o final do século XVII (FROZONI, 2013, p. 173).

Nas embarcações às romarias, não faltam rezadeiras: pessoas que puxam, cantam e conduzem ladainhas, benditos, orações diversas até seu destino. Isso compõe um momento importante na peregrinação. Na verdade, todos os atos, desde o dia que vão, ao dia que voltam, são permeados por significados sagrados. Estes, em sinal de fé e devoção às promessas:

Os homens de todos os confins, os romeiros de todas as caatingas, os caipiras de todas as bandas, levantando com as alpercatas, o pó das estradas, vêm ao Bom Jesus da Lapa a implorar chuva para as suas plantas, saúde para seus doentes, justiça para os seus arrais, perdão para as suas culpas, salvação para as suas almas. (STEIL, 1996, p. 28, Apud, SEGURA, 1987, p. 149;150).

A Lapa de Bom Jesus, o santuário do sertão, é o ponto de encontro da fé para aqueles que pretendem alcançar um pedido ou agradecer as graças atendidas. Diante disto, criou-se uma tradição no município de Maracás que se estendeu por todo o seu território e acabou por repercutir em várias instituições, econômicas, educacionais e religiosas. Acima de tudo, localiza-se, na Lapa, um espaço sagrado que não é encontrado em qualquer outro lugar do sertão:

Há um sentido de pertencimento e de comunhão com a paisagem que impregna o culto das Romarias para Bom Jesus da Lapa. No movimento dos corpos que cruzam o sertão em direção ao santuário, os romeiros vão demarcando um espaço sagrado que torna certos lugares e objetos mais próximos de Deus do que outros. A sua consciência está inextricavelmente associada ao território, de forma que o sagrado se apresenta sempre encharcado de concretude, ao alcance da vista e da mão, podendo ser tocado (STEIL, 1996, p. 23).

José Barreto de Novaes (Zé Pezão), o pai de santo do terreiro que aqui estudamos, é devoto de Bom Jesus da Lapa e tem sua história de vida confundida com às romarias a este santuário. A primeira vez que foi a esta cidade, levado pelo seu pai, tinha apenas dois anos de idade. Apesar de ser um sacerdote de umbanda, denomina-se católico e atribui a isso, entre outras coisas, suas idas constantes a Lapa. Para ele, este município tem um significado sagrado bem forte, uma vez que está relacionado ao seu próprio bem estar físico e espiritual.

Nasceu no dia quatro de Setembro de 1964, na Zona Rural de Maracás. Segundo ele, numa fazenda denominada Lagoa de Exu. Chamam-se, carinhosamente de Pezão, porque pratica futebol e é professor deste esporte, considerado “muito bom de bola” pelos conterrâneos. Com dez anos de idade, saiu desta fazenda e mudou-se para a zona urbana, onde até hoje permanece: “Sou filho da gema de Maracás e quero morrer e quero ser enterrado em Maracás” (Pai Zé Pezão). Já passou um tempo em São Paulo, mas nunca perdeu sua identificação com a cidade Natal.

Atualmente, além de pai de santo, desenvolve um projeto social, ministra aulas de futebol para adolescentes de rua, pelo menos duas vezes por semana. Ele é casado com Aleane Novaes, a qual ocupa lugar importante na hierarquia da casa e, o ajuda nas demais atividades do terreiro. Eles têm dois filhos, uma menina de dez anos e um menino de um ano e meio. A menina participa

ativamente dos rituais de festa pública tocando, cantando, vestindo-se a rigor; o menino está sempre por perto no colo da mãe ou da irmã, muitas vezes é erguido por caboclos em reverência ao espírito das crianças.

Ele afirma que cuida do terreiro por necessidades espirituais. Ou seja, é preciso manter-se em harmonia com sua espiritualidade (oferendas, trabalhos, festas) para conservar-se bem de saúde física e mental. Antes de assumir suas funções e cuidar de seus Guias¹¹⁸, declara que ter tido uma vida desequilibrada, de muitos sofrimentos, algumas vezes, confundidos como má conduta na sociedade. Houve episódios em que desaparecia de casa sem dar notícias, outras vezes perdia os sentidos e, desacordava subitamente, preocupando os familiares. Sua peregrinação ao equilíbrio espiritual, afirma que começou desde pequeno e sua mãe teve os primeiros sinais com ele ainda na barriga:

quando minha mãe tava grávida de mim, foi na casa dele [Pai Benedito Brazil]¹¹⁹, na fazenda dele, chegou ele pegou na mão de meu pai e disse: olha, a sua esposa tá trazendo na barriga, um menino de muita sabedoria de santo quando nascer. Eu não vou chegar alcançar ele trabalhando, não, mas vai ajudar a muita gente se levantar (Pai Zé Pezão).

Os donos de sua cabeça é o Preto-Velho e o Caboclo Boiadeiro, com influências da aldeia dos índios, segundo ele. Assume as funções no terreiro atual, desde os vinte e cinco anos de idade. Seu processo de iniciação na religião afro, indígena, brasileira se deu ainda criança, aos quatro anos, quando em um episódio, foi obrigado a procurar tratamento com um sacerdote de santo. Este tratamento foi iniciado na mesma época, porém apenas três anos depois é que estava apto para tratar-se por completo, iniciando-se na religião, aos sete anos de idade, com a sua primeira mãe de santo, Maria Curandeira. Ela veio a falecer e Pai Zé, então, sentiu-se obrigado a se tornar filho de “Dona Litinha”, que também faleceu anos depois.

Então, pai Zé fundou e começou a trabalhar no seu atual terreiro após acontecimentos que considera importantes na sua vida, os quais se confundem com a sua relação com o universo do sagrado, devotado à cidade, ao santuário e ao Bom Jesus da Lapa. Vejamos:

o fundamento dessa promessa que eu fiz, foi devido ao que nós tava falando do salão, que eu vivia sofrendo. Meu pai morreu e me deixou... eu bem de vida, acabei tudo. Eu chegava a vender assim uma moto pegar o dinheiro todo e botar no bolso e no outro dia não saber para onde o dinheiro foi. Sumia! Então eu, tem um modo de dizer, de rei passei a peregrino. Aí um dia minha mãe foi atrás de mim [...]Aí, minha mãe bateu o joelho no chão e pediu, que eu, a partir daquele dia, que eu respeitasse ou obedecesse o que eu touxe, aí eu também bati o joelho no chão, nos pé dela e disse: Oh, mãe se Bom Jesus me ajudar que tudo dê certo, eu vou pagar uma promessa lá, assim, assim, assim... com sete dia foi que apareceu essa mulher lá em casa, com essa criança que eu fui rezar e a Nagô manifestou e ensinou um remédio e a criança sarou e a partir deste dia minha casa não parou mais de gente (Pai

¹¹⁸ Guia – Caboclos e encantados que se manifestam no aparelho do líder religioso e nos demais filhos de santo do terreiro.

¹¹⁹ Benedito Brazil, já falecido, foi um pai de Santo de Maracás da década de 80, foi um dos pioneiros a trabalhar com práticas de curadores na cidade, que se tem notícia. Seu filho, Benito Brazil, tenta dar continuidade a tradição, na zona rural do município.

Zé Pezão).

Em outubro de 2002, começou pagar a promessa. Ela fez parte de sua vida por dez anos, até ser integralmente cumprida, na cidade de Bom Jesus da Lapa. Segundo ele, percorria, com os joelhos no chão e a cruz nas costas, um trajeto que vai da esplanada, na entrada da gruta, até o altar no seu interior onde se encontra o Bom Jesus da Lapa, a cabeça do boi e um conjunto de outros símbolos.

A principal gruta é a de Bom Jesus. Está localizada numa caverna natural que dá para a explanada e funciona como a matriz e catedral da Lapa, onde são celebradas as missas e os sacramentos fora do período mais intenso da romaria. Formada pela infiltração das águas da chuva que durante milênios foram penetrando pela rocha porosa, essa gruta teria sido descoberta no século XVII por um vaqueiro ou pelo Monge Francisco de Mendonça Mar, de acordo com as duas versões mais recorrentes sobre as origens do santuário (STEIL, 1996, p. 38).

Chegando ao altar do santuário, ele realiza orações católicas, agradece, faz preces e volta percorrendo todo o caminho, novamente de joelhos ao chão e cruz nas costas.

Ao cumprir toda a promessa ele afirma que:

Foi feito pra nove anos. Eu paguei até dez anos, que teve um ano que eu fui, aí a entrada da igreja de Bom Jesus pra Nossa Senhora da Solidade, tava fechada. Aí eu voltei, aí foi o ano todo eu contrariado e sonhando eu rastando a cruz, aí eu tive que ir o ano passado de novo, pra pagar essa promessa. Agora essa promessa acabou o ano passado. Essa cruz, ela vai permanecer aqui dentro até o ultimo dia da minha vida e já fiz um pedido aos filho de santo, aos amigo que, quando eu morrer eu quero que essa cruz acompanhe meu caixão. Na onde me enterrar, coloque essa cruz na beira. Agora a promessa que eu pago lá de joelho no chão, que é um trajeto muito grande que eu faço lá, enquanto eu tiver força e eu puder, eu chego lá e vou bater o joelho no chão e vou entrar (depoimento de pai Zé Pezão).

Pouco antes de torna-se efetivamente um sacerdote da Umbanda, pai Zé afirma que passou por uma experiência interessante. Deparou-se com uma mãe que desejava rezar sua filha, através das mãos dele. Porém, Zé, ainda não sabia realizar tal feito. O que foi obrigado a conduzir-se pela intuição, até o desfecho inesperado: uma manifestação espiritual da entidade que até hoje o acompanha em seus trabalhos. Vejamos:

Tem uma coisa que eu lembro e que eu acho muito importante, que uma vez uma senhora me procurou com uma criança pra mim, era na época que os guia me pegava e eu ficava andano na rua, né? Aí, ela chegou na minha casa e pediu pra mim rezar, eu falei que eu não sabia rezar ninguém, aí ela disse: “Ah, reza pelo menos o pai nosso!” quando eu comecei rezar ela, aí a Nagô Veia, me pegou. Aí ensinou um remédio pra criança, a criança sarou. Foi através dessa criança que eu rezei, que meu nome saiu na sociedade. Aí, daí pra cá, tem quase trinta anos e é a casa cheia direto (Depoimento de pai Zé Pezão).

É importante observar que, a criação do terreiro, está intimamente relacionado às práticas simbólicas sincréticas, de dupla pertença e da sabedoria dos mais velhos. Tudo isso, faz parte de um

universo simbólico complexo, mas que preserva legados com intenção de transmiti-los aos seus descendentes.

Pai Zé acredita no deus judaico-cristão e no Messias, Jesus. Além dos santos católicos, dos caboclos, preto-velhos, encantados, pombas giras, índios e também orixás. Define-se Pai de Santo católico. Afirma participar de rituais da igreja, como o batismo. Dando prova disso, mantém uma relação cordial com os padres da cidade. Considera indispensáveis os benditos e ladainhas que rezam em todas as aberturas de mesa, trabalhos e festas. Esta é uma condição, *sine quo non*, inicia as suas atividades espirituais públicas ou secretas. Além de tudo, atende clientes que desejam resolver os mais diversos problemas, entre eles os trabalhos de cura.

Um fator que chamou nossa atenção para a história da fundação deste terreiro foi a declaração de Pai Zé, sobre a realização dessas práticas inicialmente escondidas, por nutrir uma espécie de vergonha. Quando questionamos sobre isto, ele afirmou:

Que eu abri o centro vai fazer... treze anos, que eu assumi mesmo. Agora, trabalhando escondido tem mais de vinte. Agora, que eu assumi mesmo e perdi a vergonha tem treze pra quatorze anos. [...] ah... as pessoas me procuravam e eu fazia as coisas “escondido” e pedia que não falasse com ninguém, que eu tinha vergonha. [...] Eu tinha vergonha de falar, eu não gostava, não... [silêncio] (Depoimento de pai Zé Pezão).

Sabemos que por muito tempo as ideologias ocidentais dominaram a vida, e ainda dominam o imaginário, das pessoas. Isto contribuiu por um pretense afastamento de tudo que seria contrário aos dogmas europeus, como vimos. Muito tempo depois, já em meados do século XIX, adeptos de candomblés e umbandas praticavam seus cultos às escondidas. Atualmente, não há nenhuma proibição para quaisquer práticas afro, indígena no Brasil. No entanto, este imaginário do ideal colonialista permanece, consequência que leva às pessoas, como Pai Zé, a conservarem certos atos de proteção, como por exemplo, manter discrição na realização das práticas de suas tradições.

Os cultos, crenças e símbolos, advindos dos negros e índios ou reinventados aqui no Brasil, encarados na maioria das vezes, como sinais de subdesenvolvimento cultural e correspondentes ao conceito de diabólico, maligno. “do século XVII ao XX os terreiros de candomblés foram vítimas da perseguição policial, da imprensa, da igreja católica, do poder público e, nas últimas décadas, de grupos neo-pentecostais” (SANTOS, 2006, p. 16). A aceitação da cultura cristã sempre foi exigida nas relações dos indivíduos em sociedade no Brasil. Essa opressão foi exercida intensamente, repercutindo direta ou indiretamente no campo religioso, até os dias atuais.

No entanto, após assumir a verdadeira identidade e tomar consciência da importância do seu trabalho, pai Zé Pezão reuniu suas pertenças e outros símbolos, num espaço para a prática das suas atividades ritualísticas atuais. Sobre este processo, afirma que as imagens foram aos poucos, compondo um panteão, totalmente sincrético, dos santos com as demais entidades das suas devoções:

Essas “imagem” “vei” de acordo. Primeiramente, O Preto-Velho, que é o meu Pai de cabeça, pediu três imagens na mesa: Nossa Senhora da Soledade, Nossa Senhora da Piedade e Santo Antônio e a imagem dele. Aí, daí pra frente eles vêm pedindo. Cada um pedia uma imagem de um santo que fosse zelado e foi pedindo que eu fosse montando os “ponto” e daí pra frente, eu venho fazendo de acordo às exigências. [...] o Boiadeiro faz parte e a aldeia dos índios também (Depoimento de Pai Zé Pezão).

Desde então, realiza rituais públicos e privados, festas com manifestações dos caboclos, principalmente o Seu Boiadeiro e Preto-Velho, além de permanecer frequentando às romarias e missas em Bom Jesus da Lapa.

A fé que nutre ao local é percebida quando afirma sobre a importância de sua devoção:

E eu sou católico mesmo, visito a igreja da Lapa, já visitei várias vezes Aparecida, a igreja do Padre Cícero. E sou católico mesmo, como diz o povo, sou um católico de doer. Se eu ver passar um caminhão de romeiro o coração “véi” dói. O ano que eu não vou na Lapa, é o ano todo eu triste (Pai Zé Pezão).

A dupla pertença que há em suas práticas não é inconsciente, tampouco imposta por qualquer que seja o motivo. Ela está intimamente ligada ao seu emocional. Ir a Lapa, ajoelhar-se aos pés do senhor Bom Jesus, como afirma, compõe uma obrigação essencial de fé, respeito e adoração. Diante disto, podemos convir com Steil que, “atualmente, pode-se perceber no discurso do clero que a origem da sacralidade não se apresenta mais apenas como algo inerente à natureza, mas institui sobretudo por decisão dos romeiros.” (STEIL, 1996, p. 37).

Não se trata de uma relação pela qual o catolicismo por si só explicaria. São valores simbólicos que transcendem a doutrina católica e adentram ao espaço afro, indígena brasileiro. Revelando-se uma dupla pertença extremamente lúcida. Podemos percebê-la no trecho abaixo:

“Se eu passar um ano sem eu ir nos pés de Bom Jesus, pra mim aí, eu passo o ano doente. Eu fiz uma promessa de entrar nos pés de Bom Jesus nove anos rastando uma cruz que é esta cruz aí. Entro rastando que este joelho solta fogo. Foi esse ano aí, soltou fogo o joelho! E é todo ano! [...] Inteira nove anos. Mas, o ano passado eu fiz errado. E este ano inteiro dez anos e eu acabei de cumprir a promessa. [...] Essa cruz aí, eu, o padre me procurou este ano: você acabou de cumprir sua missão? Acabei padre. E esta cruz, você vai deixar ela aqui? Eu falei: não, padre. Eu vou levar. Que seu cruceiro é muito bonito! Eu disse: não, mas eu vou levar. E ele disse: quando chegar lá você vai levar pra diocese da sua cidade? Eu falei: Não, padre. Ela vai ficar dentro do meu centro lá. E ele ainda deu uma risada e falou: centro de quê? Eu falei: de umbanda. Você trabalha com umbanda? Eu falei: trabalho. De que forma? Aí eu sentei e conversei com ele. E ele deu risada e ainda bateu a mão na minha cabeça e ficou sorrindo: e depois quando Deus lhe chamar qual é o destino desta cruz? Eu falei: Esta cruz padre, no dia que eu morrer, eu sempre falo na minha casa, que há de haver um amigo meu, que vai tirar ela da parede e vai acompanhar meu caixão com ela. Na onde eu for enterrado, esta cruz vai ser enterrada na beira da minha cova! Então você quer que esta cruz te acompanha até sua ultima hora? Eu falei: É. Aí ele foi, pegou minha cabeça e encostou no peito dele e bateu três vezes na minha cabeça (Pai Zé Pezão).

Se vista de longe, sem as devidas investigações esta cruz poderia ser interpretada de maneira superficial ou até passar despercebida. No entanto, quando destrinchada de perto e pelo viés da interpretação densa (Geertz, 2014), podemos adquiri-la o devido valor simbólico, de dupla-pertença, perscrutado pelo próprio devoto. Esta não se trata de qualquer cruz, e este não de se trata

de qualquer duplo-pertencimento. Ambos se completam e dão continuidade em outro templo sagrado, representando a cruz, além-túmulo, do pai de santo da cidade de Maracás.

Tudo isto porque, o terreiro de Pai Zé está ligado, simbolicamente, aos santuários de Bom Jesus, aos santos católicos e romarias de lá. Sempre em conversas, incluem a Lapa justificando alguns acontecimentos do terreiro, à cidade: “Eu tinha um Oxalá, bem grande, ali na mesa. Aí quebrou. Mas, o Preto-velho pediu que só quer outro na mesa, trazido da Lapa, benzido lá.” (Pai Zé Pezão). Esta prática é bastante comum ao povo de santo de Maracás, mais precisamente, a este terreiro, no seu caso ela é a sustentação de uma vida equilibrada espiritualmente.

REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE O APAGAMENTO ÉTNICO NO NOROESTE FLUMINENSE: O LUGAR DO OLÙKÓ

EDUARDO QUINTANA¹²⁰

1. Introdução

Pesquisar sobre o legado ancestral africano e afro-brasileiro, seu legado étnico, sua herança ancestral, é sem sombra de dúvida uma tarefa árdua e, nem sempre reconhecida pelos nossos pares que dedicam suas pesquisas ao tema das relações étnico-raciais na sociedade brasileira. Nos círculos acadêmicos, nos fóruns ligados à pesquisa em educação, mesmo passados mais de uma década do advento da Lei nº10.639/03 e do Parecer CNE/CP nº 001/2004 (BRASIL, 2004) ainda suscita certo mal-estar as discussões que remetem a responsabilidade das escolas de educação básica das redes públicas municipais em praticar uma educação antirracista e antidiscriminatórias pelo viés das relações étnicas. Sobretudo, quando estas discussões são acompanhadas do debate sobre o legado ancestral africano e afro-brasileiro e as crescentes manifestações de preconceito religioso contra as religiões de matriz africana. O que não é algo novo. Segundo Braga (1995), Lühning (1996) e Silva (2011), esse processo tem início com o advento da República, se consolidando na primeira metade do século 20, quando as religiões de matriz africana passam a ser sistematicamente desqualificadas e demonizadas pela imprensa brasileira, que, engajada num projeto pautado no ideário eugenista, converte essa herança ancestral num dos principais fatores do atraso da sociedade brasileira.

Atualmente, um século depois, os casos de preconceito contra as religiões de matriz africana se avolumaram, saindo da esfera das relações cotidianas menos visíveis para ganhar visibilidade pública (SILVA, 2011). Oro (2007) interpreta esse fenômeno como disputa política e comercial, uma “cruzada evangelizadora”, organizada e deflagrada pelas igrejas evangélicas pentecostais e neopentecostais, que tem por base as teologias “da guerra espiritual” e “da prosperidade” surgida na

¹²⁰Universidade Federal Fluminense – UFF/INFES. Doutor em Educação (PPGE/UFF) com Pós-doutorado em Relações Étnicas(ODEERE/PPGREC/UESB). Agência financiadora: Fundação Euclides da Cunha – FEC.

década de 1970 e 1980 no meio evangélico norte-americana, com forte influência nas igrejas brasileiras.

Essa “cruzada evangelizadora”, e por que não dizer, uma *cruzada de apagamento étnico*, não deve ser analisada por um viés homogeneizador das igrejas evangélicas no Brasil. Devemos observar que uma das características das igrejas evangélicas brasileiras é seu caráter heterogêneo, onde podemos identificar três grupos principais: as igrejas evangélicas tradicionais e históricas (Luterana, Batista, Metodista e Presbiteriana, e Congregacional), as igrejas pentecostais (Congregação Cristã no Brasil, Assembleia de Deus, Igreja Deus é Amor, “Casa da Benção”, Evangelho Quadrangular), e igrejas neopentecostais (Universal do Reino de Deus, Igreja da Graça, Igreja Renascer em Cristo, Sara Nossa Terra etc.). Grosso modo podemos afirmar a existência de três grupos distintos em sua fundamentação e tradição teológica: as igrejas “históricas” que se consideram herdeiras da reforma protestante; os pentecostais, “herdeiros” dos movimentos avivalistas surgidos nos Estados Unidos; e os neopentecostais que surgem da teologia da prosperidade originária nas igrejas do sul dos Estados Unidos. São grupos heterogêneos que ao pôr em prática seu fundamentalismo religioso promovem um apagamento étnico, cujo alvo principal são as religiões de matriz africana com seu legado ancestral.

2. Cruzada de apagamento étnico e legado ancestral

No campo da educação brasileira essa *cruzada de apagamento étnico* da Lei nº10. 639/03 e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana¹²¹, seu alvo principal. Seu objetivo é aniquilar todo e qualquer simbolismo étnico ligado ao legado ancestral africano e afro-brasileiro. O que tem se mostrado uma estratégia eficaz. Santana (2005) observa com muita propriedade que no caso brasileiro, coube ao candomblé, como religião étnica, através de suas múltiplas linguagens, e ao terreiro com suas geografias imaginárias e suas paisagens, a função de preservação do legado africano visando a auto identificação de um grupo social específico.

O impacto gerado por essa *cruzada de apagamento étnico* no interior das escolas de educação básica é a aniquilamento do seu papel de estimuladora de uma concepção de cidadão livre e de indivíduo autônomo. Um indivíduo capaz de desenvolver uma leitura de mundo crítica, aberta e sem travas, assentada no laicismo, na neutralidade, e no pluralismo étnico.

Assim, a proposta de desenvolver o trabalho investigativo surge da participação nos movimentos instituintes, onde o terreiro de candomblé é entendido como espaço de formação e humanização dos seus sujeitos, e se aprofunda a partir das discussões realizadas entre 2016 e 2017 no Pós-doutorado

¹²¹ Segundo Gomes (2007) as Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo e as Diretrizes Nacionais para a Educação Especial na Educação Básica também sofrem as mesmas resistências.

em Relações Étnicas (ODEERE/ PPGREC/UESB). Nas reuniões de trabalho com o grupo de pesquisa coordenado pela Profa. Marise, era consenso a necessidade de se desenvolver estratégias capazes de possibilitar aos sujeitos portadores de um legado ancestral africano e afro-brasileiro o direito a narração. Um direito que deve vir acompanhado de uma relação dialógica simétrica, onde as diversas diversidades existentes na sociedade brasileira produzam uma nova narrativa onde o legado étnico seja afirmado como elemento constituidor dessa mesma sociedade.

Era consenso entre os participantes do grupo a necessidade de romper como as narrativas existentes sobre a sociedade brasileira, presentes em nossas escolas, que não contemplavam as heranças advindas do legado ancestral africano e afro-brasileiro. O desafio colocado pelo grupo era a elaboração de estratégias da formação inicial e continuada para profissionais de educação básica. Estratégias que trouxessem no seu currículo as rupturas necessárias com o postulado epistemológico ocidental/cristão (dominação epistemológica), possibilitando a partir da construção de uma simetria étnica e epistêmica, a construção de novas narrativas a partir do conceito de etnicidade.

3. Professores, preconceito religioso e apagamento étnico: primeiros apontamentos

As considerações parciais apresentadas no texto são resultado de pesquisa em andamento cujos dados começaram a ser coletados em fevereiro de 2018. Na coleta desses dados fiz uso de entrevistas semiestruturadas (MINAYO, 2000) com professores, previamente selecionado(a)s¹²², em exercício docente nos municípios da região noroeste do estado do Rio de Janeiro. No levantamento de dados procuramos fazer um mapeamento das relações socioespaciais e temporais (dinâmicas das relações sociais, rotinas profissionais etc.) dos sujeitos entrevistados, com o objetivo de identificar, levar em consideração, e compreender de forma pluridisciplinar (sociologia, antropologia, história, didática, currículo) as questões associadas ao legado ancestral africano e afro-brasileiro, as formas de racismo contra as heranças ancestrais existentes na região noroeste fluminense, e que afetam o trabalho dos professores.

Nesse sentido, partimos de três dimensões consideradas na pesquisa: i) As aproximações pluridisciplinares pelas quais os professores são levados a abordar as questões ligadas ao legado africano e afro-brasileiro; ii) As situações nas quais os professores são confrontados aos impedimentos e dificuldades sobre a aplicação da Lei nº 10.639/2003, quando suas propostas voltadas ao resgate e valorização do legado ancestral africano e afro-brasileiro são colocados em questão, quando os alunos se recusam à fazer alguma atividade, quando há manifestações de racismo ou de discriminação; iii) As estratégias desses profissionais para evitar, resolver, ultrapassar os problemas e dificuldades encontradas: quais estratégias são adotadas? Quais são os

¹²² As entrevistas foram gravadas com o consentimento dos participantes e suas falas são identificadas por pseudônimos.

recursos utilizados (jurídicos, políticos, institucionais, históricos, pedagógicos, etc.)? Quais dispositivos eles colocam em ação? Qual a interação entre pares, com os alunos, com as famílias?

A seguir apresento parte das falas de dois dos professores entrevistados (num universo que já conta com 07 professores). São as duas primeiras entrevistas (entrevista piloto), que foram realizadas no mês de fevereiro de 2018, que possibilitaram a correção de algumas falhas identificadas no tópico guia. Segundo Bauer e Gaskell, o tópico guia é:

O tópico guia [...] não é uma série extensa de perguntas específicas, mas ao contrário, um conjunto de títulos de parágrafos. Ele funciona como um lembrete para o entrevistador, como uma salvaguarda quando der um “branco” no meio de uma entrevista, um sinal de que há uma agenda a ser cumprida. (BAUER E GASKELL, 2002, p 66).

Admito ser um tanto arbitrário a apresentação de apenas 2 entrevistados, mas são as primeiras entrevistas realizadas e que serviram de parâmetro para as demais. Opção necessária, pois estamos diante da necessidade de apresentação dos resultados iniciais da pesquisa e que precisam ser divulgados e debatidos fora do âmbito do grupo de pesquisa. Nesse sentido, retornar ao ODEERE (ODEERE/ PPGREC/UESB) para discutir as primeiras questões surgidas na pesquisa é um movimento teórico-metodológico necessário.

3.1 – Francis

Nascido e criado no município de Miracema, RJ, esse filho de Obaluaiê, 22 anos, negro, sem filhos, integra um terreiro situado no município de Recreio, MG. Formado em História por uma instituição de ensino superior privada no município de Itaperuna. Francis trabalha como professor em uma escola da rede municipal do município de Miracema, onde leciona há aproximadamente quinze anos.

Partindo de sua experiência como professor de história, Francis afirma que, mesmo antes do evento da Lei nº 10639/03, já trabalhava com temas ligados às culturas africanas e afro-brasileira. Lembra que sempre teve a preocupação em falar do continente africano e da história dos afro-brasileiros na região noroeste. Afirma que agindo dessa forma, conseguia introduzir uma discussão sobre o legado africano no município de Miracema, citando o exemplo de um trabalho realizado sobre a história das fazendas de café da região. Segundo ele: “um momento de resgate da história da população negra escravizada da região que trabalhou nas fazendas de café”.

Segundo fontes históricas consultadas (relatório da secretaria do governo provincial), em 1883 havia na região de Santo Antônio de Pádua¹²³ um total de 18.770 escravizados que trabalhavam nas

¹²³ Miracema foi distrito de Santo Antônio de Pádua, alcançando sua emancipação em 1935.

fazendas de café da região¹²⁴. Essas fazendas possuíam um grande contingente de negros vindo de Angola e Moçambique, que reedificaram na região seus espaços identitários e suas territorialidades¹²⁵ como matriz da vida social, econômica e política. Territorialidade étnica que possibilitou o desenvolvimento de tradições, rituais e manifestações artísticas como o Caxambu (tombado como patrimônio imaterial do município do estado do Rio de Janeiro) que no seu em torno constitui-se como forma de confraria dirigida por mulheres. Em Miracema, a grande liderança do Caxambu foi Dona Maria “Batuquinha”.

Francis chama atenção para o fato de que, apesar da riqueza e importância desse patrimônio, o caxambu continua sendo visto e trabalhado nas atividades realizadas nas escolas do município apenas como “dança brasileira de origem africana”. Não que essa perspectiva esteja errada, o problema é que ela é rasa e simplista. Na perspectiva denunciada por Francis, o caxambu é esvaziado de todo e qualquer simbolismo étnico ligado ao legado ancestral africano e afro-brasileiro, onde a atenção é dirigida a descrição do evento (cultura), não em sua organização étnica. (BARTH; POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 1998). Nesse caso estamos diante de um processo de *apagamento étnico*. Na pesquisa observamos que esta lógica do *evento cultural estéril*, do *apagamento étnico*, se repete quando observamos a maneira como são tratados a Folia de Reis, o Mineiro Pau, o Boi Pintadinho etc.

3.1 – Célia

Formada em Letras, professora da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Célia é natural do estado de Minas Gerais, migrando ainda pequena para o estado do Rio de Janeiro, indo morar no município de Itaperuna. Mulher negra, de 26 anos de idade, sem filhos, Célia integra uma comunidade religiosa de matriz africana (umbanda) situada num distrito do município de Itaperuna. Sobre situações de preconceito étnico e religioso vivenciadas nas escolas onde trabalha, Célia afirma que já presenciou inúmeras situações onde professores e alunos se comportam de maneira preconceituosa com relação a sua religião, menosprezando seus saberes e seu legado. Afirma que o fato de ser “mulher negra e umbandista” numa cidade conservadora como Itaperuna, onde o número de evangélicos aumenta a cada ano, acaba por colocá-la numa posição vulnerável. Para Célia, o cotidiano de um professor negro, militante, e praticante das religiões de matriz africana na cidade de Itaperuna, é um constante ato de se afirmar sobre condições mais adversas. Chama a atenção para as estratégias que tem que adotar para e resguardar das diversas formas de preconceito veladas ou não

¹²⁴ Miracema é reconhecidamente a cidade com a maior população negra (pretos e pardos) da região noroeste, com 64% da população. População de escravizados que trabalhava nas fazendas de café da região.

¹²⁵ O território envolve sempre e ao mesmo tempo, uma dimensão simbólica e cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, com formas de controle simbólicos sobre o espaço onde vivemos. É também uma forma de apropriação numa dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos.

e que acabam inviabilizando seus projetos de ensino.

Ela cita o exemplo das reuniões pedagógicas de sua escola, em que os professores evangélicos procuram ao máximo inviabilizar as propostas e/ou projetos dedicados ao estudo das manifestações culturais afro-brasileiras (legado ancestral africano e afro-brasileiro). Atitudes que segundo ela estão diretamente ligadas às questões voltadas ao apagamento da memória e das heranças ancestrais negras na região. Observa que as reuniões se transformam em verdadeiros embates, pois existe uma grande recusa em trabalhar com as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

Afirma que ao longo desses 15 anos de implementação da lei a escola tem se limitado a ações pontuais, como a realização do “dia da consciência negra”:

O que há é uma “opção” por trabalhar outros temas – uma forma sutil de dizer “não” ao legado ancestral africano e afro-brasileiro na região. Numa clara atitude de apagamento da herança africana na região, através de uma sistemática ação de apagamento da memória negra na região (Profa. Célia. Entrevista concedida a Eduardo Quintana, Itaperuna, 02/2008).

Célia assegura que esse tipo de conduta é recorrente quando se trata de professores evangélicos (neopentecostais) e católicos ligados à igreja tradicionalista (*lefebvristas*)¹²⁶. Um tipo de conduta que gera conflitos internos na escola, fragilizando a relação entre os professores, entre professores e alunos. Conflitos e disputas que acabam interferindo de forma negativa na implementação da Lei nº 10.639/03, pois os professores “rejeitam” sua aplicação, fazendo com que as propostas e projetos apresentados sejam recusados.

4 Considerações parciais: primeiras impressões

Como observamos nas falas dos professores e no restante do material coletado, as discussões existentes em torno do advento da Lei nº 10.639/03 continuam viesadas por situações de preconceito e *apagamento étnico*. Seja por despreparo, vontade política ou preconceito, o fato é que manifestações de discriminação e preconceito contra o legado africano e afro-brasileiro, ainda persistem. Na pesquisa nos deparamos com inúmeras dificuldades que inibem o diálogo entre a universidade, a escola, e essa herança ancestral. Entre estas dificuldades podemos citar: o desconhecimento sobre esse legado ancestral, e a falta de interesse das redes municipais incorporar esse legado nas suas práticas cotidianas.

A escola é um espaço de poder, de afirmação de um grupo sobre outro. Ela é também lugar de

¹²⁶ A Fraternidade Sacerdotal São Pio X (Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X em latim - FSSPX) é uma sociedade de vida apostólica internacional católica tradicionalista, fundada em 1970 pelo arcebispo francês Marcel Lefebvre. O atual superior geral da sociedade é o sacerdote italiano Pe. Davide Pagliarini, escolhido no dia 11 de julho de 2018, no Capítulo Geral da Fraternidade, em substituição ao bispo Dom Bernard Fellay. No Brasil a maior liderança da igreja tradicionalista foi Dom Castro Mayer (Antônio de Castro Mayer) [bispo católico](#) da [Diocese de Campos](#) dos Goytacazes (1949-1981). Foi o fundador e líder da "[União Sacerdotal São João Maria Vianney](#)".

conflitos entre os diferentes grupos sociais. O problema surge quando a relação integração/conflito é direcionada para uma relação de ódio religioso (QUINTANA, 2016). Nesse caso, o conflito deixa de ser meio necessário de transformação da sociedade, gerador de dinâmicas sociais (SIMMEL, 2008), passando a ser, como observado anteriormente, o elemento catalizador de um projeto político que procura através da demonização das religiões de matriz africana *coesionar* seus membros.

Historicamente, as escolas das redes públicas municipais da região noroeste fluminense, sempre viveram sobre o véu síncico de uma laicidade dúbia, onde o discurso acomodativo da tolerância étnica, delegou aquilo que deveria ser estabelecido como direito étnico¹²⁷, a uma concessão. Como tática de resistência e luta para que o direito étnico seja garantido, identificamos na pesquisa a formação de redes estabelecidas com propósito específico de preservação desse legado ancestral. Redes de apoio mútuo que se estabeleceram a partir de dois elementos centrais: a identidade étnica e a necessidade de preservação dessas manifestações culturais.

Os desafios postos pela Lei nº10.639/03 passam pelo embate com as igrejas evangélicas e neopentecostais, com sua “cruzada evangelizadora”, que se apresenta como elemento inibidor do diálogo inter-religioso no interior da escola. Penso que é preciso ir no cerne da questão, onde professores e alunos praticantes das religiões de matriz africana são afetados por uma forma de exclusão que implica na negação de sua religiosidade. É nesse contexto que a postura sectária dos professores evangélicos fica clara, tornando imperativo a constituição de um debate em torno de uma cidadania religiosa. Ao permanecer esta situação, podemos afirmar: - quando o outro se desfaz o mesmo permanece como era.

Referências:

BARTH, Fredrik; POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

BAUER, Martin W.; GASKELL, George. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BRAGA, Júlio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador, EDUFBA, 1995.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 9 jan. 2003.

_____. Ministério da Educação. Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília: MEC, [s.d.].

_____. Resolução n. 1, de 17 de junho de 2004. Brasília: MEC, 2004.

GOMES, Nilma Lino. *Diversidade e currículo 1: Indagações sobre o currículo do ensino*

¹²⁷O Direito Étnico é consagrado pelo art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, combinado com os artigos 215 e 216 da Carta Máxima busca, não apenas, promover políticas públicas afirmativas, como também, preservar a cultura tradicional dos grupos formadores da sociedade brasileira, em suas várias formas de expressão e modos de viver, tombando, inclusive, documentos e sítios detentores de suas reminiscências históricas.

fundamental. MEC/Sepir. 2007.

LÜHNING, Ângela. "Acabe com esse santo, Pedrito vem aí..." - Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. *Revista Usp*. São Paulo, n. 28, p. 194-220, 1996.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa quantitativa em saúde*. 7. ed. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 2000.

SANTANA, Marise de. *O legado ancestral africano na diáspora e o trabalho do docente: desafrikanizando para cristianizar*. 2005. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ORO, Ari Pedro. *Neopentecostais e afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra?* Debates do NER, n. 1, 2007.

QUINTANA, Eduardo. *ÈKÓOLÉ: no candomblé também se educa*. Jundiá: Paco Editorial, 2016.

RIBEIRO, Jaqueline de Fatima. *Infância e Terreiro: um estudo de vivências de crianças que frequentam o espaço de uma religião de matriz africana*. 2016. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal Fluminense.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Intolerância Religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2015.

SILVA, José. Sob o signo de Cam: as lutas da tradição religiosa de matriz africana contra a intolerância no Brasil republicano. SILVA, 2011. Disponível em: https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2336/1/CIEA7_30_SILVA_Sob%20o%20signo%20de%20Cam.pdf. Acesso em: 31 ago 2012.

SIMMEL, George. *Le problèmes de la sociologie et autres textes*. Paris: Éditions du Sandre, 2008.

RESISTÊNCIAS, MEMÓRIAS E IDENTIDADE NEGRA NO TERRITÓRIO DE LUTA. ARATACA UMA CIDADE SEM COR

LUCIANO DE OLIVEIRA COSTA¹²⁸¹
RICARDO SANTOS DANTAS¹²⁹

RESUMO

Arataca é uma pequena cidade situada no território de identidade do litoral sul da Bahia, rodeada pela diversidade das Serras das Lontras na Mata Atlântica e rica nas memórias dos mais velhos, que presenciaram a sua construção feita pelas mãos dos índios e dos negros com o plantio do cacau através da cabruca (técnica de plantio do cacau) e do trabalho semiescravo utilizado pelos coronéis muito comum nesta região. Resistir, Ocupar e Produzir é o grito de ordem dos Sem Terra que vivem na cidade de Arataca- Bahia. Um território de lutas constantes travadas não somente por conquista de terras, mas pela falta de políticas públicas que promovam uma educação construída no respeito aos princípios dos direitos humanos, à diversidade dos povos, a liberdade do culto ao sagrado nas religiões de matriz africanas e indígenas e, por fim, ao direito de declaração quanto raça/cor sem preconceito e discriminação. O resgate da história de uma cidade por meio da memória coletiva contada pelos anti-heróis: índios e negros acredita-se ser um caminho para o fortalecimento do

¹²⁸ Mestre em Redes e Educação do Mestrado Profissional Gestão e Tecnologia Aplicadas à Educação (UNEB-BA)Especialista em Gestão Escolar (UFBA-BA), Professor da rede Estadual de Ensino. Babalorixá do Ilê Axé Ijexá Omi T'Odé (Arataca-Ba). lucianokearo@gmail.com

¹²⁹ Mestre em Letras- UESC, Especialista em Estudos Étnico-raciais (UESC-BA), Especialista em Educação, Professor da Rede Estadual de Ensino. Babakekerê do Ilê Oyá Funke (Itabuan-Ba) ricardo7dantas@hotmail.com

empoderamento negro na cidade de Arataca. Como também na promoção da igualdade dos povos através da equidade.

Palavras-chave: resistência, memória, identidade negra, políticas públicas.

Introdução

1. ARATACA – Território de Identidade Litoral Sul da Bahia

1.1 *Uma História Negra em Terra de Índio*

*“Esta região do território do sul da Bahia- Arataca era e é território indígena, é formada pela força de trabalho indígena e escrava pelos negras.”
Joelson Ferreira (Coordenador do Assentamento Terra Vista)*

O nome denominado Arataca vem das constantes caçadas as onças pelas bandas das Serras localizada no território de identidade do litoral Sul da Bahia, onde atualmente existe o município.

Os caçadores vinham das terras de Una e povoados circunvizinhos para armar suas aratacas (armadilhas de pegar onças e pacas), diziam um para os outros “as aratacas estão armadas, agora é esperar...” no outro dia as onças, as pacas e outros animais de grande porte estavam presos. E quando procuravam saber onde estavam os caçadores, eles sempre respondiam: “estávamos nas terras das aratacas”. Esta ação desencadeou na extinção de muitos animais a exemplo das onças que pouco se ver hoje em dia. A cidade de Arataca é uma área localizada onde esta

inserida no bioma Mata Atlântica, localizado numa região importante do ponto de vista ambiental, pois fica na área entre as unidades de conservação do Parque Nacional da Serra das Lontras e Refúgio de Vida Silvestre da Serra do Baixão. Esta região se insere em um micro corredor prioritário Reserva Biológica de Una – Lontras - Baixão, área de relevante importância para a implementação do Corredor Central da Mata Atlântica. Também faz parte na microbacia do Rio Aliança, que além de fazer ligação natural entre as unidades citadas, abastece de água os municípios de Arataca e Una, contando com uma diversidade em riqueza natural. (Santos, 2013, p.24)

Toda esta região foi palco de conquista e território a ser explorado e invadido pelos portugueses, aqui também aconteceu o processo de catequese dos índios e semiescravidão dos negros. A Mata Atlântica em todo seu solo foi depositado milhares de corpos que até hoje descansa em sono profundo devido às guerras, os massacres e as lutas por terra. Vale lembrar aqui que:

a praia do Cururupe, extremo norte da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, foi cenário da sangrenta Batalha dos Nadadores, comandada por Mem de Sá, em 1559. Segundo relato do próprio governador-geral, quando dispostos ao longo da praia, tomavam os corpos [dos indígenas assassinados] perto de uma légua (Campos, 2006, p.186)

Assim, não seria diferente nas terras em que hoje se localiza Arataca, existe um local chamado “corre calado” onde aconteceu morte. Por na época ser um espaço de mata fechada e cheia de animais silvestres serviu de passagem de índios, negros fugitivos e pessoas que andavam por aquela região explorando terras. A história relata que com as doações das capitânias hereditárias, a família dos Almeidas recebeu de doação de Mem de Sá das terras onde hoje se localiza o município

de Una no estado da Bahia. Então, o coronel Almeida comandou toda essa região vendo, ela ser construída com as mãos indígenas, negras e nordestinas que vinham das bandas de Sergipe para aqui plantar o cacau.

O fruto de ouro, que era a moeda que corria - o cacau, tinha sua forma especial de se plantar - a cabruca, como Joelson Ferreira morador de Arataca e fundador do Assentamento terra Vista conceitua: “é um sistema que tem mais de 250 anos quase 300 anos... como a mata era densa trazia o pessoal para abrir buraco na mata. Já era uma cultura indígena de plantio, então abria as cabruças... como trouxeram o cacau da Amazônia para aqui começaram a plantar o cacau e este pessoal passou a plantar o cacau... meu pai era cabruqueiro... com 12 anos meu pai e meus irmãos, mais os irmãos de meu pai já botava a cabruca. Então o que é cabruca? É de uma curritela ô Manuel venha cá abri buraco na mata vem plantar cacau.”

Na cidade de Una existia o porto em Pedra de Una, um povoado local (atualmente considerada região quilombola), e outros dois portos marítimos circunvizinhos um localizado em Ilhéus e o outro em Canavieiras onde desembarcava os navios de carga. Muitos negros, foram forçados a servir aos senhores de engenhos trabalhando nas fazendas de cacau e cana de açúcar de toda a região, como aconteceu no Rio de Engenho na cidade de Ilhéus, que até hoje fica em exposição frente a igreja católica a caldeira onde era feito o açúcar pelos negros. Compreende-se, assim, o grande número de afrodescendentes vindos do território africanos na região do Sul da Bahia nos dias de hoje.

Muitos escravos foram vítimas na região cacauzeira dos maus tratos dos coronéis, como também, muitas foram às fugas realizadas pelas negras e negros furgões em busca da liberdade. Eles fugiam correndo entre as roças de cacau, pelas serras e matas chegando até as aldeias indígenas que davam abrigos e protegiam contra os capatazes que vinham à procura dos furgões. Na região cacauzeira diversos quilombos foram criados com a ajuda incessante dos povos indígenas que ali habitavam. Prova disto, a família do índio Babau que vivi até hoje em São José de Buerarema (sul da Bahia) na Aldeia Tupinambá localizado na Serra do Padeiro, pode-se ver a mistura entre índios e negros.

No passado muitos negros foram mortos e outros considerados fugitivos pela lei, segundo informações contadas pelos mais velhos, que ainda vivem no município de Arataca a exemplo de coordenador do Assentamento Terra Vista Joelson Ferreira relata que: “os negros fugitivos iam para os lados das serras, lugares de difícil acesso para não serem capturados e um destes lugares foi a Serra do Padeiro (como hoje em dia é chamado) localizada próximo a cidade de São José de Buerarema, eles encontravam os índios que ali viviam dando-lhe guarita e proteção.”

Por muito tempo as terras do Sul da Bahia foram lugar de convivência entre negros e índios, um território rico de saber tradicional e cultural, devido a isto é uma região repleta de um conhecimento indígena e africana muito peculiar, na verdade houve um processo de troca de saber sem perda de sua identidade tornando a região ainda mais rica culturalmente.

O povo negro e sua ancestralidade nas Aldeias indígenas no sul da Bahia são muito forte, a exemplo disto à mãe do índio Babau, cacique Nailton, Dona Maria Muniz, mãe de Fabinho, a avó também chamada de mãe veia de Joelson Ferreira, coordenador do Assentamento Terra Vista, conta ele que os mais velhos falam da importância do aprendizado do povo negro e das mães negras dentro das aldeias indígenas no sul da Bahia quando Joelson Ferreira fala: “ minha avó, era uma negra descendente dos quilombos construídos no sul da Bahia, já citada anteriormente, tinha um pé laranja que ninguém e nenhum dos netos tocavam, somente na época da colheita eram tiradas as laranjas e, ela distribuía aos netos sentados aos seus pés em forma de roda para ouvi-la contar as histórias de seus ancestrais e as vivências de seu povo negro.”

Mas infelizmente, muitos quilombos foram desativados devido ao processo histórico da libertação dos escravos e, os negros que sobreviveram as inúmeras batalhas povoaram as ruas dos vilarejos e cidades para comercialização de seus quitutes, como também ocupar as roças de cacau e continuar suas lavouras nas fazendas em troca de sustento para suas famílias.

Índios, ex-escravos e muitos sergipanos viam para a futura região cacauceira plantar o cacau se submetendo a viver o regime de semiescravidão nas fazendas, o povo do contrato que eram denominados os contratistas. Os coronéis ou fazendeiros tinham armazéns em suas propriedades e vendiam de tudo um pouco, principalmente o que não era produzido por ali, mas o necessário para nutrir as despesas de seus contratados, como também, aprisioná-los o resto de suas vidas em dívidas e muitos morreram endividados deixando para seus herdeiros pagar. A saga negra e indígena nas terras arataquenses sempre foi movida de lutas e resistência dentro do cenário econômico onde a seringa, o cacau e o desmatamento da mata Atlântica eram as moedas de valor para “os senhores” que comandavam de longe deixavam suas fazendas e propriedades nas mãos dos empregados que esbanjavam “ares” de serem os poderosos e donos da cidade restando aos demais povos negros apenas a ação de servi-los, cabia a uma pequena parte ocupar suas cozinhas e a grande maioria nas roças e lavouras.

Arataca é uma cidade rural e nunca teve uma elite rica, pacata pelo seu comportamento de vida com ares do interior. Os grandes fazendeiros donos do cacau e da seringa da época não viviam em Arataca moravam nas zonas urbanas como: Salvador ou em Ilhéus considerado o porto ou campo de aviação, locais em que o progresso já havia chegado com melhor condição para uma boa educação de seus filhos, atendimento quanto à saúde e lugar para a apreciação da cultura e do lazer.

Assim, os coronéis e fazendeiros foram ficando velhos e não tiveram sucessor por que seus

herdeiros foram estudar na França, em Salvador, no Rio de Janeiro se especializando em outras áreas do conhecimento, passando a não entender nada sobre a cultura do cacau. Isto levou a falência de muitas fazendas, pois quando a crise da Vassoura de bruxa chegou muitas roças já estavam abandonadas e, muitos herdeiros não sabiam o que fazer.

Eles não investiam dentro de Arataca, apenas extraíam a riqueza do território para gastar nas capitânicas ou capitais. Deixavam a mercê dos gerentes das fazendas que davam uma de grã-finos sentiam-se os donos da cidade, possuidores das melhores casas localizadas na praça principal junto à Igreja Católica, esta era a elite da cidade que não tinha nenhuma preocupação com a classe trabalhadora rural constituída pela classe de baixa renda.

Com o aparecimento da vassoura de bruxa a região passa por uma crise aumentando o número de desemprego e o êxodo rural se torna comum no município, deixando as roças vazias e ocupadas pelos matos. Restou ao povo negro e pobre de Arataca ser: pequeno agricultor, Sem Terra ou viver na periferia, como estão até os dias atuais. Assim, o professor Raimundo Nunes, morador de Arataca há 33 (trinta e três anos) costuma a dizer:

“ouvi o professor e babalorixá Rui do Carmo Póvoas descendente da matriz Ijexá na Bahia dizer que este Brasil, principalmente esta região, ralando o joelho no chão, não tem como pagar o que os nossos ancestrais fizeram, não tem como pagar o sangue do povo negro que foi derramando nas roças de cacau, incluindo também o sangue dos indígenas.”

A cidade de Arataca foi municipalizada por meio do decreto estadual nº 12978, de 01 de junho de 1944, somente pela lei estadual nº 4442, de 09 de maio de 1985 acontece o desmembramento de Una, antes sede no antigo distrito de Arataca, que se chamava Xapuri. Atualmente segundo o IBGE tem uma população estimada no ano de 2016 de 11.697 pessoas, teve um aumento em relação ao último censo de 2010 que apresentou dado com 10.392 habitantes, não aparecendo em destaque a população negra e muito menos a indígena.

Na década de 70 (setenta) a cultura negra movimentava a cidade com seus rituais religiosos. Os 25 (vinte e cinco) terreiros de candomblé existentes abriam suas portas para homenagear seus encantados, erês (entidade africana), orixás ou inkises (deuses africanos território de Angola). Dentre os pais e mães de Santos existentes estão: Dona Maria Goiana, filha do orixá Yansã e seu terreiro ficava no bairro São Domingos; Seu Juracy, que incorporava Marujo, tinha seu local de culto na Travessa de São Pedro, no bairro São Domingo, Seu Wilson, filho de Oxumaré e Yansã, morava na rua Castro Alves, bairro São Domingos; Dona Creusa, filha de Nanã, tinha seu caramanchão localizado no bairro Feijão Semeado; Dona Helena cultuava seus encantados próximos da Baixinha.

Segundo Mãe Seremi, que cultua a nação de Angola conta: “na cidade ouvia-se o povo falar em caboclos (encantados), inkises, orixás. A coisa era mais forte. O povo tinha que ter fôlego para sambar. Os festejos duravam dias e, que às vezes eram duas a três festas na cidade de samba, varava

a noite toda. Tinha época que acertava quem ia tocar que dia ia tocar, para não ter mais de uma festa no mesmo dia e o povo não saber para onde ir.” No presente Arataca tem apenas três comunidades terreiros que resistiram ao tempo como: o Terreiro de Yemanjá que tem como líder espiritual Mãe Seremi, localizado próximo a Escola Joviniano, na rua do Cruzeiro, no bairro São Domingos, o Terreiro de Oxóssi de Celma, no bairro Feijão Semeado, próximo ficava o minador Caramanchão, que por muito tempo foi outro terreiro de candomblé e o Ilê Axé Ijexá Omi T’Odé, tendo como babalorixá Omi-Silé, filho de Oxum e Oxóssi, localizado na entrada da cidade.

É importante destacar que a proliferação do aumento dos evangélicos na cidade provocou a diminuição e o fechamento de algumas casas de culto de matriz africano, como foi o caso de mãe Creusa e mãe Helena, e outros foram embora da cidade. Para melhor compreensão, será apresentados no gráfico abaixo dados da população residente por religião da cidade de Arataca, Censo declarado pelo IBGE (2010). É possível detectar uma desigualdade religiosa existe na cidade gerando vários fatores muito além do segmento religioso:

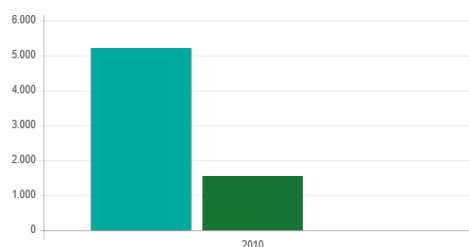


Figura: 01 População residente por religião
 Católica apostólica romana 5.208 pessoas
 Evangélica 1.568 pessoas
 Espírita 18 pessoas
www.bahia/arataca/sintese-das-informacoes-Candomblé/umbanda 7 pessoas (indisponível)
<http://cidades.ibge.gov.br/cartograma/mapa>.

Após fazer um recorte em apenas um dos campos que constrói o território é possível verificar no gráfico apresentado acima a existência de apenas três segmentos religiosos em toda a região composta pela cidade de Arataca, mesmo assim, apresentada numa distribuição altamente injusta, isto, partindo da compreensão que se tem do que representa ser igualdade para todos conforme declara a Constituição Brasileira.

No Censo do ano de 2010, na cidade de Arataca, como apresenta o mapa acima apenas somente 7 (sete) habitantes se auto declaram negros ou pardos sendo da Umbanda ou Candomblé, destacando que a religião de culto de matriz africano apresenta em um número bastante significando para fazer parte da existência deste município, mas como contam os mais velhos da cidade que tempo pretéritos haviam tantos terreiros de candomblé e eram disputados os dias de festas para não haver festa no mesmo dia em mais de um terreiro. Mas, com o advento das igrejas protestantes foi desaparecendo os terreiros na cidade.

O olhar crítico fica ainda mais aguçado quanto passamos aqui a observar na figura acima: o primeiro gráfico aparece à religião Católica apostólica romana com 5.208 adeptos declarados em 2010. Comprova-se uma dominação forte da religião hegemonicamente europeia e, que este

território foi palco da imposição cristã feita pelos portugueses quando executaram o plano de catequização dos povos índios e negros.

Frente e dentro da Paróquia de Nossa senhora da Conceição (Arataca/Ba)



Fonte: <http://www.aracity.net/2015/12/catolica.html>

Pode-se verificar nas figuras acima desenhadas fora e dentro da igreja católica aparecem figuras angelicais, são anjos louros, traços finos reafirmando a marca do branqueamento e valorizando como o padrão de perfeição a figura europeia, determinando como modelo a ser seguido, afirmando que tudo aquilo que foge as normas estabelecidas segue as leis contrárias pregadas pelos cristãos. A constatação acontece no momento em que é observado o plano celestial central direcionado ao sagrado como um único grupo étnico digno de obter a glória do céu, sendo assim, não há representatividade dos demais povos já que o discurso contempla a todos.

Arataca é uma cidade formada por um povo simples que vive nas margens do Rio Aliança muitos deles são agricultores que cultivam e produzem seu próprio alimento, já outros sobrevivem do emprego dado pela Prefeitura Municipal de Arataca. A sua economia é inteiramente pautada na formação agrícola construída na lavoura produção do cacau e com base na agricultura familiar. Por muito tempo a seringa foi extraída e deu capital de giro para a cidade e isto levou um desastre ambiental para todo território do sul da Bahia. Vale destacar aqui que o povo da zona rural, muitos com herança ancestral negra e poucos indígenas, encontra-se também descendentes de sergipanos que até hoje movimentam o comércio de Arataca, enchendo as feiras e as ruas comprando e vendendo alimentos.

Quanto à Educação é oferecida pela esfera municipal, estadual e privada, atendendo todas as modalidades de ensino. No entanto, ainda engatinha em passos bastante lentos para a formação de uma cidade com o olhar para a diversidade humana e na construção de um cidadão proativo. O Plano Municipal de Educação foi publicado em Diário Oficial Municipal, mas ainda necessitam de ações efetivas contra o preconceito racial, a discriminação, o racismo institucional e o ódio religioso.

As Comunidades Terreiros e o Assentamento Terra Vista tem promovido iniciativas para

ajudar na formação das crianças dentro do ambiente educacional, onde falar que é do Candomblé ainda é repreendido ou excluído dos grupos de estudo. Precisa os órgãos municipais conscientizar a população por meio de campanhas que o racismo institucional é crime inafiançável sob o olhar dos direitos humanos.

Como fica a educação dentro das escolas que tem o papel de propagar que o Estado é laico? Já que dentro da matriz apresenta os temas transversais com suas problemáticas? Como conscientizar as crianças que é preciso respeitar as diversidades étnicas e culturais existentes no mundo se os órgãos municipais, privados e instituições prática preconceito, racismo? Assim, corrobora-se que cultura e a história dos povos negros não são contempladas pelos poderes públicos municipais, pois um grupo de capoeira na cidade não representa o universo rico do povo negro que ajudou na construção desta cidade.

Resistência deve ser traduzida como sinônimo de alteridade, respeito e dignidade humana, pois a bravura de resistir é uma ação que rompe as fronteiras do tempo como fizeram e fazem os indígenas, negros e o povo brasileiro, principalmente quem vive as margens sendo massacrada pela elite dominante. A ação de resistir necessita ser acompanhada com táticas novas e reformulação de conceitos, principalmente com projetos e planejamentos de estratégicas que busque o fortalecimento das identidades reforçadas pelas memórias sociais e coletivas, pois as relações de poder estão ativas o tempo todo acompanhadas com as desigualdades de classes.

Aos povos negros restou compreender que RESISTÊNCIA era resisti o sofrimento com a separação de seus entes: filhos, filhas, pais, mães, mulheres, esposos, laços familiares estilhaçados, sentimentos despedaçados, memórias de uma sociedade estruturada e organizada na África, transformadas em dor e sofrimento provocados pela escravidão nas senzalas das fazendas localizadas nas cidades de Ilhéus, Una e Canavieiras. Arataca é uma cidade alicerçada nos ideais de luta e resistência. Construída por uma diversidade étnica dos povos índios e negros, que fizeram desta terra rica com o plantio do fruto do ouro - o cacau. Liberdade é a palavra de ordem contra os grilhões dos coronéis e fazendeiros que aqui vieram e gastaram a riqueza em terras distantes. Agora cabe contar outra história, a dos anti-heróis que teceram neste município um tapete verde com o plantio dos pés de cacau e com a preservação da mata atlântica.

Referências

ARROYO, Miguel – **Dicionário da Educação do Campo**, Organizado por Roseli Salette Caldat, Izabel Brasil Pereira, Paulo Alentejano e Gaudêncio Frigotto. – Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio, Expressão Popular, 2012, pg 236

BOGO, Ademar. J. - **Identidade do MST**, Editora Versos, v 38 - 2010, pg 25, São Paulo.

CASTRO, Yeda. P. – **Falares Africanos na Bahia**, Editora Topbooks, 2001,366, Rio de Janeiro.

GOMES, Nilma. L. **Educação, identidade negra e formação de professores**. São Paulo, v.29, pg 167. Coleção Primeiros Passos.2004

PÓVOAS, Rui C. **Daporteira para fora: mundo de preto em terras de branco** – Ilhéus: Editus,2007 482p.

ROCHA, José. C. **Abordagens Baseadas em Direitos Humanos: Uma Estratégia para fortalecimento da Democracia e do Desenvolvimento Sustentável no Brasil e no Mundo**.<http://jus.com.br/peticoes/27769/abordagem-baseada-em-direitos-humanos-memorial-de-pesquisa#ixzz3JnF4s0dg>. Acesso em 23 de abril de 2015.

SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma pedagogia do conflito, In SILVA, Luiz Heron et al , (Orgs.), **Novos mapas culturais, novas perspectivas educacionais**. Porto Alegre: Editora Sulina, 1996. P. 15-33.

SANTOS, Solange Brito, **História do Assentamento Terra Vista – MST**, Ilhéus- Ba, 2016.

SOUZA, Mamédio Santana. **História de Arataca**. – Edição renovada, 2010

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da Pesquisa-Ação** – 18. Ed. São Paulo: Cortez, 2011.

RESUMOS - PÔSTERES DO GT 01

AÇÕES AFIRMATIVAS E CUMPRIMENTO RESOLUÇÃO MUNICIPAL Nº 87/2014: OBRIGATORIDADE DO ENSINO DAS CULTURAS AFRO-BRASILEIRA E INDÍGENA NAS ESCOLAS MUNICIPAIS DE ITABUNA

SHEILA DOS SANTOS CARVALHO¹³⁰

JEANES MARTINS LARCHERT¹³¹

As políticas públicas são ações, atividades desenvolvidas pelo governo, junto com movimentos sociais, que visam sanar demandas presentes no contexto social, que de alguma forma influênciam negativamente no bem-estar do indivíduo na sociedade, e as ações afirmativas, que são reconhecidas como um modelo de política pública, diz respeito às atitudes (atividades) desenvolvidas para contemplar grupos que durante anos foram invisibilizados no contexto de seu convívio social, nesse caso o povo negro. A identidade da população brasileira é composta por diversidade de cultura e povos, contudo não há a mesma valorização para essa característica tão distinta. Por décadas, as culturas indígenas e afro-brasileira foram, e são, marginalizadas e negadas, seus descendentes não têm acesso a história de sua ancestralidade que por vezes não se vêem representados em mídias, conteúdos e contexto escolar, sendo o ambiente escolar depois do ambiente familiar, o local onde a criança e adolescente passará mais tempo de convivência,

¹³⁰ Universidade Estadual de Santa Cruz, Estudante.

¹³¹ Universidade Estadual de Santa Cruz, Orientadora.

que não deixa de ser um meio de reprodução de falas e atitudes preconceituosas como escreve Silva (2013). A pesquisa tem a finalidade de analisar as ações afirmativas nas escolas públicas da cidade de Itabuna/BA, e objetiva conhecer sua relevância para o fortalecimento da educação étnico-racial no município. Este trabalho tem como base teórica os autores: SILVÉRIO, 2003; BARBOSA, 2004; MUNANGA, 2004. A metodologia da pesquisa configura-se como um estudo de caso, cujo instrumento de coleta de dados foi a entrevista que buscou contribuir, para as ações afirmativas e, a análise documental das Diretrizes Curriculares Municipais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena, pioneira na Região. A colaboradora/entrevistada foi uma professora e técnica da Secretária de Educação, especialista e militante nas escolas públicas municipais. Destacamos que a conquista das Diretrizes é resultado de luta com o movimento negro, aprovadas em 2014. Porém, na gestão atual (2016-2019) não há assessoria específica para trabalhar a temática nas escolas, estando o setor vinculado a formação continuada dos professores, realizando eventualmente atividades formativas. Os dados apontam que o compromisso da secretária de educação com as questões étnicas depende dos projetos de governança, gerando inconsistência no cumprimento das Diretrizes Curriculares. Por fim, mesmo o município tendo um decreto inovador que institui o ensino para a educação étnica, o cotidiano escolar não consolida o fortalecimento das identidades culturais e o combate ao racismo.

AS IDENTIDADES ÉTNICAS DOS ADEPTOS DE RELIGIÃO DE MATRIZ AFRICANA E SUAS IMPLICAÇÕES NA MANUTENÇÃO DO LEGADO AFRICANO NO MUNICÍPIO DE JITAÚNA BAHIA

LUCINEIDE ALMEIDA DA SILVA¹³²
NATALINO PEROVANO FILHO¹³³

Este estudo trata das identidades dos adeptos de religião de matriz africana e suas implicações na manutenção do legado africano, no município de Jitaúna Bahia. Os objetivos desta pesquisa serão; Investigar as estratégias que são construídas pelos adeptos de religiões de matrizes africanas para manutenção/preservação do legado africano por meio de suas diferentes identidades étnicas, e identificar como as identidades étnicas são evidenciadas pelos adeptos das religiões de matriz africana e por fim analisar como é mantidos/preservados o legado africano pelos adeptos de religião

¹³² Universidade Estadual da Bahia – UNEB, Formação em Pedagogia, Especialista História da cultura brasileira pela Universidade Candido Mendes, Mestranda em Relações Étnicas e Contemporaneidade, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB.

¹³³ Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB.

de matriz africana. O interesse em discutir como os adeptos mais velhos de Religião de matriz africana influenciam na manutenção e preservação do legado com suas diferentes identidades étnicas dentro do terreiro, se deu a partir da presença marcante dessa religião na cidade de Jitaúna, o que fomentou o desejo de investigar os meios pelos quais os adeptos dão continuidade a esse legado. A Escolha deste município se deu a partir dos questionamentos levantados ao fazer parte do curso de extensão no Órgão de Educação de Relações Étnicas – ODEERE, nos quais me fez refletir sobre a trajetória histórica das religiões de origem africana neste município e, sobretudo por ser residente na nesta cidade e ser conhecedora do percurso religioso africano nesta comunidade e também pela minha herança ancestral e pertencimento. Sobre as religiões de matriz africana Prandi (2000) vem dizer que, entre os anos de 1525 e 1851, mais de cinco milhões de africanos foram trazidos para o Brasil na condição de escravos, não estando incluídos neste número, que é uma aproximação, aqueles que morreram ainda em solo africano. Mas registros apontam que desde de 1470 o comércio de escravos oriundos da África tinha se tornado o maior produto de exploração vindo do continente. Sobre o legado africano Bastide (1983), ressalta a grande contribuição do povo africano em solos brasileiros ressaltando que ao abordar sobre o legado dos escravos e seus descendentes na evolução sociocultural da América Latina, ressaltando as influências deixadas por estes povos, especialmente na linguagem; na cultura material; nas transformações dos valores morais, sociais e políticos; na modificação da manifestação artística sob a influência dos modelos de expressão africana e na criação de novas religiões e novas formas de conhecimento do mundo, do homem e da sociedade e redimensiona a influência do negro na cultura latino-americana que não se deu apenas no folclore, mas também na literatura, na educação, no jornalismo e a ciência. Quanto aos grupos étnicos Barth diz que os grupos étnicos prioriza a análise sobre como os descritores aparecem nas situações de fronteira étnica. Como tais descritores emergem a partir dos reconhecimentos mútuos de identidade e alteridade. Por fim, ainda é importante destacar que muitas das reflexões de Barth sobre etnicidade podem ser apropriadas em outros contextos de estudos sobre identidades que não ressaltam a etnicidade (mas não pode ser confundidos genericamente com esta discussão (BARTH, 1988). Como reforça o Barth, “a fronteira étnica canaliza a vida social. Ela implica uma organização, na maior parte das vezes bastante complexa, do comportamento e das relações sociais. A identificação de uma outra pessoa como membro de um mesmo grupo étnico implica um compartilhamento de critérios de avaliação e de julgamento” (BARTH, 2000, p.34). Ao se retomar as religiões de matriz africana e suas implicações no processo de formação sociocultural brasileira, destaca-se as memórias africanas, seus rituais, cultos e divindades, apesar das diferenças étnicas, foram aglutinadas e organizadas num seguimento religioso. Ainda sobre esta questão Pandri (2005, p. 165) afirma que “foi a reconstituição mais bem-acabada do negro no Brasil: o candomblé, que surgiu oficialmente nas primeiras décadas do século XIX com a chegada

dos negros de etnias Nagôs ou Iorubás”. Dando prosseguimento ao desenvolvimento desta pesquisa será realizada algumas etapas, a saber; a construção do referencial teórico, onde seguiremos procedimentos habituais de pesquisa bibliográfica, leitura, fichamento, análise e sistematização da produção acadêmica sobre os campos temáticos. Quanto ao caminho metodológico utilizado para esta pesquisa, será o utilizado a etnografia, que segundo Angrosino (2009) é arte e a ciência de descrever um grupo humano e suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças, sendo assim os etnógrafos se ocupam basicamente das vidas cotidianas rotineiras das pessoas que eles estudam. Nessa mesma perspectiva, Geertz (1989) enfatiza que a etnografia é como ler um manuscrito estranho, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas de comentários tendenciosos, escritos não com sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios e modelados. Geertz (1989) ainda aponta que na pesquisa etnográfica o dever da teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o simbólico tem a dizer sobre o papel da cultura na vida humana. Já Thompson (1992, p. 17) sobre a etnografia ressalta que “no registro das vivências de uma comunidade, assim como na etnografia, a história oral também pode se alimentar de memórias, e a coleta dessas memórias reúne elementos que embasarão a estrutura física e espacial da história que será eternizada, internalizada e protegida por todos”. Para realização dessa pesquisa, serão utilizadas algumas técnicas com objetivo coletar dados acerca da temática proposta, no intuito de facilitar o desenvolvimento da pesquisa. Portanto lançarei mão de alguns instrumentos, os quais consideram relevantes que com certeza vão elucidar questões ou inquietações que se mostrarem pertinentes a construção dessa etnografia. Nesta perspectiva, a figura do pesquisador no ambiente natural da pesquisa é valorizada, já que a presença deste indivíduo pode ser um instrumento de coleta importante, pois observa de dentro do local da pesquisa, como fonte direta. A Observação, utiliza os sentidos na obtenção de determinados aspectos da realidade. “Consiste de ver, ouvir e examinar fatos ou fenômenos” (Marconi; Lakatos, 1999:90). Ainda sobre a observação Bogdan e Taylor (1975) definiram a observação de participante como uma investigação caracterizada por interações sociais intensas, entre investigador e sujeitos, no meio destes, sendo um procedimento durante o qual os dados são recolhidos de forma sistematizada. O cenário de investigação do projeto de pesquisa será o município de Jitaúna/BA, no Terreiro Ogum de Ronda na Umbanda e Gira de caboclos, contando com os sujeitos da pesquisa, o Pai de Santo senhor Damião Gregório e adeptos mais velhos deste terreiro. As observações ocorrerão onde acontecem os cultos, rezas e encontros de interação e as tradicionais festas dentro de terreiro. Ainda serão realizadas entrevistas com os adeptos de Matriz Africana, que consiste em obter informes nas falas dos autores sociais, que segundo Oliveira (1998, p. 165) “a entrevista é um instrumento que serve de apoio ao pesquisador para a coleta de dados”. Os dados serão analisados à luz dos objetivos propostos para a pesquisa. A partir desses objetivos, será realizada a análise categorial temática,

uma das técnicas da análise do conteúdo proposta por Bardin (2011). Também optaremos pela Hermenêutica da Profundidade pois com essa ferramenta teórica e metodológica, o pesquisador pode analisar o contexto sociocultural e espaço-temporal que cerca os fenômenos pesquisados.

LEI 11.645/08 E A REPRESENTAÇÃO DAS SOCIEDADES INDÍGENAS NO COTIDIANO ESCOLAR

SIBELI PINHEIRO LIMA¹³⁴
DANILO CÉSAR SOUZA PINTO¹³⁵

Resumo:

As sociedades indígenas vêm sendo representada ao longo dos anos em nossa sociedade, e por meio da escola, de forma estigmatizada e preconceituosa. A partir da Lei 11.645/08, que torna obrigatório o ensino da história e cultura indígenas nas escolas, espera-se que esse cenário mude, mas para tanto é preciso conhecer e compreender os povos indígenas. Este projeto visa apresentar uma análise e categorização de recursos audiovisuais sobre os índios brasileiros produzidos por eles, por intermédio da análise de conteúdo proposta por Bardin, contribuindo para uma melhor compreensão acerca dessa temática. Através da Lei 11.645/08 as escolas passam a ter a obrigatoriedade e responsabilidade de trabalhar com conteúdos específicos das culturas e histórias dos povos indígenas. No entanto, muitos docentes não possuem formação que permita tratar esse tema com a devida importância que necessita. Pensando nessa realidade que pode ser facilmente constatada nas escolas, esse projeto busca contribuir através do estudo a partir de recursos audiovisuais, para que o professor compreenda e trabalhe com a temática indígena na escola. Na universidade, lugar de formação de futuros professores, é o espaço mais apropriado para discutir a temática indígena, preparando dessa forma os discentes para compreenderem e sentirem-se mais seguros para trabalhar com esse tema na escola. Do contrário, esses futuros professores continuarão reproduzindo o senso comum, uma ideia errônea sobre os indígenas, perpetuando estigmas e preconceitos que precisam e devem ser eliminados do contexto escolar. Para esta pesquisa, utilizamos uma proposta metodológica qualitativa de pesquisa bibliográfica, com a utilização de pesquisas, para analisar conhecimentos produzidos sobre os indígenas e por eles próprios sobre as suas histórias e culturas, contribuindo dessa forma para a desconstrução de pré-conceitos e estereótipos que são perpetuados ao longo da história pela sociedade e dentro das escolas. Possibilitando que profissionais da área da

¹³⁴ Graduanda do curso de Pedagogia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Membro do núcleo de Estudos, Pesquisas e Extensão em Ciências Sociais e Educação. E-mail: sibeli.pinheiro@gmail.com.

¹³⁵ Doutor em Antropologia Social. Professor adjunto da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Departamento de Ciências Humanas e Letras (DCHL). Membro do núcleo de Estudos, Pesquisas e Extensão em Ciências Sociais e Educação. E-mail: bragacso@yahoo.com.br

educação tenham mais conhecimentos e saibam onde e como buscar informações de qualidade e relevância sobre as comunidades indígenas e atenderem a Lei 11. 645/08. Foi realizada a análise de recursos audiovisuais para compreensão do universo indígena e por acreditarmos que este recurso seja mais dinâmico e interessante para despertar o interesse dos profissionais da área da educação e dos próprios estudantes. Nossa proposta é oferecer conhecimento e familiaridade sobre o tema proposto aos professores, para que possam introduzir a temática em suas práticas docentes.

Palavra-chave: Índios, Lei 11.645/08, recursos audiovisuais.

OS TRANÇADOS DE LIA: RELATO SOBRE A LITERATURA INFANTIL

KARINE RIBEIRO DE SOUZA¹³⁶
ZILDA OLIVEIRA FREITAS¹³⁷

Esta pesquisa trata de leituras realizadas sobre o livro *Os Trançados de Lia*, na tentativa de resgatar a cultura de uma comunidade quilombola ao captar o universo de Silvina e Lia, as duas principais personagens. A obra é um olhar sobre a literatura infantil para as crianças de todas as idades, um olhar para a ruptura que ela provoca, supondo que a literatura infantil acalanta a criança na infância e a desadormece no adulto. É sobre o olhar do autor Valmir Henrique de Araújo imerso nesse universo infantil que vamos acompanhar a dança dessas duas personagens.

Inicialmente apresento o autor desta sublime obra, Valmir Henrique de Araújo. Ele é natural de Paulo Afonso-BA, possui uma vasta lista de formações, dentre as quais, é bacharel em Teologia pelo Instituto de Formação e Educação Teológica (IFETE), doutor em educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e pós-doutor em Robótica Educacional pelo Departamento de Engenharia de Computação e Automação, Centro de Tecnologia – UFRN. Pós-doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente – PPGDMA, da UESC – Departamento de Ciências Agrárias e Ambientais – DCAA, Área: Políticas públicas e produção de subjetividades nas territorialidades nordestinas da Universidade Estadual de Santa Cruz – UESC, no período de 2016-2017. É Professor titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, onde atua como docente do Curso de Mestrado do Programa de Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidades (PPGREC- Jequié) e docente do Mestrado Nacional Profissional de Ensino de Física (MNPEF- Vitória da Conquista).

A obra, *Os Trançados de Lia: para que os adultos possam ler com as crianças*, é composto por nove capítulos e possui ilustrações de Aurélio Fred Macena dos Santos, as quais são bastante condizentes com o enredo. A obra é o décimo prêmio recebido por Valmir Henrique de Araújo,

¹³⁶ Graduanda do oitavo semestre do curso Letras Vernáculas pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia-UESB.

¹³⁷ Professora Doutora de Literaturas da Língua Portuguesa da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

desde 1997. Dentre os prêmios, destacam-se *Aprendizagem pelo avesso* (Revista Heléboro, 1998 – UESB), *A invenção do Artista* (2005), *A blusa Estampada* (2010); *A blusa Estampada* (2013, reedição), *Os Trançados de Lia* (2015), todos do Prêmio Professora Zélia Saldanha, concurso criado em 1999, com a finalidade de difundir obras inéditas, em língua portuguesa, aberto a uma população de dois milhões e meio de habitante, aos autores naturais e/ou domiciliados na Mesorregião Centro-Sul da Bahia e norte de Minas. O concurso é fomentado pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Ainda tem *A Narrativa Poética da Ciência* (2010 – Tese de Doutorado – Obra selecionada para publicação pelo Edital UESB nº 082/2009, com apresentação da Dr^a Silmara Lídia Marton, Professora Titular de Filosofia da Faculdade de Educação de Angra dos Reis, Universidade Federal Fluminense – RJ.

Em diversas épocas a literatura passou por rupturas e ainda passa neste século, no qual é conceituada como modernista ou pós-modernista. A ruptura é necessária para se inovar ou para conferir apenas novas roupagens, facetas, sem quebrar por completo a relação com o que antecede; dessa forma, em se tratando da literatura, o que se evidencia são essas roupagens que sempre trazem fios de outros momentos e escolas literárias. As roupagens, as rupturas e os movimentos se percebem no conjunto da literatura bem como em cada escritor, a exemplo de Orígenes Lessa, o qual reúne tanto o coloquialismo advindo das conquistas modernistas quanto o uso correto e culto do português, realizado com economia e sem preciosismos, destaca Mário da Silva Brito.

Com a literatura infantil ocorreram essas mudanças e avanços, embora não seja uma escola literária, mas foi um marco, um movimento de inclusão e concepção sobre a criança.

Em *Os Trançados de Lia*, segundo a apresentação na capa final do livro da Professora Adriana Maria de Abreu Barbosa, professora titular da UESB, Pós-Doutora em Literatura Comparada pela UFPE:

“Valmir Henrique narra, em prosa poética, uma história para crianças, que encanta também os adultos. Embalados com o ritmo empregado pelo escritor vamos acompanhando memórias do sertão baiano evocadas por vozes femininas que na experiência da irmandade, se complementam” (BARBOSA, 2015).

Essas vozes femininas são representadas por Lia e Silvina (Silvina, chamada carinhosamente Vina, por Lia). As duas amigas moravam no mesmo lugarejo isolado. Silvina abandonou a comunidade, ainda criança, e seguiu com os pais para a cidade grande. Já Lia permaneceu no lugar.

Lia era tímida, não sabia ler, mas gostava de histórias; tanto gostava de ouvir quanto gostava de inventar. Silvina demorou a voltar à comunidade. Só fez quando já era adolescente. E quando o fez, pensou encontrar Lia tão bonita quanto ela própria. O que viu foi uma amiga com a timidez ampliada, ainda analfabeta e reclusa no chão, na esteira feita de bananeira. A reclusão foi devido a poliomielite. Silvina não esmoreceu com o quadro visto. Discorreu com entusiasmo sobre todas as

novidades da cidade, o movimento estudantil, sua estreia na universidade por meio das cotas (p. 62). Enquanto Silvina trata de histórias reais, as histórias que Lia sabia, na verdade eram lendas, conforme é narrado no primeiro capítulo *A lenda nas lendas*. Lia pouco conhecia as letras, porém nada a impedia de saber e contar as lendas.

Ainda assim
serena
em ter nas lembranças
lendas muitas
Muitas lendas
De mula sem cabeça
de saci sem perna e cachimbeiro
de homem de um olho só e na testa
de menino do pastoreio amarrado em pau de formigueiro
E ainda muitas outras lendas
De um cego que benzia
de uma preta que curava
mas também adivinhava
e com o peito alimentava
o mundo de muitas cabeças
(ARAÚJO, 2015, p.12-14)

Esse trecho narrado no primeiro capítulo relaciona-se de forma evidente com o que as autoras *Marisa Lajolo e Regina Zilberman* tratam no livro *Literatura Infantil Brasileira: história e histórias* (1999), especificamente no subtópico 4.3 cujo título trata das *Revoluções na Cultura Brasileira*. Neste as autoras relatam sobre a consolidação dos movimentos revolucionários da década de 1920, os quais repercutiram posteriormente acelerando a modernização da sociedade, conforme interesses dos intelectuais. Também nesta época que os modernistas ansiaram por uma criação literária legitimamente brasileira, a partir disso começam a agir através dos “manifestos, conferências, exposições ou revistas, obtendo então as vitórias desejadas nos planos artístico e temático” (LAJOLO; ZILBERMAN, 1999, p.52).

Na sequência as autoras abordam que o tema dominante nas obras que se seguem a esta época, consiste no nacionalismo. E para referendar essa busca pelo o que verdadeiramente é “nosso” e evocar o nacionalismo, elas pesquisaram, ainda que de forma fragmentada, não unânime o “passado nacional na busca de fontes autênticas de brasilidade, não contaminadas (ou pouco contaminadas) pela influência europeia; o recurso ao folclore, especialmente o de procedência indígena e africana, porque expressa a primitividade e a pureza intocada citada acima; a criação de tipos humanos que representem de modo sintético, o homem brasileiro ou os traços mais peculiares da raça (LAJOLO; ZILBERMAN, 1999, p.52).

São exatamente alguns desses traços modernistas que *Os Trançados de Lia* reverbera. Desde o folclore, por meio da importância dada aos contos/lendas populares, à cultura viva e da religião africanas presentes no fazer do dia a dia. Tal cultura se vislumbra em toda a obra, mas se constata dentre outros no IV capítulo, *Um lugar no distante*, no qual é narrado sobre o local em que Lia

mora e Vina morava, lugar isolado, porém cheio de “alegrias inventadas”.

Pois é
apesar de Lia não ler naquele acolá do Solzão
as palavras existiam fortes na mesma oração
Pai nosso que estás no céu
Santificado seja vosso nome
E numa cantiga que mainha gostava tanto de
cantar
É de Logunedé a doçura
Filho de Oxum
Logunedé
Mimo de Oxum
Logunedé edé edé
Tanta ternura
(ARAÚJO, 2015, p.39)

Além disso, em *Os Trançados de Lia*, é possível verificar a presença desses tipos humanos que representam “o homem brasileiro ou os traços mais peculiares da raça”, conforme apontam Lajolo e Zilberman. Por meio de Lia e Vina todo um povo é projetado, um povo com traços e cultura peculiar, um povo mestiço, povo forte e destemido.

Povo de muitas histórias no corpo moídas
Histórias de diáspora
nome de difícil pronúncia e sofrido
Mas por isso mesmo hasteava nos quintais
Bandeiras de conquistas na Constituição do
Povo Brasileiro
Com resgate de terras e culturas
Quilombolas
(ARAÚJO, 2015, p. 38)

A questão quilombola é a temática do enredo, de forma que ao ler temos a ideia de que o lugarejo qual Lia e Vina pertencem é uma dessas comunidades. E isso fica evidente, pois, o autor demonstra o regionalismo, tendência literária que surge também no século XX a qual é mencionada por Lajolo e Zilberman e trata-se de obras (música, literatura, teatro) que se baseiam ou refletem algo que é regional.

O autor monta uma universalidade do sentimento humano a partir da regionalidade, tanto pelas características expressas pelas personagens, como pelos lugares e ambientes do interior próximo à grande cidade em que Silvina fora morar quando criança. Lugares como Barra do Choça(p.45), shopping Conquista Sul(p.61), Academia Conquistense de Letras(p.63), além dos mais de cinquenta nomes de comunidades quilombolas mencionados(p.64-67).

Essa temática, não foi abordada ao acaso, pois é cheia de significação para o povo Conquistense residente nestas comunidades.

Ah
E dizer também que era nova líder em passeata

Contar ainda novidades de cota afirmativa
vitória conseguida de luta de nosso povo
Povo morador em Comunidades
Quilombolas
Comunidades que têm um montão de nomes bonitos que só
Abelhas
Batuque
Barrocas
Baixão
Bananal
Boqueirão
Furadinho
Furado da Roseira
Riacho das Pedras
E só com nome de lagoa existe um tantão
Lagoa da Pedra
do João
de Maria Clemência
do Galdêncio
do Meio
de Melquíades e Amâncio
da Baixa Seca
do Peixe
do Arroz
do Zeca
dos Lundus
Laje dos Pretos
de Vitorino
dos Patos
E lá vai um monte de outros nomes que Silvina fala
Quatis dos Fernandes
Quatis da Fumaça
Corta Lote
Laranjeiras
Imburana
Barreiro do Rio Pardo
Cachoeira do Rio Pardo
Ribeirão do Paneleiro
Batalha
São Joaquim do Sertão
São Joaquim de Paulo
São Joaquim do Capinal
Thiagos
Sossego do Manuel
Bomba
Vaqueiro
Mandacaru
Quenta Sol
Velame
Laginha
Lagoinha
Mumbuca
Cinzento
Alto da Cabeceira

Batalha
Casa da Telha
Sinzoca

E mais um punhado de nomes demais da conta que não dá pra contar

Uma coincidência entre a substância da literatura e a da realidade é a data do edital a qual a obra se submeteu à seleção, e a data em que governador da Bahia, Jaques Wagner, sancionou no dia 12/10/2013 a lei que regulariza as ocupações de terras rurais e devolutas estaduais pelos remanescentes quilombolas e por comunidades de fundos de pastos e fechos de pastos. O ano de 2013.

A lei é considerada um passo importante rumo ao reconhecimento dos direitos das comunidades tradicionais e autoriza o estado da Bahia a emitir os títulos coletivos definitivos para as comunidades quilombolas e de proceder à regularização fundiária das comunidades de fundos e de fechos de pastos, através de contrato de concessão de direito real de uso. Antes da lei apenas o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) tinha essa competência (BRASIL, 2013).

De acordo com site da própria Prefeitura Municipal de Vitória da Conquista (2013) com a aquisição do documento e a formação de associação, as comunidades quilombolas se tornam aptas ao programa Brasil Quilombola, que permite a transferência de recursos para a realização de projetos de desenvolvimento econômico e social, com valorização e preservação dos costumes, da memória e da cultura local.

É o Estado atendendo as reivindicações históricas de uma nação, enquanto a arte ecoa as vozes da cultura narrando sobre vitórias e costumes do povo quilombola.

A atmosfera descrita pelo autor também é bastante propícia para uma narrativa infantil, pois a maioria dessas comunidades são localizadas na área rural da cidade e sobre essa questão as autoras Marisa Lajolo e Regina Zilberman, 1999, p. 67 citam algo muito interessante.

A literatura infantil brasileira, elaborando ficcionalmente seus modelos narrativos e heróis, funda um universo imaginário peculiar que se encaminha em duas direções principais. De um lado, reproduz e interpreta a sociedade nacional, avaliando o processo acelerado de modernização, nem sempre aceitando-o com facilidade, segundo se expressam narradores e personagens. Para tanto, circunscreve um espaço preferencial de representação — o ambiente rural — o qual passa a simbolizar as tendências e o destino que experimenta a nação, quando não significa, na direção contrária, a negação dos mesmos processos e a idealização de um passado sem conflitos. De outro lado, dá margem à manifestação do mundo infantil, que se aloja melhor na fantasia, e não na sociedade, opção que sugere uma resposta à marginalização a que o meio empurra a criança. De um modo ou de outro, enraíza-se uma tradição — a de proposição de um universo inventado, fruto sobretudo da imaginação, ainda quando esta tem um fundamento social e político

Em *Os Trançados de Lia* há essa descrição das aspirações do povo que vive isolado, povo dos quilombos. E Vina se torna esse herói, uma menina que sai desse pequeno mundo, não esquece suas raízes e retorna contando as conquistas. Lia também ocupa esse lugar de herói, porque mesmo não sabendo ler, contava histórias e gostava de ouvi-las pela boca de Vina, além disso, desenvolveu

sozinha, a arte artesanal de trançar, também sabia cozinhar, coisas que Vina não aprendeu.

E mesmo ainda noite adentro
Lia mexia o balaio cheio de secos galhos
E de lá tirava
cacarecos pra tecer uma colcha
E de lá tirava bugigangas
pra engendrar
uns trançados de invencionice

Tudo isso Silvina boca toda aberta
via que via
o que das mãos de Lia brotava
o que nos trançados de Lia reluzia
(ARAÚJO, 2015, p.85)

Por fim, de acordo com a leitura teórica da obra de Lajolo e Zilberman (1999), a literatura infantil, assim como a literatura em geral, passou pelo processo de modernização a duras penas, porque inicialmente mesmo reconhecendo o nacionalismo e folclore como caminhos fundamentais para construir a nossa identidade literária, os autores persistiam em usar nomes de livros e até o enredo de narrativas estrangeiras, inserindo personagens ou cenário brasileiro, justificando que era das histórias de outros povos que as crianças gostavam, porque conforme a história, as amas escravas é que ficavam a maior parte do tempo com as crianças e elas contavam narravam a vida de seu povo para as crianças, por isso a dificuldade em histórias exclusivamente brasileiras. Porém, entra em questão, se somos um povo totalmente miscigenado por que não escrever uma história brasileira que englobe toda essa miscigenação? Ao que parece, no início do século XX não se tinha essa consciência. Concluindo a crítica, as autoras citam como exemplo as obras escritas ou adaptadas de Monteiro Lobato, Dom Quixote das crianças, Alice no país dos espelhos, Peter Pan etc.

Dessa forma, as autoras salientam o aspecto de ruptura descrito no início deste estudo, apresentando Monteiro Lobato e Graciliano Ramos como grandes nomes que romperam os laços de “dependência à norma escrita e ao padrão culto” e pouco a pouco os laços com os escritos europeus. De forma sucinta, apresentei Valmir Henrique de Araújo e sua obra, a qual se enquadra nesse processo e demonstra avanços deste século, pois demonstra uma literatura infantil com características legitimamente brasileiras, espectros de história da nação, sua cultura e essência. Para finalizar por completo, não poderia deixar de descrever o desfecho da narrativa, na qual Vina pede a Lia que faça um desenho numa colcha que demonstre o encontro das duas e Lia não responde apenas trança e trança, até que chega a resposta.

Assim Silvina sentiu tão forte alegria no peito
que o coração virou uma bateria
de tambores em batuque
Pois o que Silvina encantada via
era que na teia dos trançados

pouco a pouco
no bordado dos trapos da História
a resposta aparecia
A vida das duas
De Vina de Lia
(ARAÚJO, 2015, p.101)

Assim foram trançados os fios de vida das duas amigas, uma mirando o horizonte pela abertura da janela, outra mirando o horizonte pela abertura dos livros, uma lendo o mundo da outra e nós, adultos ou crianças conhecendo todo um mundo através das duas, mundo cheio de identidade brasileira.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Valmir Henrique de. **Os Trançados de Lia: para que os adultos possam ler com as crianças**/ Valmir Henrique de Araújo.—Vitória da Conquista: Edições UESB, 2015.

LAJOLO, Marisa; ZILBERMAN, Regina. **Literatura infantil brasileira: história & histórias**. Ática, 1999.

Notícias sobre reconhecimento quilombola. Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2017-08/incra-reconhece-terras-de-comunidades-quilombolas-em-quatro-estados> Acesso em 17/10/2018 às 20h27min

<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2013/10/estado-pode-regularizar-terras-ocupadas-por-quilombolas> Acesso em 19/10/2018 às 08h37min <http://www.pmvc.ba.gov.br/vitoria-da-conquista-tem-mais-uma-comunidade-quilombolareconhecida/> Acesso em 21/10/2018 às 17h16min

Outros sites:

<http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa4406/origenes-lessa> Acesso em 27/10/18 às 21h05min

SABERES E FAZERES DAS MULHERES DO REMANESCENTE DE QUILOMBO EMPATA VIAGEM

MARIA GILCÉLIA SACRAMENTO PINHEIRO¹³⁸
RAMILLE ROQUE PINHEIRO¹³⁹

Resumo

O artigo tem como objetivo identificar os saberes e fazeres agrícolas das mulheres do remanescente de quilombo Empata Viagem, conhecer os benefícios que a prática agrícola realizada por essas mulheres trouxe para a sua vida de luta e emancipação, bem como, verificar a importância da Associação de agricultores do remanescente de Quilombo Empata Viagem para as mulheres quilombolas. O estudo foi pautado em pesquisa de campo, onde foram realizadas entrevistas com mulheres do remanescente de Quilombo Empata Viagem, Maraú-Ba. As interpretações dos dados dessa pesquisa poderão possibilitar um entendimento mais estruturado do lugar que as mulheres quilombolas ocupam na sociedade e a importância do seu trabalho para

¹³⁸ e-mail: gil.geografia@yahoo.com.br Graduada em Geografia(UESC), Professora do Colégio estadual Clemente Mariani, Especialista em Educação Geoambiental(FACSUL), Ensino de Geografia (UESC) e Progestão (Sec-BA). Mestranda em Ensino e Relações Étnico-Raciais UFSB).

¹³⁹ email: ramillepink_29@hotmail.com Graduada em História (FACSA), Especialista em historiografia (FACSA), Graduanda em Direito (FTC). Mestranda em Ensino e Relações Étnico-Raciais (UFSB)

o sustento de suas famílias.

Palavras-chave: mulheres quilombolas, empoderamento, agricultura, trabalho, lugar

Introdução

A Bahia é o estado do Brasil que tem o maior número de comunidades quilombolas do país. São 736 certificados pela Fundação Palmares. Dos municípios baianos, Maraú é um dos que possui remanescentes de quilombos reconhecidos sendo um urbano e cinco rurais. São remanescentes de quilombo rurais: Barro Vermelho, Empata Viagem, Minério, Quitungo e Terra Verde. Desses, o Empata Viagem é o mais organizado politicamente. Possui uma Associação de agricultores fundada em 11 de agosto de 2002 e a primeira escola quilombola do município para alunos que cursam o Ensino Fundamental I e Ensino Fundamental II.

O Remanescente de Quilombo Empata Viagem, está inserido no município de Maraú, em uma região de Mata Atlântica de difícil acesso, no Território Litoral Sul da Bahia. Esse remanescente obteve a certificação da Fundação Palmares no dia 17 de fevereiro de 2003, após muita luta e trabalho da Associação dos agricultores do Remanescente de Quilombo Empata Viagem. O remanescente é formado por mais de 250 famílias que vivem através da prática da agricultura familiar onde cultivam diversos produtos tropicais que são utilizados para o sustento da própria família como para serem vendidos nas feiras livres da região e no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).

A atividade agrícola é muito importante para a sobrevivência e manutenção dos quilombolas do Empata Viagem. Esse trabalho envolve toda a família: homens, mulheres e jovens da comunidade. A mulher exerce um papel muito importante no remanescente, pois além de lidar com a terra e cuidar da família ela ajuda no seu sustento. Assim, a intenção desse artigo é identificar os saberes e fazeres agrícolas realizados pelas mulheres do remanescente de Quilombo Empata Viagem, bem como, conhecer os benefícios que a prática agrícola realizada por essas mulheres trouxe para a sua vida de luta e emancipação, bem como, verificar a importância da Associação de agricultores do remanescente de Quilombo Empata Viagem para as mulheres quilombolas. Busca-se, assim, responder alguns questionamentos: Quais são os saberes e fazeres agrícolas das mulheres do remanescente de quilombo Empata Viagem? Quais benefícios o trabalho agrícola no remanescente trouxe para a sua vida? Qual a importância da Associação dos agricultores do remanescente de quilombo para as mulheres do remanescente?

Para responder essas indagações foi realizada uma pesquisa de campo no Remanescente de quilombo Empata Viagem, onde foram entrevistadas 13 mulheres, entre 25 e 60 anos, escolhidas de forma aleatória.

O empoderamento das mulheres do Remanescente de Quilombo Empata Viagem

As mulheres quilombolas sempre tiveram um papel importante na luta pelo território e pela manutenção da cultura negra. Historicamente, seguem o legado, nem sempre reconhecido, deixado por Dandara dos Palmares e tantas outras mulheres conhecidas e anônimas que lutaram e lutam contra toda forma de opressão a qual o povo negro sofre, mesmo após a escravidão.

São as mulheres quilombolas que cuidam dos filhos, dos idosos e mantêm as tradições do povo negro como a reza, as plantas medicinais e as comidas típicas. Essa é uma maneira das mulheres quilombolas se posicionarem, como afirma Ribeiro (2017, p. 14) “... se colocar na condição de sujeitos e seres ativos que, historicamente, vêm pensando em resistência e re resistências”.

Mulheres que sabiamente e criativamente, providas de domínio do conhecimento agrícola proveniente do seu contexto histórico que fora preservado, trazem nessa nova versão de mulheres empoderadas, que veem em suas habilidades domésticas, culturais e empreendedoras a chance de contribuir para o aumento da renda familiar, para tornarem-se independentes, para divulgar, comercializar e valorizar os produtos da terra, para elevar a autoestima, para se perceberem como pessoas dotadas de total capacidade de trazer o velho com uma nova roupagem, e acima de tudo, se reconhecerem como mulheres negras que são dotadas de inteligência, força, resistência e capazes de ocupar qualquer espaço de trabalho sem ter que abandonar sua identidade e sua origem, sendo capazes de levar às outras mulheres a noção de que as oportunidades políticas, econômicas e sociais devem ser de todas, sem distinção de gênero, raça ou classe social.

Perceber-se na postura dessas mulheres negras do Empata Viagem, a figura que toda mulher negra deve tomar como referência, exemplo e modelo a ser seguido. Mulheres que ao analisarmos na esfera mundo, América Latina, Brasil, Nordeste, Bahia, Marará, zona rural, estão à margem da sociedade, mas nas atitudes, na postura, no empoderamento estão à frente de muitas “mulheres brancas” ou homens que se intitulam como os sabedores e dominadores do conhecimento.

Nesse âmbito, o termo empoderamento pode ser entendido como Barliwala, frisa:

O termo empoderamento se refere a uma gama de atividades, da assertividade individual até à resistência, protesto e mobilização coletivas, que questionam as bases das relações de poder. No caso de indivíduos e grupos cujo acesso aos recursos e poder são determinados por classe, casta, etnicidade e gênero, o empoderamento começa quando eles não apenas reconhecem as forças sistêmicas que os oprimem, como também atuam no sentido de mudar as relações de poder existentes. Portanto, o empoderamento é um processo dirigido para a transformação da natureza e direção das forças sistêmicas que marginalizam as mulheres e outros setores excluídos em determinados contextos. (BATLIWALA, 1994, p. 130).

Foi com a carta curinga de nome agricultura que as mulheres da associação do Empata Viagem despontaram para o mercado de trabalho. Priorizaram seus conhecimentos individuais, e a partir daí somaram forças, reconhecendo-se capazes e utilizando-se dos poucos e valiosos recursos que dispunham deram início ao que transformaria a realidade econômica daquela comunidade.

Uma mudança que contribuiu para quebrar com a ideologia de que a mulher deve viver à sombra do homem. Estas mulheres foram capazes de transformar a economia da comunidade, ampliando a diversidade de produtos a serem comercializados, estimulando o aumento da produção agrícola e conseqüentemente comercial, encorajando outras mulheres a entrar para o mercado de trabalho, fortaleceram a concepção de que uma família unida na produção e na renda familiar contribui para um convívio mais harmônico e feliz, quebraram barreiras e se lançaram para comercializar seus produtos não apenas na comunidade, mas nas cidades vizinhas, inspiram e ensinam as novas gerações a respeitar e valorizar sua realidade de vida sem se sentirem excluídas da sociedade, elevaram o nome do Remanescente e passaram a se sentir mais vivas, importantes e necessárias.

Estas mulheres negras do Empata Viagem não se limitaram a serem apenas trabalhadoras agrícolas, ousaram e foram mais longe, tornaram-se grandes empreendedoras. Promovendo a visão de liberdade e total capacidade de fazer ainda mais para acabar com essas forças sistêmicas que oprimem, limitam e excluem os negros da sociedade. Esse empoderamento é notório na postura dessas mulheres ao entendermos que “empoderamento é o mecanismo pelo qual as pessoas, as organizações, as comunidades tomam controle de seus próprios assuntos, de sua própria vida, de seu destino, tomam consciência da sua habilidade e competência para produzir e criar e gerir”. (COSTA, 2004, p. 7). As mulheres do remascentes do Empata Viagem são autoras da sua própria realidade e precursoras do sucesso que está por vir para as gerações futuras deste local.

O que estas mulheres negras fazem é dar lugar de atuação e fala a muitas mulheres negras que por muitos séculos desempenhavam duras jornadas de trabalho e funções diversas, contudo, sem autonomia, sem valorização, sem reconhecimento, sem respeito à igualdade. Não é de hoje que a mulher negra trabalha bravamente, como Leite, salienta:

A mulher negra está presente em praticamente todos os tipos de trabalhos descritos pelos viajantes: na mineração, na agricultura, no trabalho doméstico, na manufatura e no comércio. Isso demonstra o seu grau de importância enquanto trabalhadora, desde o período colonial. Ela foi a primeira e, por muito tempo, a única trabalhadora (LEITE, 1984:44).

Diante o contexto, percebe-se que a presença da mulher negra nos diferentes tipos de trabalho não é algo novo, porém, a valorização, a importância, o lugar de fala, o respeito, este sim, vem sendo conquistado bravamente. As mulheres negras do Empata Viagem são alguns dos grupos de

mulheres negras no Brasil que lutam para dar voz a tantas mulheres negras que foram silenciadas e exploradas durante séculos.

O lugar das mulheres do Remanescente de Quilombo Empata Viagem

As políticas públicas criadas a partir dos anos 2000, como a lei 10.639/2003 e o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) oportunizaram as mulheres negras rurais, a ocuparem espaços que durante muitos séculos lhes foram negados. A busca incessante pela ocupação do lugar de direito das mulheres negras vem ganhando força, desmistificando a ideia de que lugar da mulher negra é na cozinha da casa do senhor.

Configura-se nas últimas décadas a visão e atitudes privilegiadas e sábias de medidas que veem enfatizando o papel da mulher negra atual na sociedade, que vai desde a mulher dona de casa por opção, até a mulher negra advogada, professora, médica, engenheira, promotora, secretária, motorista, jornalista, empresária, agricultora, ou seja, a mulher negra atual pode e deve ter a liberdade de ser o que quiser e ocupar os diferentes postos de trabalhos existentes. Buscar a equidade política, cultura, econômica e social nos dias de hoje não é novidade, é a realidade fortemente exercida por muitas mulheres negras, como é o caso das mulheres do Remanescente de Quilombo do Empata Viagem de Maraú.

No Remanescente de quilombo Empata Viagem, as mulheres quilombolas, em sua maioria, ocupam o seu lugar de resistência através da prática agrícola, é com esse trabalho que elas se posicionam, se emancipam e se colocam como sujeitos ativos no remanescente e se responsabilizam pelo próprio sustento e, também, o sustento de suas famílias.

Foram entrevistadas 5% das mulheres quilombolas com idade entre 25 e 60 anos. Dessas, 15% são solteiras e 85% são casadas. 7% não tem filho enquanto 93% das entrevistadas possuem filhos. A maioria das mulheres quilombolas entrevistadas possuem escolaridade visto que 23% possuem nível Fundamental II completo, 35% cursaram o Ensino Médio, 15% possuem nível superior e 25% não são alfabetizadas. Todas trabalham como agricultoras, inclusive as que possuem nível superior e conciliam outras funções com o trabalho de agricultoras.

Todas as mulheres entrevistadas declararam estar felizes e realizadas em exercer o trabalho de agricultoras, pois consideram o trabalho com a terra, com a natureza bastante gratificante. Como afirma a entrevistada M.J.S.S. 30 anos: “É prazeroso saber que nasci e me criei dentro da comunidade quilombola e hoje sou uma agricultora”. Já a entrevistada R.S.S. 25 anos, afirmou que o trabalho como agricultora faz com que ela se sinta realizada.

Os produtos que as mulheres quilombolas mais cultivam são: o cacau, a banana, a seringa, o urucum, a mandioca, o cravo e as hortaliças. São produtos tropicais que além de servir de consumo

para as próprias famílias são, também, vendidos em feiras livres da região e no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA).

O Programa de Aquisição de Alimentos é um programa do Governo Federal onde as mulheres da comunidade foram cadastradas. Ele prevê a compra de alimentos da agricultura familiar e a sua doação as entidades socioassistenciais que atendam pessoas em situação de insegurança alimentar e nutricional.

A Associação dos agricultores do Remanescente de Quilombo Empata Viagem tem uma importância muito grande para as mulheres quilombolas, pois foi através da associação que elas conseguiram trazer muitos benefícios para a comunidade como o Programa de Aquisição de alimentos e cursos de doces, derivados da mandioca e artesanato. Além disso, a Associação foi responsável por trazer para a comunidade a primeira escola quilombola do município de Maraú, a Escola Vitória Magalhães que oferta os ensinos Fundamental I e Fundamental II.

Conclusão

Percebe-se que as mulheres do Remanescente de Quilombo Empata Viagem sentem prazer e satisfação por trabalhar como agricultoras e que esse trabalho trouxe muitos benefícios para a sua vida, como aprendizagem, independência financeira e, principalmente, auxílio no sustento da sua família. O trabalho agrícola faz com que a mulher do Remanescente de Quilombo Empata Viagem seja protagonista da sua própria história, superando as barreiras de uma sociedade racista e desigual onde a mulher negra sempre foi preterida.

Essa é uma maneira das mulheres quilombolas afirmar o seu lugar na sociedade, afirmar sua identidade e construir autonomia, superando assim, o poder imperialista, eurocêntrico que submeteu as mulheres pretas e pardas a funções menos valorizadas e com as piores remunerações, onde do cruzamento de gênero e raça resultou uma escala social que traz no topo o homem branco e na última posição da pirâmide socioeconômica a mulher preta e parda, cujo trabalho obtém o pior rendimento (ALMEIDA e PEREIRA, 2012 p. 49).

A prática da agricultura produtos regionais vem dando às mulheres do remanescente do Empata Viagem, visibilidade, autoconfiança, segurança, respeito, igualdade, valorização e acima de tudo, o poder e direito de se auto afirmarem como Mulheres Negras Inteligentes e Capazes, termo que a estas lhes foi negado durante gerações.

É notório que o lugar afirmação das mulheres do Remanescente de Quilombo empata Viagem é na agricultura. Esse fato ocorre devido aos quilombolas ter uma relação muito significativa com a terra. Pois, para eles, conforme Olavo (2004) “a terra é o seu território, é um bem natural da vida e constitui como um fator primordial de sobrevivência”. Essa relação das

mulheres quilombolas com a terra é realizada através do trabalho na agricultura, caracterizando o remanescente como lugar de luta, resistência e manutenção da vida do povo negro.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Tânia Mara Campos; PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. Violência doméstica contra mulheres pretas e pardas no Brasil: reflexões pela ótica dos estudos feministas latino-americanos. *Crítica e sociedade: Revista de cultura política*, dez. 2012.

Batliwala, S. (1994). "The meaning of women's empowerment: new concepts from action". In. G. Sen, A. Germain & L.C.Chen (eds.), *Population policies reconsidered: health, empowerment and rights*, pp.127-138. Boston: Harvard University Press.

COSTA, A. A. Gênero, poder e empoderamento das mulheres. *A química das mulheres*, Salvador, março 2004.

LEITE, Ilka Boaventura (1996) *Antropologia da Viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no Século XIX*. Belo Horizonte: Editora da UFMG.

OLAVO, Antônio, *Documentário Quilombos da Bahia*, 2004.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte-MG: Letramento: Justificando, 2017.

MEMÓRIA E (RE)CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE: UM DIÁLOGO COM A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO EMPATA VIAGEM

DIEGO MARADONA DA HORA MENDES¹⁴⁰

Este trabalho é fruto do desdobramento da pesquisa realizada no mestrado, na qual investigamos a formação da identidade quilombola por meio do currículo, tendo a Comunidade Quilombola do Empata Viagem - Maraú - Bahia, como comunidade parceira nesta pesquisa. Assim, objetivamos perceber a importância da memória oral no processo de conservação e propagação da origem da comunidade ao qual dialogamos, bem como a necessidade de se construir um documento escrito para preservação e conhecimento às futuras gerações. Neste sentido, com o auxílio de alunos e professores da comunidade supracitada, fizemos entrevistas com os primeiros moradores do Empata Viagem, com o intuito de lembrarmos e registrarmos os relatos orais. No atual momento da pesquisa, estamos transcrevendo os dados, para uma futura construção de um memorial coletivo, que além de servir como instrumento pedagógico, servirá como fonte histórica e importante documento na fundamentação identitária da comunidade local. O que podemos relatar das entrevistas realizadas é que há um grande equívoco nos mais velhos quanto a ideia de

¹⁴⁰ Mestrando em Ensino e Relações Étnico-Raciais, pela Universidade Federal do Sul da Bahia – UFSB.

quilombo e da abolição da escravidão. Tal equívoco pode ser justificado pela educação colonialista recebida. Desta maneira, para além da construção de um material que conte a história da Comunidade Quilombola do Empata Viagem, visamos uma decolonização do conhecimento e da história dos negros e negras no imaginário coletivo dos nossos parceiros de pesquisa, afim de que se construa uma imagem de (re)existência, luta e empoderamento, suprimindo a ideia deturpada plantada pelo colonizador.

RELATOS DE EXPERIÊNCIAS DO GT 01

ARTE POPULAR COMO POTENCIALIDADE PARA DISCUSSÃO AFRO-BRASILEIRA

PEDRO SANTOS RODRIGUES¹⁴¹

É perceptível a relevância da Lei nº 10.639, sancionada pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva em 2003, que tornou o ensino sobre a História e a Cultura Afro-Brasileira obrigatórios em todas as escolas oficiais de ensino fundamental e médio do país. Principalmente no contexto em que estamos inseridos atualmente, onde falar, estudar, pesquisar sobre a “minoría” negra, LGBTTI torna-se necessário sendo um ato político e de resistência. A lei citada é complementada em 2008 a partir da lei nº 11.645, pelo mesmo presidente, que inclui não apenas o ensino da Cultura Afro-Brasileira, mas reconhece também a importância em se estudar as populações indígenas. Essas duas leis “alteram a Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei nº 9.394/96), com a finalidade de formar cidadãos conscientes de que a sociedade brasileira é culturalmente diversa e contém múltiplas etnias” (UTUARI FERRARI et al, 2015). Desta forma, este estudo consiste em um relato de experiência realizado nas turmas de 6º e 7º ano do Centro Educacional Ministro Simões Filho, onde atuo como professor da disciplina Artes, no intuito de utilizar a Arte Popular, especificamente o Maracatu e as danças Circulares como possibilidades para provocar discussões sobre a história e a cultura Afro-Brasileira. Atualmente existe muitas críticas aos livros didáticos por apresentarem em sua maioria conteúdos distanciados da realidade do/da aluno/a e por buscar uma narrativa colonizadora e eurocêntrica. Percebo que o livro didático de Artes utilizado pela rede municipal de Jequié, tem buscado reverter essa hierarquização, apresentando em seu conteúdo tanto questões Históricas e culturais Afro-brasileiras, como Histórias e culturas indígenas e questões voltadas para

¹⁴¹ Estudante do Curso de Especialização em Gênero e Sexualidade na Educação (UFBA), Estudante do Curso de Especialização em Educação do/no Campo (UESB), Graduado em Licenciatura em Teatro pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia- UESB. Professor Supervisor do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID/UESB), Financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Está Professor da Rede Pública de Ensino Básico Municipal de Jequié e Professor do Ensino Técnico da Rede Estadual da Bahia.

Diversidades Sexuais e de Gênero. Acredito que o papel do Professor/Professora enquanto Mediador/Mediadora entre o livro didático/Estudante se faz necessária para a potencialidade dessas discussões, pois o/a professor/professora precisa buscar uma proposta de educação descolonial e emancipadora.

CAMINHOS PARA A EDUCAÇÃO DAS RELAÇÕES ÉTNICAS: TRADIÇÃO ORAL E O CURRÍCULO ESCOLAR ¹⁴²

TARCIO GUERRA NASCIMENTO¹⁴³
JEANES MARTINS LACHERT ¹⁴⁴

A presente pesquisa objetiva evidenciar as práticas curriculares que são desenvolvidas atendendo a cultura da tradição oral afrodescendente e a lei 10.639/2003 na Educação Infantil e Fundamental I. Objetivamos analisar as atividades presente no currículo, sobretudo o que diz respeito ao contexto local onde a escola está inserida. Buscou-se investigar de qual forma a temática da tradição oral e as relações étnico-raciais são trabalhadas no currículo estudado. Este estudo tem como base teórica BRASIL, 1995; SILVERIO, 2003; SILVA, 2007; LACHERT, 2013. A metodologia de pesquisa utilizada é de abordagem qualitativa do tipo estudo de caso com aplicação de um projeto didático em uma turma da educação infantil e uma turma do fundamental I de uma escola Municipal na região sul da Bahia. Os dados foram reunidos através da observação participante, da observação direta a realidade e da análise documental, assim pudemos conhecer o cotidiano escolar e verificar as práticas docentes voltadas para a construção positiva das identidades negras das famílias. As análises indicaram uma ausência total das questões étnicas no cotidiano curricular, estas aparecem como objetivo e conteúdo escolar no Projeto Pedagógico, porém ausente nas práticas pedagógicas. Considerando que a comunidade é formada por famílias negras constatamos a negação do currículo em debater as práticas de racismo e de preconceito evidenciadas em sala de aula e em outras dependências da escola. Consideramos que esse currículo não dialoga com a cultura e a construção social de seus alunos.

Palavras-Chave: Currículo; Práticas pedagógicas; Ações afirmativas.

¹⁴² Agência Financiadora: CNPq - AF

¹⁴³ Graduando em Pedagogia DCIE/UESC- tarcioguerra@gmail.com

¹⁴⁴ Doutora em Educação pela UFSCar, Docente do Curso de Pedagogia DCIE/UESC- jelarchert@yahoo.com.br.

CONSTRUINDO ESTRATEGIAS E SABERES PARA A AÇÃO DE PESQUISADORES DE QUILOMBOS: RELATO DE EXPERIÊNCIA

HÉLGA PINHEIRO DIAS ¹⁴⁵
ANA ANGÉLICA LEAL BARBOSA ¹⁴⁶

RESUMO

O presente relato apresenta atividades práticas e teóricas das vivências de mestres em Relações Étnicas e Contemporaneidade através de uma ótica reflexiva no Quilombo. As visitas de campo e estudos relatados possibilitaram a compreensão inicial das experiências dos membros da equipe que ministraram a exposição na aula do Curso de Extensão: Quilombo no ODEERE. Como resultados das estratégias e saberes adquiridos com as vivências em campo, discorreremos com discussões e reflexões de ações que serão adotadas como pesquisadores éticos afim de identificar as etnicidades presentes nas comunidades quilombolas.

PALAVRAS-CHAVE: Educação; Comunidade Quilombola; Etnicidades.

No Brasil compreender como se dá o ensino nas comunidade remanescentes de quilombo em sintonia com as relações, professor/aluno/comunidade/conhecimento, para a valorização das relações étnicas, o fortalecimento da memória e reconhecimento de pertence dos seus membros à sua comunidade, tem revelado-se de grande importância para a formação dos profissionais em educação na nossa contemporaneidade, em virtude da prática da docência ser imprescindível para a qualificação profissional do futuro professor em consonância as leis e diretrizes estabelecidas.

Com a promulgação da Constituição Federal de 1988, os povos e comunidades tradicionais ganharam maior visibilidade e receberam tratamento específico com relação aos seus direitos e manifestações culturais. O Decreto Federal nº 6.040/07, define Comunidades Tradicionais como:

Art. 3º Para os fins deste Decreto e do seu Anexo compreende-se por:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição; (BRASIL, Decreto Federal nº 6.040/2007)

O ensino fundamental nas comunidades quilombolas, deve garantir um conhecimento no espaço escolar articulado com os saberes tradicionais e as práticas socioculturais das populações quilombolas visando um processo educativo que atenda as especificidades da cultura e da identidade étnico-racial do povo quilombola.

¹⁴⁵Historiadora – UESC - Pós-graduanda em Estado e Direito dos Povos e Comunidades Tradicionais – UFBA - Mestranda em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB - helga.morais@hotmail.com

¹⁴⁶Professora émerita da UESB e professora do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

As Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-raciais estabelece no currículo escolar a inclusão de conteúdos sobre a história e a cultura africana e afro-brasileira e orienta novas práticas e atitudes pedagógicas no processo de formação nacional.

O desafio de aplicar essas teorias e desenvolver estratégias eficazes para identificar as relações étnicas no ambiente escolar, é construído através de um olhar para diversidade cultural pelo professor pesquisador.

Através da exposição dos mestres em Relações Étnicas e Contemporaneidade¹⁴⁷, Michelle Gomes Freitas Ferreira, Flávia Querino da Sila e Wesley de Matos que foram convidados para ministrar aulas no módulo de Educação Quilombola no ODEERE (curso de extensão), sobre os trabalhos desenvolvidos durante o mestrado em comunidades quilombolas, me proporcionou reflexões sobre suas vivências em campo de acontecimentos. Durante a exposição de suas dissertações, podemos estabelecer relações entre os diversos fatos de ordem política, econômica e cultural.

Historicamente entender o conceito de quilombo nos remete a trajetória desses povos que sobreviveram lutando arduamente contra a ação arrebatadora dos colonizadores. Na fala de Michelle, podemos detectar que a proteção do direito à propriedade e posse garante a manutenção da diversidade existente nas comunidades, e trabalhar a construção histórica e social da diferença desses povos não é tarefa fácil trabalhar pedagogicamente, uma vez que o pensamento disseminado é que nesse ambiente era constituído de segregados e marginalizados. Apesar dessa ideologia ser ultrapassada e hoje reconhecemos os quilombos como local de resistência, cultura e ancestralidade é comum por parte de alguns adotarem a ideologia que os povos que a compõem serem descendentes de criminosos e negarem as contribuições latentes dos povos que constituíram a diversidade cultural brasileira.

Fredrik Barth (1986), afirma que o que define um grupo é a fronteira étnica e não a matéria ou conteúdo cultural que possamos encontrar, sendo que essas fronteiras, ao qual o autor relaciona os grupos, são fronteiras sociais e seus fundamentos são uma ideia que os grupos elaboram sobre uma origem ou cultura em comum.

Comungando do mesmo pensamento os autores Poutignat e Streiff-Fenart (1998), afirmam que os indivíduos têm de estar conscientes de sua identidade étnica e com uma dinâmica a seu favor. Portanto cada indivíduo contribui para a etnicidade de seu grupo consciente ou inconscientemente, contribuindo para a manutenção e preservação do seu legado.

Posto isso acreditamos que os estudos na educação contribuem positivamente para compreensão de que diferentes grupos sociais se manifestam de modo diverso, o que torna

¹⁴⁷ Curso de pós *latus senso* da UESB campus Jequié

necessário compreender símbolos, representações de valores, crenças e o fazer cotidiano, além do uso da linguagem e os discursos produzidos.

Desde a terna juventude esses elementos de pertencimento são produzidos e reproduzidos pelas crianças que vivem e convivem com os mais velhos no quilombo, os quais reproduzem conhecimentos dos seus ancestrais. Flávia através do contexto cultura lúdico das crianças no ambiente escolar pode conhecer como as crianças no quilombo Barroso expressavam suas identidades. Para tanto a mestra se debruçou para além das teorias da etnicidade as quais possuem afinidade com a pesquisa qualitativa, sendo eminente o conhecimento sobre a “Sociologia da Criança” e a “Antropologia da Criança” para então pensar nas relações étnicas na cultura lúdica.

Nessa busca foi possível descrever as “vivências”¹⁴⁸ das relações étnicas na cultura lúdica no quilombo Barroso através das histórias contadas pelas crianças, as quais foram coletados através do convívio diário da mestra com as crianças e a comunidade.

Os PCN de História trazem a seguinte definição do saber histórico escolar, enquanto formadores de consciências de identidades:

“No espaço escolar, o conhecimento é uma reelaboração de muitos saberes, constituindo o que se chama de saber histórico escolar. Esse saber é proveniente do diálogo entre muitos interlocutores e muitas fontes, e é permanentemente reconstruído a partir de objetivos sociais, didáticos e pedagógicos. Dele fazem parte as tradições de ensino da área; as vivências sociais de professores e alunos; as representações do que e como estudar; as produções escolares de docentes e discentes; o conhecimento, fruto das pesquisas dos historiadores, educadores e especialistas das Ciências Humanas; as formas e conteúdos provenientes dos mais diferentes materiais utilizados; as informações organizadas nos manuais e as informações difundidas pelos meios de comunicação” (PCN, 1997).

Os Parâmetros Curriculares Nacionais foram elaborados procurando, de um lado, respeitar diversidades regionais, culturais, políticas e, de outro considerar a necessidade de construir referências nacionais comuns ao processo educativo em todas as regiões brasileiras. As identidades detectadas no quilombo do Barroso nos permite visualizar que a continuidade e preservação do legado desse povo será perpetuado, visto que as tradições encontram-se latentes nas crianças que constituem esse grupo e através dos membros da comunidade escolar que têm um olhar cuidadoso para a conservação da sua afirmação como povo quilombola.

A proposta da Educação Quilombola é desafiadora pois a mesma propõe desenvolver, novos espaços pedagógicos que propiciem a valorização das identidades étnicas do grupo, através um currículo que favoreça aos alunos o conhecimento das suas origens e valorização das suas particularidades.

Dado que a escola é um local privilegiado para a troca de conhecimentos que são recebidos desde as gerações anteriores, ela também se torna um dos focos para a manifestação do processo de ser construção do ser quilombola. O mestre Wesley traz o diálogo das práticas educativas

¹⁴⁸ Capítulo III da dissertação da mestra Flávia Querino da Silva

desenvolvidas na Escola Quilombola Caminho da Boa Esperança em detrimento às contribuições para o reconhecimento das crianças enquanto quilombolas.

“O lugar de felicidade”¹⁴⁹ traz a luz o conhecer da história da comunidade, o qual evidencia a importância fundamental do lugar de pertencimento para os educandos. Trabalhar a técnica do desenho de forma interdisciplinar afim de promover esse reconhecimento como parte de um todo, permitiu aos alunos um aprendizado significativo, o desenvolvimento de suas habilidades, além do envolvimento concreto e direto com o seu meio.

Ampliar as relações sociais existentes entre escola e comunidade constitui um campo de interpretações, considerando que é preciso entender a subjetividade dos sujeitos, buscando perceber os sentidos e significados das situações vividas por eles /elas. Nesse sentido essa socialização de saberes torna propício a valorização da identidade étnica, o sujeito coletivo, o qual constrói e recria sua própria cultura.

As exposições ministradas pelos mestres contribuíram por sobremaneira com a perspectivas para a minha visita ao campo. As intervenções feitas pela Profa Dr^a Ana Angélica possibilitaram a compreensão que os conhecimentos prévios devem ser discutidos e socializados, assim contribuindo para uma postura étnica mais adequada. Nessa consolidação dos conhecimentos percebi que o mesmo foi primordial e extremamente valoroso para meu desempenho e conseqüentemente para minha formação profissional, direcionando o meu agir, saber e fazer na busca pelas **relações étnicas** as quais devem ser trabalhadas continuamente, sendo um processo em construção e não um fim em si mesmo.

Referencial Teórico

BARTH, Fredrik, In: **Uma abordagem crítica do conceito de “etnicidade” na obra de Frederik Barth** por Diego Villas.

BRASIL, **Decreto Federal** nº 6.040/2007; disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2007/Decreto/D6040.htm

BRASIL. MEC. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Quilombola**. Parecer CNE/CEB nº 16 de 2012. Resolução nº 08, de 20 de novembro de 2012.

BRASIL. MEC. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília: outubro de 2009.

_____. **Parametos Curriculares Nacionais (PCNs)**. 2007.

POURTIGNAT, Philippe (org). **Teorias da Etnicidade: Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth/ Philippe Pourtignat, Jocelyne Streilf Fenarth**, tradução de Elcio Fernandes– São Paulo. Fundação Editora da UNESP, 1998. - (Biblioteca básica)

¹⁴⁹ Tema da técnica aplicada pelo mestre Wesley de Matos

MEMÓRIA, TRAJETÓRIA E EMPODERAMENTO DO MINISTÉRIO PASTORAL FEMININO NO DISTRITO STELA CÂMARA DUBOIS – JAGUAQUARA/ BAHIA

PEDROSA, EVANILDA TELES DOS SANTOS¹⁵⁰
DI GREGÓRIO, MARIA DE FÁTIMA A.¹⁵¹

RESUMO

A evolução histórica da sociedade é marcada por sucessivas mudanças e conquistas nas mais diferentes esferas, neste contexto o presente trabalho visa analisar a atuação feminina na liderança das igrejas cristãs protestantes e seus papéis na formação da identidade social, espiritual e emocional de um grupo de pessoas ou comunidade. Muito se sabe que a trajetória em prol dos direitos das mulheres vem sofrendo mudanças em seus paradigmas e rupturas sociais muito vastas, tais alterações e luta pela igualdade de autonomia e liderança adentrou-se também nas instituições eclesiais, que outrora não poderia ser liderada por mulheres, que até então era um papel considerado do gênero masculino, baseado nos ensinamentos judaicos – cristãos que o homem é postulado como o “cabeça”, ou seja o líder, excluindo o papel feminino deste cenário. O empoderamento feminino rasgou o véu institucional pontifício e cada vez mais há mulheres na esfera protestante conquistando a direção das igrejas, atuando como conselheiras, ajudadoras, transformadoras sociais, em busca de igualdade de direitos, um poder inerente no ser da mulher.

MUITO ALÉM DA COZINHA, *CARURU É PARA QUEM CHEGA*: O CARURU DO ODEERE (UESB) COMO ESPAÇO DE ENSINO DE APRENDIZAGEM

VANESSA CAROLINE SILVA SANTOS¹⁵²
DANILO CÉSAR SOUZA PINTO¹⁵³

RESUMO

O seguinte relato propõe atrelar as atividades práticas e teóricas vivenciadas no evento Caruru do Odeere com uma reflexão mais ampla sobre comida votiva e étnica. Para isso, explanamos o conteúdo das aulas anteriores ao preparo das iguarias, uma introdução aos saberes e sabores do

¹⁵⁰ GEHFTIM/ UESB, vanyh4@hotmail.com

¹⁵¹ GEHFTIM/ UESB

¹⁵² Licenciada em Letras com Habilitação em Português Brasileiro e suas Literaturas pela UESB (2017), atualmente é estudante do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade do PPGREC com a pesquisa intitulada “Alegria vem das tripas. Uma incursão pelas etnicidades no Centro de Abastecimento Vicente Grillo – Jequié/BA”. Bolsista FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia.

¹⁵³ Antropólogo. Docente Adjunto de Antropologia Social, da UESB, campus de Jequié lotado no Departamento de Ciências Humanas e Letras – DCHL. Professor Colaborador do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC/UESB) e membro dos grupos de pesquisa Antropologia do Estado e da Guerra; e Grupo de Estudos em Temática Indígena (GETI/IFBA).

Caruru em suas dimensões de comida e evento. Como resultado das discussões e práticas vivenciadas, fala-se sobre questões como o legado afro-brasileiro presente nas comidas étnicas, as etnicidades de quem faz e come, e o caráter de ritual do evento.

PALAVRAS-CHAVE: Caruru do Odeere. Comida Étnica. Comida Votiva. Etnicidades.

A proposta deste relato é atrelar as atividades práticas observadas e vivenciadas nas oficinas de comidas votiva e étnica para o evento Caruru do Odeere, realizado no e pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas da UESB – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, realizado anualmente desde 2005. Com um arcabouço teórico utilizado por mim, busco pensar o lugar da cozinha enquanto do feitio de comida étnica, e da constituição de etnicidades ouvidas e observadas nos homens e nas mulheres que das oficinas participavam, entendendo cozinha como um conceito que se espalha para a prática da comida além do lugar da prática. Mais que um conceito estanque, há uma dialética entre cozinha, comida e aqueles e aquelas que apreciam o Caruru em suas dimensões de comida e evento.

Comensalidades: a prática do comer junto, compartilhar a dádiva recebida no alimento. O caráter do caruru como comida votiva em sua dialética agrega duas dimensões básicas: comida e evento. Em se tratando de evento, a votividade do Caruru deve-se ao seu caráter de aglutinador, reunindo pessoas de diferentes etnicidades para o feitio de todos os pratos que o compõem. Assim é que os preparativos para o Caruru do Odeere se iniciam dois dias antes, primeiro com uma aula que reúne todas/os alunas/os dos cursos de extensão, mais estudantes da pós-graduação, mestrado ou especialização. A aula em si foi ampliada até a manhã do segundo dia, com a finalidade de esmiuçar as características desse evento e da comida votiva caruru. Compartilhei saberes com o Prof. Dr. Augusto Fagundes e a Prof. Dra. Marise de Santana, explanando sobre comida e etnicidade, primeiro levando em consideração o fato de a etnicidade ser situacional, contextual e relacional (BARTH, 1969; ARRUTI, 2014). Dessa forma, situei a comida em quatro contextos diferentes: o candomblé, os quilombos, uma comunidade indígena-cabocla e o próprio Odeere, ampliando-o para além de espaço ensino-aprendizagem, ao pensá-lo como um *egbe*, uma comunidade. Destaco dentro do candomblé a constituição de diferentes etnicidades ao pensar, por exemplo, as hierarquias existentes, as restrições alimentares, ou “quizilas”, em se tratando do feitio e consumo das comidas nos preceitos de determinados orixás e seus *eleguns*. Quando o foco contextual se desloca para quilombos, citei o exemplo de uma feijoada, como evento e como comida étnica (SOUZA, 2017), que oferecida ao orixá Ogum, desdobra-se de dentro dos *egbés* para as comunidades tradicionais, adicionando elementos de pertença, resistência e legado afro-brasileiro: mais que identidade nacional, a feijoada reivindica naquelas comunidades tradicionais uma origem comum. O mesmo

ocorre quando se trata das comunidades indígena-caboclas (SAVOLDI, 2008), nesse caso específico (o dos caboclos do Oeste da Santa Catarina), há um conflito entre as identidades dos autóctones e os de origem (imigrantes). Os primeiros reclamam do esvaziamento ancestral da culinária, quando antes viviam do plantio da terra e se vivia numa melhor relação com a natureza. O Odeere, por sua vez, destaca-se por no mês de setembro, dedicado aos *Ibejis*, *Wunjis*, *Erês* e Cosme e Damião (SANTANA & FERREIRA, 2017), haver o ritual anual de preparação do caruru, das comidas aos conhecimentos, a decoração, a distribuição posterior à comunidade do Pau Ferro e entorno. Ambos, comida e conhecimento, propiciam axé, evocando sentidos coletivo e individual, ritualizados, presentificados – algo que se repete por razões simbólicas.

Tanto no candomblé, nas comunidades indígenas ou tradicionais quilombolas, destaca-se o forte papel das mulheres na comensalidade, pois estas asseguram a reprodução moral e física da família. Para eles, a comida ancestral é o idioma da etnicidade, sendo a mulher a detentora de saberes imateriais. É claro que esse papel da cozinha como legado, e das mulheres como detentoras desse saber, para melhor visualização, carece de um deslocamento dentro dos sistemas específicos que são criados, digo: patriarcado (caso do Brasil, mesmo com presença substancial da matrifocalidade negra), matriarcado (em algumas regiões de África) ou uma mescla desses sistemas em sociedades colonizadas pelos europeus. No entanto, observa-se que há a resistência dos elementos de etnicidade das comunidades autóctones, e a América do Sul é um grande exemplo disso: o papel da “*patcha mama*” na manutenção e equilíbrio dos seres vivos, animais racionais ou não, ecossistema como um todo, onde a Grande Mãe de existencial material e imaterial atribui seus poderes às mulheres, essas que exercem uma função no mundo em complementaridade com os homens. Portanto, quando falamos de comida e etnicidade, precisamos deslocar nosso foco também para essas questões e compreender, por exemplo, o título dado a uma mulher dentro do candomblé – a *yabassé*, a velha que cozinha (SOUSA JUNIOR, 2011).

A etnicidade é relacional e opera em todas/os nós desdobramentos diferentes no comportamento, na[s] moral[is], no estilo, na sexualidade e daí por diante. Por isso que temos um filho de Oyá ministrando uma oficina de acarajé. Necessário enfatizar esse fato à luz da etnicidade. Voltemos às fronteiras dela. Comida votiva, de promessa, comida étnica, pro ganho diário do sustento no trabalho informal. Fartos exemplos dados: Professor Augusto entrou no debate e contou sobre a feijoada das índias lá do Espírito Santo, preparada pelas mulheres, às quais pertence a roça e o roçar; roça é feminino, caça é masculino. Não são estanques, são “poderes”, funções, tarefas, complementares. Ritualizações necessárias: [re]atualizações da tradição. Mito e rito na comensalidade: o mito se utiliza da memória para se perpetuar e da tradição para se presentificar.

Assim, no evento Caruru, a oficina de acarajé foi coordenada pelo professor e pesquisador José Luiz Negão. Para além de uma prática centrada nos preparativos da festividade, a oficina de

acarajé buscou também elucidar questões sobre esta comida étnica. Enquanto comida votiva, o acarajé é oferecido às divindades iourubanas Xangô e Iansã (LODY, 1992). Feito a partir de feijão fradinho, pisado no pilão, ou, no caso da oficina, batido em recipiente adequado, leva também muitos temperos, entre os quais posso destacar a cebola e o sal, além do azeite de dendê utilizado para fritar a massa depois de feitos os bolinhos. Foi interessante notar a quantidade de mulheres interessadas nessa oficina, tendo participado dela, além do coordenador dos trabalhos, apenas um homem. Nos momentos iniciais relativos à história e aos mitos da comida, foi destacado a importância da passagem do acarajé de comida votiva à uma das iguarias mais apreciadas na culinária baiana. Ressaltando, entretanto, seu caráter mítico e religioso, o acarajé tornou-se com o passar dos tempos um meio de subsistência entre as trabalhadoras de ganho, tanto pelas ruas da cidade de Salvador (SECULT, 2015), quanto no Recôncavo Baiano. E, enquanto um dos elementos presentes no prato final preparado durante o evento, o acarajé complementa as iguarias votivas que são importantes dentro do Caruru do Odeere, uma vez que, enquanto comida étnica que possui uma história, diz muito sobre aquelas e aqueles que de sua venda ainda sobrevivem para sustento diário.

O professor Negão, falando sobre sua relação com o acarajé, relatou que sua mãe de sangue, filha de orí de Oya/Iansã, que ensinou a ele

[...] quando a gente era novo, criança, ela vendia acarajé. [...] Os filhos ajudavam ela a fazer a questão de todo preparo do acarajé. [...] Nesse fazer esse processo eu aprendi como fazia acarajé, qual era o processo que deveria ser feito pra poder dar esse resultado. [...] eu tava sempre acompanhando ela no tabuleiro [...].

Outro aspecto bastante saliente colocado na fala pelo professor Negão foi a questão do gênero de quem faz o acarajé: ou seja, ele aciona um item de etnicidade bastante importante no bojo dessa comida votiva.

[...] sempre soube ou via e ouvia dizer que as pessoas, quem fazia acarajé era mulher, né. E nesse período alguns homens [...] faziam acarajé, mas como a questão do acarajé é uma comida relacionada ao orixá Iansã, por ser eu filho de Iansã eu me coloquei para fazer o acarajé [...].

Esses são alguns elementos que mereceram atenção. O professor relata também a sua relação, tanto em nível de familiaridade através do parentesco, pois sua mãe fazia e vendia acarajé, quanto uma relação ancestral: por ser filho de Iansã/Oiá, ele se sente na “ousadia” de fazer.

O caruru, de extrema importância, pois que dá nome à festa, foi muito bem descrito pela Profa. Dra. Marise de Santana nas aulas. É de conhecimento que ele entra na culinária baiana no patamar das comidas de dendê, atribuída aos gêmeos, mas servido também durante a Semana Santa do calendário nacional cristão (SANTANA & FERREIRA, 2017). No entanto, dentro das religiões de matriz africana, o caruru faz parte do ramo das comidas votivas. Atribuído como comida preferida dos Ibejis e relacionada aos santos Cosme e Damião, os santos gêmeos católicos, é feito à base de quiabo picado, possuindo similaridades e diferenças com outra comida à base de quiabo e

que também é votiva, o amalá de Xangô¹⁵⁴. O seu preparo compreende uma grande quantidade de iguarias como quiabo, cebola, camarão, gengibre, etc, todos separados, cortados, limpos pelos membros das oficinas, mesmo que estes não tenham ligação alguma com a cozinha de dendê, o candomblé, ou mesmo que nunca cozinhem no dia a dia.

Essa oficina que foi de responsabilidade do Prof. Dr. Natalino Perovano Filho, permite-me falar de um espaço com múltiplas relações étnicas e etnicidades presentes. Sobre essas relações, vejamos o que diz Natalino: “(...) há uma relação interessante, pois sou do Candomblé, filho de Xangô Ayrá, e tenho participado do Caruru do Odeere há alguns anos e tem ficado sob minha responsabilidade a oficina de caruru desde então”.

Porém, uma contestação surgiu a partir da observação da oficina de acarajé como componente do caruru, quanto às relações entre mim e outras/os sujeitos: em culturas matriarcais podemos falar de outra lógica da perpetuação do legado. Temos a dimensão do legado africano perpetuado dentro do legado afro-brasileiro a partir das comidas votivas e comidas étnicas. Desse modo, destaco o papel principalmente *daquelas* que cozinham, sendo velhas ou moças, biologicamente ou mulheres trans. Mas, essa dimensão (a do cozinhar) torna-se mais expressiva não para obscurecer o caráter patriarcal do trabalho doméstico onde está embutida a tarefa de cozinhar, mas para não negar esse saber ancestral feminino. Quando trocamos os lugares onde observamos as cozinhas e quem realiza a tarefa, somos mulheres invisibilizadas, ou como historicamente tratou-se: estamos reproduzindo nossa função biológica de provedoras do lar sem o reconhecimento das tarefas domésticas enquanto trabalho que ocupa grande parte de dinâmica doméstica, demandando tempo, força e outras energias.

Outro deslocamento para pensarmos está no trabalho das mulheres cozinheiras. Trato esse segundo deslocamento com uma anedota: não é raro, em meio às atividades culinárias em grupo, sermos pegas com a constatação frente ao cenário político de que é quase abominável que ao invés de estarmos na rua, sendo este estar na rua relacionado à militância propriamente dita, estivéssemos cozinhando/aprendendo a cozinhar. Mulheres negras das mais diversas identidades estiveram nas ruas do século XIX e início do XX cumprindo os papéis de quitandeiras, quituteiras; falo aqui a respeito das ganhadeiras e seus tabuleiros de vender comida, com seus corpos e vozes de articular resistência, suas línguas e seu axé de sobrevivência! (BERNARDO, 2003). Nas palavras de Sueli Carneiro¹⁵⁵, éramos mulheres negras “que não entendemos nada quando as feministas disseram que as mulheres deviam ganhar as ruas e trabalhar”.

Faço essa digressão para continuar no caminho percorrido com ajuda da anedota citada. Ali

¹⁵⁴ A diferença básica entre esses pratos (caruru, amalá de Xangô e amalá de Iansã) está, segundo o Prof. Dr. Natalino Perovano Filho e a Ekedy Odoenin, no corte feito, sendo o caruru cortado em rodela.

¹⁵⁵ CARNEIRO, Sueli. *Enegrecendo o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero* (2003).

naquele contexto de oficinas não se tratava de nenhum espaço formal ou informal de trabalho culinário, mas apenas um aprendizado prático da culinária étnica que seria no dia seguinte apreciado por todas/os e também a comunidade onde se situa o Odeere, o Pau Ferro. Ainda que não se tratasse de uma situação de trabalho doméstico real, o feitiço dos pratos dependeu de muitas mãos. Embora ele não se restrinja a esse fato, pode ilustrar um problema maior (que faz parte do meu objeto de estudo no mestrado) e refere-se à identidade étnica das mulheres cozinheiras e como ela vem sendo construída e reconstruída com o passar dos anos.

Talvez um primeiro dado objetivo deva ser o tratamento sobre de que mulheres estamos falando e quais estão falando quando demonstram certo estranhamento à uma atividade de ensino aprendizagem que compreende uma dimensão do trabalho doméstico, o cozinhar. Estou situando que, porventura, ainda recai sobre o trabalho doméstico certo estereótipo, rejeição, preconceito e distanciamento: quando se trata dele, quem o faz são elas, não nós; invertendo para identificar: quem faz somos nós, mulheres negras, semi-escolarizadas/escolarizadas, mas negras, e não elas, universitárias ou “estudadas”/licenciadas, que nos pagam para que esse trabalho doméstico seja realizado. O estereótipo é mito narrado anteriormente: quem porventura cozinha e vive disso? De novo a fronteira se edifica e identifica quem deve ocupar cada lugar, ainda que de forma implícita. O estranhamento não é narrado em termos apenas de capricho, mas um revolver interno e subjetivo contra a obrigatoriedade do trabalho doméstico relegado às mulheres. É como o mal-estar da mulher negra que não é empregada doméstica, mas é confundida como tal; mas também não é o mesmo mal estar, é de outra ordem, é talvez um sentir-se diminuída em sua subjetividade por provisoriamente ocupar aquele lugar para fazer aquele tipo de comida, pois não devemos desconsiderar um possível mal estar em fazer aquele tipo de comida específico, de santo, até hoje utilizada para ganho e sustento de muitas mulheres e não somente as praticantes de religiões de matriz africana, mas compreendendo também as corruptelas feitas com o acarajé **de Oyá**¹⁵⁶. Ao falarmos de legado africano e como essa questão adentra a vida das mulheres negras, passamos para o outro lado da fronteira para perceber o Nós disso tudo.

A comida votivo ou étnica está no plano da troca, da dádiva, do que somos e oferecemos de volta àqueles que tudo nos dão. Muito mais que uma plena nutrição do sistema corpo-biológico, perpassa a dimensão da construção da individualidade do corpo pessoal e da ancestralidade compartilhada do corpo coletivo a partir da consciência. O mesmo acontece ao dar comida à cabeça, *bori*¹⁵⁷: para equilibrar os outros membros do corpo, por entender que este não se comanda sem uma boa cabeça, dar comida à cabeça é parte dos ritos iniciáticos cruciais no que tange à compreensão da etnicidade de cada um/a. Por isso também não é o comer algo isolado, onde

¹⁵⁶ Quando menciono tais corruptelas, estou falando sobre os tais “bolinhos de Jesus” evangélico-pentecostais.

¹⁵⁷ Ver Barros; Mello; Vogel (2007).

cada elemento, prato, ingrediente está isolado de significado e sentido. Quem os atribui é quem faz e quem come; quem faz, faz recair sobre a comida sua intencionalidade¹⁵⁸.

O caruru, como bem coloca Santana e Ferreira (2017) “é alimento espiritual, pois reforça no fiel o elo da comunicação com o sagrado” (p. 1). Portanto, tanto para aqueles que são parte do “povo de santo”, quanto para os “católicos, apostólicos, romanos”, o caruru extrapola a esfera das materialidades, de uma morfologia culinária dada apenas ao suprimento de necessidades biológicas, mas a partir do momento em que a comida se torna evento, seu significado expõe relações entre aqueles que comem, os/as que fazem; que comem e também fazem, seus ancestrais, suas relações de parentesco e a comunhão em festa para celebrar o brotar de uma nova vida, a continuidade e o compartilhamento de axé em forma de conhecimento.

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício. *Etnicidade*. In: Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa [Org. Lívio Sansone/ Cláudio Alves Furtado]. Salvador, EDUFBA, 2014.
- BARROS, José Flávio Pessoa de; MELLO, Marco Antônio da Silva; VOGEL, Arno. *Galinha D'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3ªed. – Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- BARTH, Frederik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUITGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. In: *Teorias da etnicidade: seguido de Grupos Étnicos e suas fronteiras de Frederik Barth*. 2 ed. – São Paulo: Ed. UNESP, 2011. 250p.
- BERNARDO, Teresinha. *Negra, mulheres e mães*. EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2003.
- LODY, Raul. *Tem dendê, tem axé: Etnografia do dendezeiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- SANTANA, Marise de. FERREIRA, Edson Dias. *Saberes e práticas evidenciados por palavra, mito e ritual*. Portal Paulinas, Ano XXI – Nº84 – Outubro/Dezembro de 2016.
- SAVOLDI, Adiles. *Comida e gênero num contexto de etnicização*. Revista Grifos – N. 25 – Dezembro/2008.
- SECULT, *A Bahia tem dendê (livro eletrônico): o ofício das baianas, patrimônio imaterial do Brasil*_ Salvador: Fundação Pedro Calmon, 2015.

¹⁵⁸ Fala interessantíssima do Professor Dr. Augusto Marcos Fagundes Oliveira.

MULHER NEGRA E A RESISTÊNCIA ANCESTRAL: A ESCOLA SALVAGURDA A IDENTIDADE AFRICANA

TELMA SUELI SOARES DE SÁ¹⁵⁹
TEREZA CRISTINA SOARES DE SÁ¹⁶⁰

Sabemos que a Lei 10.639, promulgada em 2003 e modificada pela Lei 11.645/08, que por sua vez, estende a obrigatoriedade aos indígenas, garante o ensino da história da África e dos afrodescendentes, mas que sua execução ainda é bastante modesta em muitas escolas em face a uma educação que se faz segregacionista, transgredindo direitos de boa parte dos/as educandos/as. Ainda existe resistência e dificuldades para tratar as questões raciais na escola e ainda há um vácuo entre as práticas pedagógicas efetivadas nas salas de aula e o trato do ensino com as relações étnico-raciais. Temos consciência da necessidade de ações mais concretas e mudança de atitude diante essas questões nas instituições escolares. A contemporaneidade vem exigindo novas posturas da instituição escolar e ao mesmo tempo, atribuindo-lhe novos papéis, por isso, este trabalho tem em vista relatar a experiência de atividades pedagógicas desenvolvidas em uma escola de Educação Básica na cidade de Ilhéus-Ba. Trata-se do Projeto Mulher Negra: a força que se explica, que pretende a partir da inserção do dia 25 de julho (O Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha) no calendário escolar, fomentar o debate e o reconhecimento da ancestralidade africana como marco importante da superação e resistência da mulher negra frente às discriminações sociais. Por acreditar ser esse o espaço da valorização e representação das diversidades, anseia-se que a data, associada a uma nova postura e um novo discurso sobre a diversidade cultural, direcionando a perspectiva do fazer educacional para as questões de raça, gênero /etnia no universo escolar e na sociedade, tendo a mulher negra como referência para a reflexão sobre memória e ancestralidade como condição de ressignificação da identidade negra e emancipação desta mesma mulher. Dessa forma, ao invés de silenciar, omitir, negligenciar a riqueza cultural dos/as envolvidos/as, a escola estará promovendo-a e (re)significando-a e possibilitando a reconstrução da memória de povos comumente ausentes da história brasileira, ou colocados em condições de subalternidades. Este deve ser o espaço mais propício para a expressão da riqueza das diversidades culturais. A implementação do Projeto foi norteada a partir do diálogo entre autores que defendem o multiculturalismo e igualdade nas relações de gênero, como Kabenguele Munanga, Nilma Lino Gomes, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, entre outros.

Palavras-chave: Lei 10639/03; Mulher Negra; Resistencia, Ancestralidade

¹⁵⁹Professora da Rede Municipal de Ensino do Município de Ilhéus, Especialista em Educação e Relações Étnico-Raciais UESC telmassas@gmail.com.

¹⁶⁰Professora da Rede Municipal de Ensino do Município de Ilhéus, Mestranda em Ensino e Relações Étnico-Raciais Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB)terezatriz@msn.com.

PESQUISA DE DIVERSIDADE CULTURAL NO ENSINO BÁSICO: RELATO DE EXPERIÊNCIA

EDELVITO ALMEIDA DO NASCIMENTO¹⁶¹

O presente texto visa a relatar as experiências de pesquisas desenvolvidas pelos estudantes do Ensino Médio do Colégio Estadual Edivaldo Boaventura de Maracás-Ba, sob a nossa orientação, todas com temas relativos à diversidade cultural daquele município. Nosso interesse por temas relativos à cultura local se dá tanto por nossa formação em Estudos Literários, com enfoque em Literatura e Diversidade Cultural, na Universidade Estadual de Feira de Santana, como por conta da recente Especialização em Antropologia das Populações Afro-brasileiras, curso em andamento no Órgão de Educação e Relações Étnicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia.

Embora as pesquisas sejam com temas diferentes entre si, há algo em comum entre eles que representa o interesse principal do orientador: todos eles são construídos em torno do saber local. O método utilizado, em todos os casos e em virtude na natureza dos próprios temas e problemas, foi a etnografia. Porque, para atingir os objetivos, seria necessário imergir no mundo do sujeito de pesquisa de tal modo que pudéssemos absorver o que para ele é um saber comum ou, nas palavras de Geertz, “analisar” o senso comum que emerge da fala de tais sujeitos (GEERTZ, 1997, p. 115).

É importante mencionar em que contexto tais pesquisas foram desenvolvidas. A proposição fazia parte do projeto de Feira de Ciências da Escola, que é a etapa local do programa Ciência na Escola, que integra a Feciba - Feira de Ciências da Bahia, organizada pela Secretaria de Educação do Estado da Bahia. A etapa escolar compreende as pesquisas desenvolvidas por grupos de estudantes sob orientação de um professor.

Em anos anteriores, a escola não chegou a participar da etapa estadual da Feciba, porque os trabalhos submetidos não se enquadravam nas normas do evento. Em razão disso, os professores e direção empreenderam esforços no sentido de modificar a feira de ciências local para se ajustar ao projeto da secretaria. Uma das modificações realizadas foi abandonar o modelo de evento de exposições de experimentos, passando a realizar uma feira de comunicação de pesquisas. Para isso, foi necessário desenvolver com os estudantes desde o projeto, o estudo do método e o desenvolvimento de estratégias para coleta de dados, chegando até a etapa de confecção de banner para a exposição.

Outra mudança de concepção da feira é que, antes, ela se restringia basicamente a trabalhos de experimentos voltados para as ciências da natureza, como física, química e biologia. Raramente

¹⁶¹ Mestre em Estudos Literários pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Especialista em Literatura e Ensino de Literatura pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e Especializando em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras, no Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE-UESB). Tem formação em Letras e é professor da Rede Básica Estadual e Municipal de ensino em Maracás-BA. E-mail: nascimentoedelvito@gmail.com.

englobava pesquisas na área de linguagens ou Ciências Humanas. O papel desenvolvido por professores de humanas geralmente era restrito a basicamente a ornamentação e atividades de apresentação cultural. Com a devida orientação da equipe do projeto da Feciba, percebemos a viabilidade de desenvolvermos pesquisas nestas áreas. Não só a viabilidade. Na verdade, tais pesquisas se impunham como uma necessidade urgente, no sentido de abrir o campo para estudos de grande relevância para a formação dos estudantes.

Foi em razão disso que resolvemos, em cada sala que atuávamos, expor os temas sobre os quais poderíamos oferecer orientação e solicitamos que os estudantes interessados se disponibilizassem para a construção de projetos de pesquisa. Naquele momento, propusemos vários temas, objetos e problemas de investigação entre nossos estudantes, organizando, inclusive, aulas de campo, com a finalidade de estimular a curiosidade e despertar novos interesses em temas que não podem ser estudados apenas em sala de aula.

De todos os desafios que lançamos, quatro renderam frutos dentro do prazo que determinamos. De modo que conseguimos realizar as pesquisas em torno dos seguintes temas: cultura de mandioca no Povoado do Peixe, Lajedo do Tabocal-BA; agroecologia e emancipação feminina no povoado do Candéal, Maracás-BA; mapeamento de religião de matriz africana na cidade de Maracás-BA; e ritual de iniciação de umbanda enquanto um rito de passagem.

Cada um desses quatro temas chegaram à apresentação na etapa local e serão submetidos à comissão organizadora da Feciba do próximo ano. Compreendemos que, por se tratar de trabalhos realizados no nível médio, há neles uma série de insuficiências metodológicas que não seria possível sanar. Além disso, há que se levar em consideração que o tempo dedicado a isso foi muito curto. De modo que o mais correto seria dizer, não que houve pesquisa, mas que houve uma introdução à pesquisa no Ensino Médio. Contudo, pelo que poderá ser observado em nosso relato, as experiências desses estudantes foram enriquecedoras e possibilitaram uma compreensão mais ampla da realidade local.

O primeiro trabalho foi realizado por estudantes residentes do povoado do Peixe, que fica entre no município de Lajedo do Tabocal, próximo a Maracás. O povoado tem como carro chefe da economia o cultivo de mandioca e a produção de farinha e outros derivados. Os estudantes assim explicam o seu interesse:

O principal objetivo do nosso projeto é ressaltar o quão grande é a produção e a mandioca no povoado do peixe e a extrema importância que ela tem para com os produtores dessa localidade, apesar da degradante seca que estamos enfrentando há três anos. Através de tais critérios, produzimos vídeos, fotografias e entrevistas comprovando a excelência desse alimento tão rico em carboidratos. E com o diálogo ocorrente com os produtores (a), tentamos buscar uma solução para os problemas que estão acometendo não só a nossa localidade, mas muitas regiões vizinhas.

Os estudos feitos por eles chegam à conclusão de que a produção tem diminuído a cada ano,

seja pela escassez de chuva, seja pela pressão do mercado externo, que impõe uma farinha bem mais barata no mercado local, reduzindo sua produção a valores com lucro próximo a zero. Não obstante isso, os estudantes mostraram-se contentes em poder abordar um tema que é importante para a sua cultura local, sentindo-se valorizados com a realização da atividade.

O segundo trabalho foi resultado de uma aula de campo realizada no povoado do Candéal, Maracás-BA. Na ocasião, levamos os estudantes a uma celebração do segundo aniversário do Banco de Sementes Crioulas do Candéal, que é coordenado por Rosa, uma moradora da comunidade que, com a instalação do banco de sementes, tornou-se líder e modificou suas relações com os demais moradores da localidade, incluindo sua família.

Os estudantes presentes perceberam como a vida de Rosa tinha se modificado depois que ela havia se engajado na militância em torno da agroecologia. Por isso, resolveram pesquisar as relações entre a produção agroecológica e a emancipação da mulher do campo. Na discussão dos resultados, os estudantes afirmam:

A partir da ida à comunidade, tivemos contato com um banco de sementes crioulas, o que possibilitou uma elevação no nível de aprendizagem. Fizemos contato com Rosa, líder da comunidade e principal exemplo da emancipação feminina através do banco de sementes. Durante a apresentação, Rosa deu destaque ao que era a sua vida antes de conhecer as sementes crioulas e falou sobre as mudanças positivas que ela teve após conhecer o banco de semente. Notamos, além disso, uma forte atuação de Rosa junto à sua comunidade. Na ocasião, ela foi prestigiada por várias lideranças políticas locais, professores, estudantes, dirigentes sindicais, entre outros, dando mostras de sua influência.

Eles chamam ainda atenção para o fato de que a líder consegue dividir sua atenção entre o trabalho com o banco de sementes, a feira agroecológica, a liderança de mulheres, a participação nos eventos relacionados ao seu trabalho, as atividades domésticas e o cuidado dos filhos. E, que além disso, Rosa várias vezes teria afirmado que se sentia outra pessoa em razão de sua atuação junto à comunidade, usando sempre expressões que denotavam uma grande auto estima. Por isso, os estudantes consideram Rosa um exemplo a ser seguido no que diz respeito à luta feminina por espaço.

Inspirado em trabalhos semelhantes, como os realizados em Salvador (TELES, 2008) e no Sul baiano (AMIM, 2013), propusemos o mapeamento de religiões de matriz africana da cidade de Maracás. Na verdade, um mapeamento já havia sido feito por Machado (2016). Mas, como sabemos que a mobilidade dos terreiros em Maracás é muito grande, lançamos o desafio que foi aceito pelos estudantes. Embora tentassem fazer o mapeamento de toda a zona urbana, conseguiram mapear apenas a área sul. Combinamos de continuar o estudo no ano seguinte e tentar o mapeamento completo.

O trabalho consistiu basicamente e fazer uma ficha para cada comunidade religiosa, que incluiria, entre outras coisas, o nome do templo, informações sobre a liderança, as divindades

principais, a nação ou tipo de tradição religiosa a que estavam ligadas. Além disso, o objetivo era fazer pelo menos uma fotografia para constar no trabalho. Foram encontradas por eles mais de dez comunidades, embora não tivessem conseguido todos os dados referentes à algumas.

Acreditamos que, com um trabalho mais elaborado, talvez conseguíssemos alcançar um número maior, como indicam mapeamentos anteriores. No entanto, o que achamos valoroso nesse trabalho foi o contato inédito que alguns tiveram com pesquisa de campo e a quebra de paradigmas e de preconceitos por parte de outros. Pensamos que isso também é de substancial importância para os estudantes que são de religião de matriz africana mas que se sentem muitas vezes forçados a ocultarem sua religião por medo da reação dos colegas. O trabalho de pesquisa é um meio para que estes estudantes se sintam valorizados.

O quarto estudo, também na área de religiosidade, foi motivado pelo nosso interesse na temática da iniciação em religiões de matriz africana no município. Nos nossos estudos, concluímos que o chamado “tratamento”, nessas comunidades, se refere a um conjunto de ritos que inclui tanto a cura de determinados males (orgânicos, psíquicos, emocionais, espirituais ou sociais), como também a própria entrada dos indivíduos na comunidade religiosa, ou seja, a sua iniciação. Sendo assim, o tratamento equivaleria a um rito de passagem no qual uma pessoa morre para a sua vida comum e renasce para a vida religiosa.

Em virtude dessas nossas reflexões, propusemos um estudo de cunho etnográfico, utilizando, como técnica de coleta de dados, a história oral temática. Solicitamos às estudantes que fizessem entrevistas com alguém que fosse iniciado na umbanda de alguma comunidade religiosa da cidade. As estudantes do segundo ano aceitaram o desafio.

Fizeram entrevistas com uma mulher e conseguiram chegar às seguintes conclusões: a primeira é a de que, no caso em específico, além de “tratamento” o processo pode ser também chamado de “batismo”; em segundo lugar, a pessoa que buscou a iniciação foi muito mais por uma busca existencial do que por qualquer outra coisa; em terceiro, há um papel crucial de uma divindade denominada “Tranca Rua” no processo de iniciação daquela pessoa; em quarto, ela se sente realmente uma pessoa renovada, o que só pode ser explicado pelas teorias em torno do chamado “rito de passagem”.

Esse é outro trabalho que requer uma dedicação maior. E também nos comprometemos com as estudantes a continuá-lo no ano seguinte. Mas o que notamos entre elas é que houve um verdadeiro empenho em compreender a religião do outro e uma surpresa ao notar que essa temática poderia ser objeto de estudo para pesquisa. Assim, esse foi mais um caso em que houve uma verdadeira revolução epistemológica entre os estudantes.

Todos os trabalhos foram, de uma forma ou de outra, bem sucedidos, no sentido de que, no que tange aos passos da pesquisa, sobretudo da pesquisa social (no que tange aos métodos, suas

etapas etc.) foram compreendidos pelos estudantes. Embora quase todos os resultados carecessem de alguma análise mais profunda, não faltou empenho, dedicação e entusiasmo.

O nosso relato vem nesse sentido: de mostrar como a pesquisa na escola pode despertar no estudante outras habilidades e levá-lo a uma relação mais inovadora com o espaço escolar e com a noção de ciência. Embora tenhamos ainda muito o que caminhar, compreendemos que esses primeiros passos foram decisivos para a construção de uma nova prática educativa que nos parece bastante promissora.

O relato dos estudantes também evidenciam essa nova relação com a escola e a ciência. Por isso, torcemos que tais experiências despertem neles o gosto pela vida acadêmica e, quem sabe, lhes direcionem para um campo de estudo em específico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMIM, Valéria (org.). *Águas do leste: um olhar sobre terreiros: mapeamento de comunidades religiosas de matriz africana da Bacia do Leste (BA)*. Ilhéus, BA: Editus, 2013.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Vol II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

CASSIRER, Ernst. *Ensaio sobre o homem*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MACHADO, Ivana Karoline Novaes. *Cultuando a essência dos que se foram: o candomblé no Sertão dos Maracás*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2016.

SENNA, Ronaldo de Salles; AGUIAR, Itamar Pereira de. *Jaré: instalação africana na Chapada Diamantina*. Afro-Ásia. n. 13, 1980. p. 25-85.

VERGER, Pierre. *A sociedade egbe òrun dos abikü, as crianças nascem para morrer várias vezes*. Afro-Ásia, n. 14. 1983. p. 138-160.

TELES, Jocélio. *Mapeamento dos terreiros de candomblé de Salvador*. Salvador: Edufba, 2008.

TERRITÓRIOS ÉTNICOS E SEUS SABERES: DIÁLOGOS COM LEGADO ANCESTRAL AFRICANO E AFRO-BRASILEIRO NA REGIÃO NOROESTE FLUMINENSE

EDUARDO QUINTANA¹⁶²

No contexto educacional brasileiro, passados mais de uma década do advento da Lei nº 10.639/03,

¹⁶²Universidade Federal Fluminense – UFF/INFES. Doutor em Educação (PPGE/UFF) com Pós-doutorado em Relações Étnicas (ODEERE/PPGREC/UESB). Agência financiadora: Fundação Euclides da Cunha – FEC.

da Resolução CNE/CP nº 001/2004, e do Parecer nº 003/2004, abordar temas ligados ao legado ancestral africano e afro-brasileiro ainda suscita certo mal-estar. Neste contexto, dito e afirmado como interétnico, vivemos uma realidade onde os valores propagados pela *democracia racial brasileira* se fazem presentes, de forma cínica, nos debates sobre o que deve ser abordado nos cursos de formação inicial e continuado de profissionais da educação no Brasil. O relato de experiência em questão foi elaborado a partir das ações desenvolvidas no projeto de ensino: “*Legado Africano, Educação e Religião: diálogos com sujeitos e territórios de produção de saberes no campo religioso afro-brasileiro*”, desenvolvido com alunos do curso de Graduação em Pedagogia da Universidade Federal Fluminense (UFF), Campus Santo Antônio de Pádua, RJ, que tem por objetivo identificar, compreender, e analisar as novas formas de apropriação/expropriação de conhecimentos e saberes do legado ancestral africano e afro-brasileiro presentes nos territórios étnicos e epistemológicos existentes na região noroeste fluminense. São discussões que foram iniciadas no Pós-Doutorado em Relações Étnicas (PPGREC/ODEERE/UESB), sob a supervisão da Profa. Dra. Marise de Santana. O relato está organizado a partir de três momentos distintos do projeto: 1. Mapeamento dos territórios étnicos da região noroeste fluminense: o candomblé e a umbanda; o jongo e o caxambu, a Folia de Reis, o Mineiro Pau, o Boi Pintadinho etc.; 2. O levantamento das pedagogias alternativas advindas desses territórios e suas tradições (conhecimentos e saberes ancestrais); 3. A constituição de diálogos com territórios étnicos, seus sujeitos e suas vivências. Resultados: As ações desenvolvidas possibilitaram aos alunos uma nova experiência no campo das relações étnicas, viabilizando a aproximação com legado ancestral africano e afro-brasileiro na região, seus conhecimentos, saberes, e epistemologias inexploradas no processo de formação dos alunos do curso de pedagogia do INFES/UFF. Nesse sentido, o contato com esses territórios étnicos e epistemológicos, possibilitou o resgate de vínculos ancestrais (resgate da memória da coletiva e individual), por parte dos nossos alunos, que passaram a ter consciência do valor e da importância do legado ancestral africano e afro-brasileiro na região. São *saberes brincantes* de caráter social, afetivo, religioso, festivo, político, medicinal, alimentício que se constituem janelas do passado que se traduz em memória no presente, onde o legado ancestral é percebido como visão de mundo africana e afro-brasileira.

GT 02 – ETNIA, GÊNERO E DIVERSIDADE SEXUAL

TEXTOS COMPLETOS - COMUNICAÇÕES ORAIS DO GT 02

“LÍNGUA DE VIADO”: SUBVERTENDO A HETERONORMATIVIDADE

CELIO SILVA MEIRA¹⁶³
 VALERIA PEREIRA SILVA DE NOVAIS¹⁶⁴
 BRUNO PACHECO DE SOUSA¹⁶⁵

Resumo: O presente texto objetivou-se em fazer uma análise acerca do pajubá, enquanto performatividade linguística, usada pela população LGBTQI+, para se comunicar nas mais diversas situações cotidianas. Para tanto, buscamos nas entrevistas e observações participantes, em terreiros de Candomblé/Umbanda onde seu uso é mais frequente as formas como ela se especializa no território estudado.

Palavras-chaves: Heteronormatividade linguística. Subalternização. Ressignificação.

1. INTRODUÇÃO

Reverberar sobre a temática da variação da linguagem dos homossexuais e sua relação com as religiões afro-brasileiras e outras vertentes culturais, remete, de imediato, a história da língua portuguesa no Brasil, que é balizada em três pilares: a diversidade, a proibição da diversidade e a discriminação. Para Castilho (1962) a tentativa de historicizar o idioma português no Brasil sempre será um processo contínuo e cheio de interrogações.

Com a chegada dos colonizadores, em 1532, estima-se que eram faladas mais de mil línguas de origem indígena¹⁶⁶, dentre elas, o tupi e o guarani. No século XVII, com a intensificação do tráfico negreiro, africanos, de diversas partes, eram trazidos para o Brasil. E, partindo do princípio básico da língua, a comunicabilidade, os escravos perceberam a importância de aprender o português para comunicarem-se com os seus senhores.

Todavia, como ressalta Castilho (1962), a língua portuguesa já adquiria traços afros antes mesmo dos africanos chegarem ao Brasil, pois, desde 1442, os escravos já eram levados para Portugal, interferindo, assim, no falar português.

Os africanos desde 1442 eram levados a Portugal, tendo havido, por essa razão, quem supusesse a influência africana já no português de Portugal. Trazidos para o Brasil em número de cinco milhões, num tráfico que se estendeu de 1538 a 1855, eram eles compreendidos em dois grandes grupos: os ladinos, que vinham falando o português, língua geral na costa africana durante os séculos XV, XVI e XVII, e os boçais, que só conheciam a algaravia pátria (nagô ou ioruba, quimbundo). (CASTILHO, 1962, p. 10).

¹⁶³ Doutor em Planejamento Territorial e Desenvolvimento Social pela Universidade Católica do Salvador- UCSal, membro do grupo de pesquisa DSN (Desenvolvimento, Sociedade e Natureza). E-mail: celiomeira2014@gmail.com

¹⁶⁴ Mestra em Letras: Cultura, Educação e Linguagem – PPGCEL – UESB, Brasil- E-mail: letras.valeria@gmail.com

¹⁶⁵ Graduado em Letras Vernáculas – UESB, Brasil- E-mail: pacheco.letras@gmail.com

¹⁶⁶ Ver: *A Originalidade das Línguas Indígenas Brasileiras*, de Aryon D. Rodrigues. Disponível em: <http://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/linguagem/ling13.htm> Acesso em: 13 de outubro de 2018.

Como é possível observar, nesse momento, o Brasil convivia com três variedades vigentes: o português, vindo de Portugal; a “língua crioula”, utilizada por índios e negros; e a língua geral, que era o tupi, falado por todos.

Se, num primeiro período, a diversidade linguística é necessária e constitutiva, uma vez que para a coroa portuguesa expandir a sua religião, a sua cultura e o seu domínio, era necessário utilizar também a língua do dominado. Num segundo, essa diversidade aparece como ameaçadora, já que o ensino do tupi servia aos interesses da Igreja, que perdia o seu poderio para o Estado. Sendo assim, em 1758, o Marquês de Pombal decreta o português como idioma oficial e proíbe o uso da língua geral. Logo, pode-se afirmar que falar de “língua” é falar de política, de uma ideologia, utilizada ora como meio de domínio e ora como meio de rebelar-se contra um sistema, como meio de criação de uma identidade, como forma de pertencer a um determinado grupo.

Sendo assim, sabendo que a sociedade brasileira foi forjada em moldes cristãos, heteronormativos, com padrões elitizados de fala, que exclui a minoria, representada por negros, pessoas de baixa renda, índios, homossexuais, adeptos de religiões afro-brasileiras, é possível afirmar que, através do falar, muitos consigam criar uma identidade, estabelecer variantes que representem a contracultura das favelas, do camponês, dos homossexuais, dos terreiros, das mulheres, enfim, uma linguagem que reflita a minoria.

Numa perfeita apreensão de uma obra complexa, Marina Yaguello, na introdução do livro, aborda os principais conceitos explorados por Bakhtin/Volochínov. Desses conceitos, sem dúvida, a definição de língua é crucial para se compreender a obra, como afirma Yaguello: “Bakhtin define a *língua como expressão das relações e lutas sociais*, veiculando e sofrendo o efeito desta luta, servindo, ao mesmo tempo, de instrumento e de material” (YAGUELLO *in* BAKHTIN/VOLOCÍNOV, 1981, S/P). Dessa forma, ao considerar a língua como um “instrumento” de luta, Bakhtin desvincula-se dos estudos estruturalistas que priorizavam a sincronia, o sistema, estabelecendo, então, maior relação com os aspectos diacrônicos e, conseqüentemente, a fala, pois, como afirma Yaguello:

*Se a fala é o motor das transformações linguísticas, ela não concerne os indivíduos; com efeito, a palavra é a arena onde se confrontam aos valores sociais contraditórios; os conflitos da língua refletem os conflitos de classes no interior mesmo do sistema: comunidade semiótica e classe social não se recobrem. A comunicação verbal, inseparável das outras formas de comunicação, implica resistência à hierarquia, utilização da língua pela classe dominante para reforçar seu poder etc. Na medida em que às diferenças de classe correspondem diferenças de registro ou mesmo sistema (assim, a língua sagrada dos padres, o “terrorismo verbal” da classe culta etc.), esta relação fica ainda mais evidente [...]. (YAGUELLO *in* BAKHTIN/VOLOCÍNOV, 1981, S/P).*

Em primeiro lugar, cabe comentar a ruptura do conceito estruturalista, que compreendia a fala como algo individual. A fala aparece, no estudo bakhtiniano, como a geradora das “transformações linguísticas”, isto é, ela é um construto social, que reflete os diferentes valores e

seus conflitos. Tais conflitos linguísticos representam a luta de classes, dominados contra dominantes. A política de domínio normatiza uma classe, um padrão de sociedade e indivíduo, como: homem/branco/cristão/heterossexual. Não obstante, este padrão se aplica a língua, normatizada por uma gramática, que, no uso cotidiano, presta-se a poucos, a uma elite letrada.

É, pois, na ruptura da linguagem formal, que aqueles que fogem às normas impostas pela classe dominante encontram uma forma de ir contra o sistema. Contudo, não é tarefa fácil seguir pela “contramão”, uma vez que os vários preconceitos recaem sobre os “rebeldes”, pois, é comum, em diversas situações cotidianas, o riso ser utilizado como mecanismo admoestatório para tudo o que concerne à comunidade “gay”, seja a entonação da fala, a escolha do léxico, a gesticulação, produzindo, assim, a ridicularização e, conseqüentemente, a opressão. Trata-se de uma grande discriminação, que engloba também o preconceito linguístico, algo que é perverso e deve ser combatido, como afirma Stella Maris Bortoni-Ricardo em seu livro *Educação em língua materna: a sociolinguística na sala de aula*:

[...] São fatores históricos, políticos e econômicos que conferem o prestígio a certos dialetos ou variedades regionais e, conseqüentemente, alimentam rejeição e preconceito em relação a outros. Mas sabemos que esse preconceito é perverso, não tem fundamentos científicos e tem de ser seriamente combatido[...]. (BORTONI-RICARDO, 2004, p. 34)

Dessa maneira, é numa tentativa de fugir aos preconceitos, de exaltar o falar das minorias enquanto forma propagar um pensamento igualitário, que o atual trabalho formula-se como um ato de militância, como meio de mostrar variantes linguísticas que sofrem preconceito e que merecem ser reconhecidas enquanto característica identitária de uma comunidade que merece aceitação. Logo, trata-se também de ir contra o retrocesso político vigente, que conta, por vezes, com um pensamento conservador e coercitivo.

2.METODOLOGIA APLICADA

Para o desenvolvimento desta pesquisa, optamos pela metodologia da etnografia, em que o principal foco é o estudo da cultura e o comportamento de determinados grupos sociais. Literalmente, “etnografia significa descrição cultural de um povo” (FLICK, 2009, p.24), autores como Bronisław Malinowski, Franz Boas, ambos fundadores e fortes defensores da pesquisa de campo, defendiam aquilo que veio a ser conhecido como observação participante, um modo de pesquisar que coloca o pesquisador no meio da comunidade que ele está estudando. De uma forma geral, as pesquisas qualitativas têm como ponto principal entender, descrever e, algumas vezes, explicar, os fenômenos sociais e culturais de grupos sociais e/ ou indivíduos.

Para o andamento deste estudo, três etapas foram desenvolvidas: levantamento bibliográfico, pesquisa de campo e entrevistas. No primeiro momento, foram realizadas leituras de diversos

autores que abordam a temática da diversidade linguística no Brasil, sua perspectiva histórica e ideológica (CASTILHO, 1962; YAGUELLO in BAKHTIN/VOLOCÍNOV, 1981; BORTONI-RICARDO, 2004; BAGNO in BORTONI-RICARDO, 2004), das culturas africanas e afro-brasileiras (BASTIDE, 1991; CASTRO, 2001; PÓVOAS, 1989; BIRMAN, 1995 etc.) e autores que tratam da temática na contemporaneidade (LIMA, 2017, COLLING, 2013, VIDARTE, 2007). No segundo momento, foram feitas as observações participantes, isto é, visitas aos terreiros em dias de festas públicas¹⁶⁷ e conversas com pessoas adeptas e não adeptas do Candomblé, Umbanda, tendo como campo empírico o Território de Identidade do Sudoeste Baiano, mais especificamente, os municípios de Poções e Vitória da Conquista. Nesta fase do processo da pesquisa, começamos pela absorção e registro de tudo com maior riqueza possível de detalhes e o mínimo possível de interpretação. Para Flick (2009), a principal característica da observação participante é descrever detalhes do modo mais objetivo possível, evitando, como dito acima, interpretações e inferências, e pondo de lado os próprios preconceitos. Por fim, foram realizadas entrevistas semiestruturadas (as questões propostas não foram em absoluto, engessadas em uma lista, apenas serviu de roteiro para o assunto principal da conversa) com membros de comunidades gays, a fim de esclarecer os usos específicos do dialeto homossexual, também conhecido como pajubá. As entrevistas foram gravadas e depois transcritas e analisadas, servindo, assim, de referência na produção escrita da pesquisa. Os nomes dos entrevistados foram substituídos por pseudônimos para evitar qualquer constrangimento com as futuras publicações deste material.

3.A “LÍNGUA-DE-SANTO¹⁶⁸” OU “LÍNGUA DE VIADO¹⁶⁹”.

Historicamente, a forma como a sociedade brasileira foi construída/sedimentada excluiu o negro sob vários aspectos (não somente o linguístico) e, neste ponto, converge uma identificação natural com os homossexuais, também vítimas de preconceito e discriminação por causa das suas preferências e práticas sexuais diferentes da heteronorma.

Como os negros, os gays também têm uma história de resistência aos poderes controladores em relação às normas pautadas pelos padrões europeus, católicos e heteronormativos e tiveram que adotar estratégias de melhor convivência com o resto da sociedade e, até mesmo, de sobrevivência. Com a língua não poderia ser diferente e, assim, num campo, em que os dois segmentos (negros e gays) se unem pelos laços históricos da resistência ao preconceito, à interação linguística não parece ser um fenômeno que cause surpresa. Um dos pontos desta ligação é o religioso, pois os gays passam a ter uma identificação com os cultos afros, sendo estas religiões um campo plural, espaços

¹⁶⁷ Cerimônias abertas a toda a comunidade, as chamadas festas de candomblés, sem restrições de convidados.

¹⁶⁸ Língua ritual, de caráter mágico-esotérico, baseada em línguas africanas faladas no Brasil durante a escravidão e que se supõe pertencer à nação da divindade cultuada. (CACCIATORE, 1988, P. 161).

¹⁶⁹ A grafia da palavra “viado” com “i”, foi proposital, como forma de resignificação.

onde são acolhidos sem distinção. Lima (2003) traz a tona a discursão que, havendo assim, uma ausência de um plano ético e social moralizadores bem precisos e rígidos se comparados a outros segmentos religiosos:

A homossexualidade no candomblé se apresentaria em função de uma “liberalidade”, uma maior permissividade presente entre os praticantes, o que possibilitaria a emergência desses elementos desviantes do comportamento sexual normal. Vale dizer, que o candomblé ofereceria aos homossexuais uma “moldura” cultural adequada para suas manifestações. A relação entre homossexualidade e candomblé seria da ordem de uma total exterioridade – não estaria, portanto, em questão qualquer construção religiosa de papéis e identidades que envolvesse uma representação religiosa dos gêneros. (BIRMAN, 1995, p. 71)

Nestas religiões, não importa a orientação afetiva do indivíduo participante, uma vez que a ambiguidade sexual é vivida plenamente no panteão dos orixás. A exaltação à natureza e o fato de participantes incorporarem divindades masculinas e femininas sem distinção, fazem com que os terreiros acabem sendo um campo mais livre para os homossexuais se expressarem.

O candomblé não criou a homossexualidade, mas fornece um meio e uma linguagem favorável a sua ampliação sem, contudo, que os indivíduos sejam considerados pelo grupo como anormais [...], nessa perspectiva pode-se dizer que o culto afro-brasileiro traz possibilidades de reinserção às personalidades marginalizadas pelas regras de condutas muito rígidas da sociedade brasileira. (ORTIZ, 1979, p. 43-44)

Autores, como Barros e Teixeira, afirmam que a “noção de pessoa no candomblé reconhece a importância do indivíduo de forma integral, o que reforça a teoria da religião não ter caráter discriminatório” (BARROS & TEIXEIRA, 2000, p. 111) e, por isso, ser ambiente livre para os homossexuais. Ao fazer parte destes territórios sagrados das religiões afro-brasileiras, os homossexuais acabam absorvendo, além do legado religioso, o legado linguístico. Desta forma, utilizam a linguagem de matriz religiosa para a codificação de um dialeto próprio, restrito a comunidade *gay*, como uma forma de afirmação identitária, que não busca a compreensão da sociedade normativa.

O domínio do dialeto africano, por sua vez, não só é sinal de pertencimento a um grupo seletivo – aquele capaz de compreender coisas que ninguém compreende, numa língua que todos identificam como difícil – mas também de usufruir de um código “secreto”, capaz de identificar pelo seu uso os limites variáveis do grupo considerado e a troca cúmplice e pública que se faz para se testar suas fronteiras (BIRMAN, 1995, p. 53).

De todo este processo resultou a interação com o modo de falar dos homossexuais, gerando um fenômeno linguístico que “atingiu” não somente os ligados à religião, mas por um processo de aquisição, os *gays* que não frequentam terreiros. TREVISAN (2007, p. 14) nos afirma que a linguagem é tida, hoje, como um dos “signos de afirmação da cultura *gay*” que impõe marcas positivas na linguagem, tanto para enfatizar esta cultura quanto para permitir que só os “eleitos” a captem, quanto mais discriminados, mais cifrados. Mesmo confinada aos terreiros, a língua do candomblé foi influenciada e exerceu influência, extrapolando os muros destes espaços, passando a ser usada em ambientes diversos e ressignificando-se numa ampliação de sentido facilmente notada.

Em um processo em que ainda é preciso considerar o fato de que a “língua do candomblé” sempre foi vista com preconceito pela norma culta por referir-se a uma classe social desprestigiada, os termos e expressões sagradas destes grupos, acabaram incorporando ao português usado no dia a dia por estas minorias.

Apesar de ágrafa e quase fora do alcance dos não iniciados na religião de santo, passa a haver uma interação linguística bastante forte, provocando o que Póvoas (2003) denomina de “sacralização do vernáculo”.

Da convivência diuturna com as duas línguas, o falante do candomblé termina aplicando ao português cargas semânticas próprias ao universo nãgó. Assim, camarinha, matança, sacudimento, salão, terreiro, embora vernáculos, africanizam-se em nível semântico, no momento em que se referem ao mundo religioso e se tornam tão sagrados quanto os seus correspondentes nãgó (PÓVOAS, 1989, p.20).

Para Castro (2001) a característica essencial no aprendizado das práticas rituais no candomblé é o processo iniciática e participante, durante o período de reclusão nos terreiros ou roças¹⁷⁰, onde o noviço passa por uma série de ritos esotéricos (banhos rituais, raspagem de cabeça, etc.), ao mesmo tempo em que começa a adquirir um complexo código de símbolos materiais (substâncias, folhas, frutos, raízes, etc) e gestos, associados a um repertório linguístico específico das cerimônias que se desenrolam na intimidade dos contextos sagrados de cada terreiro.

4. DEPOIMENTOS, DISCURSOS E REPRESENTAÇÕES

A fim de melhor discutir e espacializar a supracitada temática, alguns depoimentos e discursos foram necessários na composição deste estudo, para tanto, algumas entrevistas foram realizadas com membros da comunidade LGBTQI+¹⁷¹ e quando questionados sobre o porquê de usar elementos linguísticos de um outro idioma nas comunicações do dia a dia, ouvimos dos entrevistados os seguintes depoimentos:

Para mim é uma forma de comunicar com outros iguais a mim sem que ninguém fique sabendo o que estamos conversando. Além de demonstrar que conheço um pouco de uma outra língua. Eu sei que muita gente acha ridículo fazer isso, fala que é coisa de veado (adé¹⁷²) sem classe, baixo, mas não ligo, falo mesmo. Fora isso, é uma maneira de falar a língua da minha religião. (Marcos)

Como podemos perceber neste depoimento, o entrevistado justifica que ao usar expressões, frases de dialeto de terreiro faz com que ele se iguale aos outros, aos seus, e ainda afirma que consegue demonstra conhecer uma outra língua para se comunicar.

O uso dessas expressões funciona no cotidiano de seus falantes como uma antilinguagem, é o falar de um grupo social criado para impedir que pessoas de fora destes o entendam e geralmente tendem a pertencer a grupos socialmente marginalizados, este linguajar é também conhecido

¹⁷⁰ Local onde se encontra o terreiro (CASTRO, 2001, p. 330).

¹⁷¹ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Transgêneros, Queers e Intersexuais.

¹⁷² Adefantô – homossexual, afeminado (CACCIATORE, 1988, p. 38)

popularmente com o nome de “Pajubá” que consiste em um “socioleto” resultante da incorporação de vocabulário de línguas africanas usadas em religiões afro-brasileiras, como o candomblé, por travestis, que acabou sendo posteriormente disseminado entre toda a comunidade LGBT e simpatizantes (NEGRÃO 2017).

Considerando o contexto de preconceito e discriminação vivido pelos homossexuais, a apropriação do dialeto yorubá como forma de comunicação é mais uma expressão de resistência de uma parcela da população que, como os negros, têm um histórico de dificuldades de convivência social e precisam lançar mão de artifícios (desde o estabelecimento de códigos de comunicação até a luta armada) para viver melhor.

Uso o tempo todo gírias do mundo babadeiro (gay), as palavras que eu mais uso mesmo são: acquê (dinheiro), amapô (mulher), erê (menino), gongar (tombar), amapô carne de lata (mulher sem modos, sem dinheiro e sem beleza), cafuçu (homem rústico e não muito provido de beleza, mas com o pênis grande), magia negra (quando o perigo é latente), ocó (homem, bofe), aliban (polícia). (Natasha)

É no interior dos terreiros que os homossexuais encontram a oportunidade de manter conexões com entidades espirituais, conciliáveis com orientações sexuais diversas. Reforça-se, assim, a ideia de que tanto a língua dos negros como a dos homossexuais ultrapassam as barreiras da ideia de língua apenas como canal de comunicação, abarcando conceitos mais amplos, principalmente do ponto de vista identitário.

5. À GUIA DE UMA CONCLUSÃO

Para Maniacky (2010) o nosso país tem um grande potencial para a pesquisa sobre uma parte mais do que importante da sua história, portanto, do seu futuro, sobre a dignidade do seu povo em geral, sem excluir ninguém. Não se trata simplesmente de anotar algumas palavras em algumas línguas; trata-se de perceber nas línguas toda a riqueza histórica e cultural que eles nos ensinam; trata-se de dar voz a uma minoria que se encontra subalternizada por uma sociedade forjada em moldes paternalista, rasurando, desta forma, antigos paradigmas linguísticos, sociais e políticos, e, concebendo, de fato, um olhar igualitário e, ao mesmo tempo, militante, combatente, que não permita a proliferação do discurso de superioridade ou de ódio.

6. REFERÊNCIAS

BARROS, José Flávio Pessoa de; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás—. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000. p. 102 -138.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gênero: possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ/ Relume Dumará, 1995.

- BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **Educação em língua materna: a sociolinguística na sala de aula**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. 3. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CASTILHO, Ataliba T. de. **A língua portuguesa no Brasil**. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1962.
- CASTRO, Yêda Pessoa. **Falares africanos na Bahia**. Um vocabulário afro-brasileiro, 2ª ed. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks Editora, 2001.
- COLLING, Leandro. Mais visíveis e mais heteronormativos: a performatividade de gênero das personagens não-heterossexuais nas telenovelas da Rede Globo. In: COLLING, Leandro e THURLER, Djalma. **Estudos e políticas do CUS-** Grupo de Pesquisa Cultura e Sexualidade. Salvador: EDUFBA, 2013, p. 87-110.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- FLICK, Uwe. **Etnografia e observação participante**. (tradução José Fonseca). Porto Alegre: Artmed, 2009.
- LIMA, Carlos Henrique Lucas. **Linguagens Pajubeyras: Re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade**. 1ª ed. / Salvador, BA: Editora Devires, 2017.
- LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés Jejes-Nagôs da Bahia: um estudo de relações intergrupais**. 2. ed. Salvador: Currupio, 2003.
- MANIACKY, Jacky. O estudo das línguas africanas: por que é tão importante no Brasil como na África? In: COSTA, Edil Silva; LOPES, Norma da Silva; Castro Yeda pessoa de. (Orgs). **Acolhendo as Línguas Africanas** (segundo momento) – Salvador: EDUNEB, 2010.
- NEGRÃO, Vicente. **Pajubá e mais: conheça os dicionários LGBT ao redor do mundo**. Por iG São Paulo: <http://igay.ig.com.br/2017-07-02/pajuba-lgbt.html>, acesso em 12 de Outubro de 2017.
- ORTIZ, Renato. **A Matrifocalidade Religiosa**. Diogenes 15: 1979.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo. **A Linguagem do Candomblé: Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa**. Rio de Janeiro, Editora Livraria José Olímpio, 1989.
- RODRIGUES, Aryon D. **A Originalidade das Línguas Indígenas Brasileiras**. Disponível em: <http://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/linguagem/ling13.htm>. Acesso em: 13 de outubro de 2017.
- TREVISAN, João Silvério. **O Linguajar do Gueto Guei**. Revista G Magazine. Rio de Janeiro. Edição nº 113, ano 9, fevereiro de 2007.
- VIDARTE, Paco. **Ética Marica: proclamas libertarias para uma militância LGBTQ**. Barcelona – Madrid: Editorial Egales, 2007.
- YAGUELLO, Marina. Introdução. In: BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, V.N. **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. 2. Ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1981.

ADOÇÃO DE CRIANÇAS POR CASAIS GAYS: REFLEXOS JURÍDICOS E FRONTEIRAS ÉTNICAS NAS REDES FAMILIARES

PEDRO HENRIQUE LAGO PEIXOTO¹⁷³
MARIA DE FÁTIMA ARAÚJO DI GREGORIO¹⁷⁴

A presente pesquisa trata de tema atual e instigante do Direito: a adoção de crianças por casais gays. Se investiga quais são os reflexos jurídicos das adoções de crianças por casais gays em razão dos marcadores étnicos. Portanto, analisa o instituto jurídico da adoção pelo viés da etnicidade.

As categorias adoção, marcadores étnicos, identidade étnica e família são analisadas de maneira multidisciplinar ao Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Relações Étnicas e Contemporaneidade - Mestrado Acadêmico Interdisciplinar da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB ODEERE. O objetivo geral do trabalho é investigar quais são os reflexos jurídicos das adoções de crianças por casais gays em razão dos marcadores étnicos.

Alguns questionamentos são colocados em análise: como perpassa o processo de adoção no Brasil? Como transcorreram as modificações do referencial de família no decorrer do tempo até o reconhecimento jurídico das famílias formadas por casais gays? E, por fim, quais são os reflexos jurídicos nas adoções de crianças por casais gays, em razão dos marcadores étnicos?

Como problema da pesquisa há o questionamento de quais são os reflexos jurídicos nas adoções de crianças por casais gays em razão dos marcadores étnicos? Têm-se como pressupostos que os marcadores étnicos e o referencial axiológico de família interferem nas decisões judiciais de adoção de crianças por casais gays com a formação de fronteiras étnicas.

Para tanto, no primeiro capítulo apresenta-se uma introdução quanto ao processo e a Legislação da adoção no Brasil. O segundo capítulo enfatiza o processo histórico, doutrinário e legal da família, com suas implicâncias nas adoções e o terceiro e último capítulo traz as considerações da pesquisa, especialmente em razão dos marcadores étnicos e reflexos jurídicos nas adoções de crianças por casais gays, analisando e tecendo ideias com o Direito e a etnicidade.

A presente pesquisa foi realizada nas Comarcas das Justiças Estaduais da Bahia nas cidades de Jequié, Ilhéus e Vitória da Conquista. Sendo encaminhado e aprovado ao Comitê de Ética da Plataforma Brasil, com CAAE: 79851217.1.0000.0055, de acordo com a Resolução 510/2016 do Comitê de Ética e Pesquisa da UESB. Sendo que todos os pesquisados foram

¹⁷³ Mestrando em Relações Étnicas pela UESB. Graduação em Direito pela UCSAL.

¹⁷⁴ Doutora em Família na Sociedade Contemporânea pela Universidade Católica do Salvador/UCSal, Mestre em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/UNIRIO, Especialista em: Planejamento pela Faculdade de Educação da Bahia/FEEBA, Análise do Discurso pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia/UESB e Recursos Tecnológicos aplicados à Educação pelo IPAE/RJ. Formação em Pedagogia e História.

informados e concordaram com o Termo de consentimento Livre e Esclarecido em anexo.

Essa temática tem também como motivação a identidade étnica do pesquisador no sentido de que o seu pai foi adotado por um casal heterossexual, o que enseja o desejo de aprofundar a temática adoção. No mais, em razão do pesquisador ser advogado, há o acesso aos processos judiciais de adoção. Então, o questionamento sobre a figura do juiz se faz presente no manuseio dos processos quando uma pergunta inquieta: quais os reflexos jurídicos das adoções de crianças por casais no campo da etnicidade? Nesse viés, o pesquisador ao lidar com processos de adoção, surge a indagação de como seriam esses trâmites com os casais gays?

A pesquisa é de cunho qualitativa e, dessa maneira, não busca uma resposta homogênea, mas, ao revés, ao aplicar a história oral como método de pesquisa, através das entrevistas com o(s) juízes(a)s e com os casais gays, quer perquirir dados que tecem interpretações com a história de vida desses indivíduos, que pode influenciar o entendimento submerso no inconsciente dos magistrados(a) que, ao final de um processo de adoção, poderá direcionar suas decisões.

O resultado dessa pesquisa, sem nenhuma pretensão de exaurir a temática ou registrar todos os marcadores étnicos envolvidos, postula analisar os Juízes pesquisados, aplicadores das leis conforme o Direito e suas livres consciências, ao tratar da adoção de crianças por casais gays nas cidades de Jequié-BA, Vitória da Conquista-BA e Ilhéus-BA.

Repensa-se os questionamentos sociais, os pré-conceitos e o entendimento do Poder Judiciário e da sociedade civil em razão da temática adoção, com o aporte nos referenciais de família de cada julgador que emergem nas suas falas.

Nas pesquisas subjetivas e qualitativas “as questões da investigação estão, portanto, relacionadas a interesses e circunstâncias socialmente condicionadas. São frutos de determinada inserção na vida real” (MINAYO, 2015, p. 16).

Então, das inquietações da vida prática, dos questionamentos étnicos sobre a adoção de crianças por casais gay realizou-se a presente pesquisa social qualitativa.

Então, “a pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se ocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ou não deveria ser quantificado. Ou seja, ela trabalha com o universo dos significados” (MINAYO, 2015, p. 21).

Percebe-se que na pesquisa de cunho qualitativa tem influência do aspecto pessoal, da subjetividade, no qual o indivíduo é colocado em primeiro plano, não busca a objetividade. Não há a preocupação em fórmulas matemáticas ou em gráficos, mas sim a análise pela fala das suas vivências.

Na presente pesquisa adotou a abordagem hermenêutica¹⁷⁵, sendo esta “a doutrina da

¹⁷⁵ No sentido clássico do termo, a hermenêutica designava outrora a arte de interpretar os textos. Essa arte se desenvolveu sobretudo no seio das disciplinas ligadas à interpretação dos textos sagrados ou canônicos: a teologia (que

compreensão e a arte da interpretação daquilo que é assim compreendido” (GADAMER, 2012, p. 72). Enfim, pela hermenêutica, busca-se fazer a interpretação minuciosa, detalhada, pela falas dos entrevistados.

A Hermenêutica, sendo a arte da interpretação, é uma metodologia que busca revelar as decisões e as falas dos juízes, interpretações essas analisadas nas falas, com um cuidado especial quanto à ontologia, que é esse estudo relacionado com a essência e valores. Nesse viés, vejamos o que Grondin (2012) enfatiza e corrobora:

Em aporte em Streck¹⁷⁶ há uma ênfase da interpretação da hermenêutica com viés atrelado com a ontologia, o qual enseja uma análise diferenciada da hermenêutica, posto que necessita ter uma preocupação no sujeito, nos sentidos e na essência do ser humano.

Então, a hermenêutica é atrelada à ontologia¹⁷⁷, o estudo do valor, no sentido de que a interpretação da lei no caso concreto realizada pelo magistrado tem como parâmetros o sujeito, sujeito colocado como central nas interpretações e no julgar, tendo como análise os significados e significantes, posto que todo ato de interpretar também necessita da análise dos sentidos. Streck (2017, p. 19) enfatiza que a “A crítica Kantiana cola o transcendental no sujeito e, nesse momento, ela passa a ser o lugar último e fundamento da verdade”.

O Magistrado ao julgar não está alheio a esta linguagem posto no mundo. O magistrado não é um ser fora do mundo. O que, portanto, nessa pesquisa, vislumbramos que o Julgador ao analisar a adoção traz para a sentença toda uma linguagem e uma fala nos discursos e “pré-conceitos”, percepções de vida, conceitos e concepções de família, que tem repercussões jurídicas nas adoções de crianças pelos casais gays. Nesse sentido Streck (2017):

Na filosofia hermenêutica, no modo como Heidegger efetua a analítica do Dasein em Ser e Tempo, o elemento transcendental é deslocado do sujeito para um contexto de significâncias e significados que será chamado de mundo. Não o mundo da cosmologia ou mundo natural (este foi excluído do espaço da filosofia através de ‘encurtamento hermenêutico’ [Stein] realizado pelo filósofo), mas o mundo enquanto instância e espaço onde o significado é encontrado e produzido no contexto de um a priori compartilhado. (STRECK, 2017, p. 19)

Busca-se por meio da abordagem hermenêutica, com técnica da história oral, como metodologia da presente pesquisa social qualitativa, para questionar quais são os reflexos jurídicos da adoção de criança por casais gays em razão dos marcadores étnicos que podem ocasionar

elaborou uma hermenêutica sacra), o direito (hermenêutica iuris) e a filologia (hermenêutica profana). (GRONDIN, 2012, p. 12).

¹⁷⁶ O próprio Gadamer reconhece que Heidegger somente ingressa na problemática da hermenêutica e nas críticas históricas com o objetivo de desenvolver, a partir delas, desde o ponto de vista ontológico, a pré-estrutura da compreensão. De algum modo, temos, então, uma ontologia ligada à questão da hermenêutica e, dessa maneira, indissociavelmente entrelaçada com a pré-compreensão, elemento prévio de qualquer manifestação do ser humano mesmo na linguagem. (STRECK, 2017, p.16).

fronteiras étnicas. “O acesso a algo não será de forma direta e objetivamente; o acesso a algo é pela mediação do significado e do sentido. Não existe acesso às coisas sem a mediação do significado (STRECK, 2017, p. 17).

Então, realizou-se entrevistas com os casais gays e com os juízes que estão aptos pela organização judiciária da sua Comarca para conduzirem esses processos sobre as adoções de crianças por casais gays. E “é por meio de entrevistas também que realizamos pesquisas baseadas em narrativas de vida, igualmente denominadas ‘histórias de vida’” (MINAYO, 2015, p. 65). Verifica-se que “o emprego da história oral significa voltar a atenção às versões dos entrevistados, isso não quer dizer que se possa prescindir de consultar as fontes já existentes sobre o tema escolhido” (ALBERTI, 2005, p. 30).

Buscará a história de vida dos entrevistados para se chegar análise dos marcadores étnicos que influenciam na decisão das mencionadas adoções. Para Alberti “a pesquisa deve versar sobre determinada categoria profissional ou social, seu desempenho, sua estrutura ou suas transformações na história, torna-se igualmente aconselhada a opção por entrevistas de história de vida” (ALBERTI, 2005, p. 38).

Para tanto a “apreensão de narrativas usando meios eletrônicos, destina-se a recolha de testemunhos, promoverem análises de processos sociais do presente e facilitar o conhecimento do meio imediato” (BOM MEIHY, 2013, p. 13), onde os colaboradores assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, de livre e espontânea vontade, de acordo à Resolução 510/2016 do Comitê de Ética e Pesquisa da UESB.

A presente pesquisa tem como colaboradores os juízes e os casais gays que acompanharam os mencionados pedidos de adoção, posto que “só podem chegar à consciência, quer dizer, ao discurso explícito, ao preço de um trabalho que vise revelar as coisas enterradas nas pessoas que as vivem e que ao mesmo tempo não as conhecem e, num outro sentido, conhecem-nas melhor do que ninguém” (BOURDIEU, 1998, p. 708).

Quanto ao aporte teórico das categorias identidade étnica, etnicidade, família e adoção bom salientar que se trata de uma proposta de algumas leituras realizadas, posto que o tema não se exaure, mas sim está em efervescência no Brasil e no Mundo. Mas é uma construção durante o processo de aulas do programa de mestrado e agregado no decorrer das pesquisas em campo.

Nessa perspectiva, a pesquisa visa contribuir para a linha 2 de pesquisa do programa, na medida em que se pretende realizar um trabalho para analisar documentos de decisões judiciais entrecruzando com os pedidos de adoção de crianças por casais homoafetivos, pensando os discursos e as histórias de vida reveladas pelas entrevistas realizadas com os casais gays.

Trata-se de um tema atual e polêmico que repercute diretamente na vida das adoções de crianças por casais em abrigos ou orfanatos. Casais heterossexuais ou gays são tratados da mesma

forma em relação aos processos de adoção? Há diferentes posições judiciais, morais e políticas que devem ser pensadas com relação à adoção de crianças por casais gays que interferem nas decisões judiciais?

A dinâmica dos processos judiciais para adoções de crianças por casais gays no Estado da Bahia tem produzido investigações nesses processos judiciais de adoção, pensando no juiz como um hermeneuta, ou seja, no interprete das leis para aplicar no caso concreto diante do conhecimento do Direito e na sua “livre” consciência, o que conseqüentemente implica na necessidade de se produzirem estudos no campo das Relações Étnicas, compreendendo melhor a dinâmica.

A questão do processo judicial de adoção de crianças por casais gays perpassa por diversos marcadores étnicos. Envolve também, aspectos legais, culturais, que ultrapassam os limites simbólicos, e que transcorrem sobre questões jurídicas e étnicas. Portanto, envolvem questionamentos e enfrentamentos das fronteiras étnicas que “persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam” (BARTH, 1998, 194, p. 188).

Ao indagar sobre a adoção de crianças por casais gays têm-se, explicitamente ou implicitamente, fronteiras que marcam o lugar de cada sujeito na sociedade. Há que se perceber que segundo Wallman (1978, p. 153) “(...) a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles. Ela não pode ser concebida senão na fronteira do ‘Nós’, em contato ou confrontação, ou por contraste com ‘Eles’” (apud BARTH, 1998, pag. 158).

Vejamos que temos essa distinção entre o “nós” e os “eles”, o que caracteriza as relações étnicas. Então se indaga: quais são os marcadores étnicos que fundamentam e embasam essas decisões, quais são os fatores étnicos que podem ser fundamentais para uma decisão?

Desse entrelaçamento entre o “nós” e os “eles”, pode ocasionar a formação de fronteiras étnicas. Saliente-se que “a manutenção das fronteiras se baseia no reconhecimento e na validação das distinções étnicas no decurso das interações sociais” (BARTH, 1998, p. 158).

Investigar como os marcadores étnicos e sociosexuais de casais gays interferem, influenciam ou se apoiam nas decisões judiciais para a adoção de crianças na Bahia requer que o estudo perpassa pelas “novas” formatações, arranjos e rearranjos do “conceito” de família, de família estendida, família socioafetiva, família parental e da família homoafetiva. Nesse campo de estudo há de se pesquisar e estudar com base em diversos autores que tratam da temática família, entre a Judith Butler, Elisabeth Roudinesco, Michelle Perrot e Maria Berenice Dias.

Desta forma, com pesquisa de campo, com estudo teórico bibliográfico e análise de história oral como técnica, numa abordagem hermenêutica dos dados sociológicos dos grupos envolvidos nas relações étnicas e análises dos processos de adoção de crianças por casais gays essa pesquisa buscará se consolidar e pesquisar quais são os reflexos jurídicos das adoções de crianças

por casais gays em discussão com as famílias, identidade étnica e as possíveis formações de fronteiras étnicas.

A presente pesquisa pretende analisar as necessidades de produção de conhecimento científico para etnicidade e torna visível a necessidade de dá espaço para a temática da sexualidade e das diferenças entre as pessoas, com respeito. O que verificamos:

Lutar para dar espaço aos estilos de vida gay, às escolhas de vida em que as relações sexuais com pessoas do mesmo sexo sejam importantes. Não basta tolerar dentro de um modo de vida mais geral a possibilidade de fazer amor com alguém do mesmo sexo, a título de componente ou de suplemento. (...) O fato de fazer amor com alguém do mesmo sexo pode muito naturalmente acarretar toda uma série de escolhas, toda uma série de outros valores e opções para os quais ainda não há possibilidades reais (FOUCAULT, 1984, p.119).

Observa-se que, mesmo com as conquistas e avanços resultantes da luta dos movimentos sociais – LGBTI¹⁷⁸, entre outros, ainda se pergunta o “porquê” da inexistência de uma Lei que permita de forma direta a adoção de crianças por pais gays. Essa questão está entrelaçada sociologicamente nos campos antropológicos e jurídicos.

Ocorre que os casais gays se tornaram uma verdade e uma realidade exposta. E diante do desejo de terem filhos surgem os debates e conflitos étnicos quanto à adoção de crianças. “O que significa o surgimento de todas essas sexualidades periféricas? O fato de poderem aparecer à luz do dia será o sinal de que a regra perde em rigor? Ou será que o fato de atraírem tanta atenção prova a existência de um regime mais severo (...)?” (FOUCAULT, 2017, p. 45).

Daí indagar-se, se as “proibições relativas ao sexo são, fundamentalmente, de natureza jurídica” (FOUCAULT, 2017, p. 42). Se “o casal, legítimo e procriador, dita a lei. Impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio do segredo” (FOUCAULT, 2017, p. 7).

Neste mesmo aspecto, a etnicidade, como “um conjunto de atributos ou de traços tais como a língua, a religião, os costumes, o que se a aproxima da noção de cultura, ou à ascendência comum presumida dos membros, o que a torna próxima da noção de raça”. (POUTIGNAT.; STREIFF-FENART, 2011, p. 86) torna-se uma categoria importantíssima para pensar como os marcadores étnicos e sociosexuais de casais gays interferem, influenciam ou se apoiam nas decisões judiciais para a adoção de crianças na Bahia.

Os marcadores étnicos relativos ao gênero, à cultura e à família podem provocar sistemas de distinção, que, porventura, pode ensejar a formação de fronteiras. Dessa maneira, “os marcadores sociais da diferença são sistemas de classificação que organizam a experiência de compreender a existência de diversidades e desigualdades sociais identificando certos indivíduos em determinadas categorias sociais” (ZAMBONI, 2012, p. 13).

¹⁷⁸ LGBTI é um acrônimo para pessoas Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Transgêneros e Intersexuais.

Pretende-se verificar quais são esses marcadores em que os juízes se apegam e se apoiam no momento de decidir a adoção de crianças por casais homoafetivos. O que significa, então, os marcadores e quais são as influências para nos processos de adoção de crianças por casais gays? Esse é o questionamento que se faz na presente pesquisa.

A “questão de saber quais os traços diacríticos que serão realçados para marcar distinções dependem das categorias comparáveis disponíveis na sociedade mais ampla, com as quais poderão se contrapor e organizar em sistema” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 240). Esses traços diacríticos “poderão ser a religião, poderão ser roupas características, línguas ou dialetos, ou muitas outras coisas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009, p. 240).

Diante desses marcadores étnicos, há a possibilidade da formação das fronteiras étnicas. Essas fronteiras decorrem dessa relação “Eu versus Outros”, o que impacta no entrelaçamento das diferenças e diferenciações entre as categorias de sujeitos e os marcadores e as fronteiras étnicas podem decorrer desses processos judiciais de adoção.

Quanto à etnicidade temos que “a pertença étnica não pode ser determinada senão em relação a uma linha de demarcação entre os membros e os não membros” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, 152 e 153).

É nas situações de fronteiras que a identidade é mais operante e os traços distintivos, diacríticos são reafirmados e, portanto, realçados. Assim, pretende-se verificar quais são os traços diacríticos, os marcadores étnicos que são realçados pelos juízes para a formação do convencimento quanto à adoção de crianças por casais gays.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Manual de História Oral. 3ª Edição. FGV: Editora. 2005.

BARTH, Fredrik. **O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1998.

BOURDIEU, P. A Ilusão Biográfica. In: AMADO, M. D. M. F. E. J. **Usos e Abusos da História Oral**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BRAH, A. **Cartografias de la Diáspora: Identidades en Cuestión**. 2ª. ed. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade** 2010.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 30 out. 2016.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível**. In. Cultura com aspas e outros ensaios. São Paulo, Cosac Naify, 2009

DIAS, Maria Berenice. **Direito das Famílias**. 4 ed. rev., atualizada e ampliada. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.

DINIZ, Maria Helena. **Curso de direito civil brasileiro: direito de família**. Vol. 5, 23ª ed. rev., atual. e ampl. de acordo com a Reforma do CPC e com o Projeto de Lei nº 276/2007. São Paulo: Saraiva, 2008.

FOSTER, David W. Consideraciones sobre el estudio de la heteronormatividade en la literatura latinoamericana. *Letras: literatura e autoritarismo*, Santa Maria, n. 22, jan./jun. 2001.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Microfísica do poder**. 4ª edição. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução M. Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. **História da sexualidade: a vontade de saber**. Tradução M. Thereza Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 4. ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Ed. Paz&Terra, 2017.

GADAMER, Hans-Georg. **Hermenêutica em retrospectiva**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2. Ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2012.

HARAWAY, Donna. **Ciencia, cyborgs y mujeres**. La reinvencción de La naturaleza. Manuel Talens. Valencia: Madrid: Ediciones Catedra, 1995.

LARRAURI, Maite. **La sexualidad según Michel Foucault**. Valencia. Tandem, 2000.

MEIHY, J. C. S. B.; HOLANDA, F. **História Oral: Como fazer, como pensar**. 2ª. ed. São Paulo: Contexto, 2013.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 34. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

ORLANDI, E. P. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. Campinas, SP: Pontes, 2001
PERROT, Michelle. **O nó e o ninho, in Reflexões para o futuro**. São Paulo: abril. 2012.

PERES. A. P. B. **A adoção por gays: fronteiras da família na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

PERROT, Michelle (org). **História da vida Privada 4: da revolução francesa à primeira guerra**. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. 2ª. ed. São Paulo: Unesp, 2011.

PRADO, D. **O que é família?**. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos, 50).

SILVA, Kelly da. FERRARI, Anderson. SOUZA, Marcos Lopes. **Tecer e entretecer a vida: sexualidades, gênero e diferenças na formação docente**. 1ª ed. Belo Horizonte: EdUEMG, 2017.

UZIEL. A. P. Família e gayidade: novas questões, velhos problemas. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Unicamp, Campinas, 2002.

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. 4ª. ed. Brasília: Universidade de Brasília, v. I, 2009.

ZAMBONI, Márcio. **Marcadores sociais**. Disponível em: http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossie/wpcontent/uploads/2017/03/ZAMBONI_MarcadoresSociais.pdf

CABELO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DE MULHERES NEGRAS DO GRUPO VIRTUAL CRESP@S E CACHEAD@S DA CIDADE DE JEQUIÉ-BA

ADALAETE SOUZA DE FREITAS¹⁷⁹
ANA CLÁUDIA LEMOS PACHECO¹⁸⁰

Resumo

O presente artigo propõe uma discussão a respeito da estética negra por meio da organização social de mulheres negras no espaço virtual, na cidade de Jequié- BA. Tais espaços WhatsApp e Facebook constituem-se numa nova concepção de espaço político usado para pensar e desconstruir valores, imagens e estereótipos regulatórios de corpos, gêneros, raças, sexualidades e etnias. A pesquisa qualitativa foi realizada com dez mulheres do grupo virtual denominado Cresp@as e Cachead@s por meio de grupos focais, como recurso metodológico que nos permitiu investigar e identificar quais as ações que as mulheres do referido grupo adotaram para ressignificar a estética negra num diálogo com os movimentos Afro-estéticos da década de 1970 e o “Empoderamento Cresp” atual como forma de resistência aos padrões estéticos eurocêntricos.

Palavras-chaves: Estética negra, Mulher negra, Empoderamento cresp, Redes sociais.

1- INTRODUÇÃO

O presente trabalho é um recorte da dissertação de mestrado com o tema: “*O Empoderamento Cresp*”: *Um estudo sobre corpo e estética de mulheres negras que participam do grupo Cresp@s e Cachead@s em Jequié-BA*, (FREITAS, 2018). A presente pesquisa foi realizada com dez mulheres do grupo virtual WhatsApp e Facebook por meio de observação direta, grupos focais e história de vida de mulheres negras (que se autodeclararem negras) e são

¹⁷⁹ Mestra em Relações Étnicas e Contemporaneidade - Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade - Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia – UESB; Especialista em Antropologia Cultural Com Ênfase em Culturas Afro-brasileiras oferecido pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas – ODEERE – UESB; graduada em Letras Vernáculas – UNEB. Membro do Grupo CANDACES- grupo de estudos e pesquisa sobre gênero, raça, cultura & sociedade da UNEB, certificado pelo CNPq.

¹⁸⁰ Professora Titular de Sociologia da Universidade do Estado da Bahia- UNEB, Campus-I, Salvador, Bahia. Professora permanente do Mestrado Relações Étnicas e Contemporaneidade, da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus de Jequié. Líder do Grupo de Pesquisa CANDACES- grupo de estudos e pesquisa sobre gênero, raça, cultura & sociedade da UNEB, certificado pelo CNPq.

integrantes/membros do grupos virtual Cresp@s e Cachead@s no município de Jequié-BA.

Neste sentido, os critérios de escolha das selecionadas foram baseados nos recortes de raça, gênero, classe, idade, escolaridade e orientação sexual. A escolha pelas informantes-colaboradoras foi realizada tomando como referência, os seguintes critérios:

- 1) Mulheres negras lideranças que organizam o grupo *Cresp@s e Cachead@s* nas redes sociais na cidade de Jequié, Bahia;
- 2) Mulheres negras do grupo *Cresp@s e Cachead@s* na faixa etária entre 20 a 50 anos;
- 3) Mulheres negras do grupo *Cresp@s e Cachead@s* com recorte de escolaridade; Algumas com Ensino Médio completo, estudantes de graduação e outras mulheres com nível superior completo;
- 4) Mulheres negras do grupo que estão envolvidas com as discussões sobre estética negra, sejam como cabeleireira, trancista, consultora de cosméticos próprios para os cabelos crespos, ou frente à organização de debates, encontros e eventos articulados no espaço virtual que são concretizados presencialmente.

O interesse em pesquisar a estética negra em Jequié-BA e eleger o grupo virtual *Cresp@s e Cachead@s* como *locus* de pesquisa está relacionado com o trabalho de especialização: **A Representação da mulher negra nos textos publicitários: Construindo caminhos, desconstruindo paradigmas**¹⁸¹, que desenvolvi em 2013- 2014. Sobre a representação social da mulher negra em revistas de cosméticos (*Avon, natura e Racco*).

As referidas pesquisas nos levou a compreender que a estética, à imagem e à representação, sobretudo da mulher negra é uma construção histórica e cultural que não segue uma dinâmica própria, mas é impulsionada por discursos diretivos, dominantes e hegemônicos que atribuíram estereótipos aos corpos negros, ou seja, construiu-se uma imagem negativa para o negro/a, e em particular, para a mulher negra, sobretudo quando “os brancos se autoatribuem uma identidade corporal superior” (GOMES: 2008, p. 15).

No grupo virtual *Cresp@s e Cachead@s*, do qual também sou membro, e -pesquisadora da estética negra, encontrei neste espaço um lugar propício para discutir e refletir essa nova forma de organização social dialogando com os movimentos Afro-estéticos dos anos 1970 e com a Marcha do “Empoderamento Crespo” atual. A nossa proposta, é investigar de que forma as mulheres negras pensam a estética negra nesta localidade mencionada e identificar quais são as ações adotadas por esse grupo para ressignificar o conceito de estética e de belezas negras na cidade de Jequié-BA.

As colaboradoras da pesquisa são mulheres de faixa etária entre 20 a 50 anos. Todas são escolarizadas, algumas com curso superior em andamento, outras já concluíram e/ou que ainda

¹⁸¹ Monografia de Especialização, defendida no ano de 2014. Pesquisa realizada no Curso de Especialização em Antropologia Cultural Com Ênfase em Culturas Afro-brasileiras oferecido pelo Órgão de Educação e Relações Étnicas – ODEERE da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus de Jequié-BA,

possuem apenas Ensino Médio. Não fizemos um recorte de escolaridade muito fechado, partimos do entendimento, segundo Bairros (2005), Collins (1989), e Pacheco (2013), que nos alerta que as pesquisas sobre as mulheres devem considerar as particularidades e experiências das mulheres negras, as quais vivenciam contextos diferentes, inclusive de escolarização. Outro critério importante da pesquisa é que todas as entrevistadas são moradoras da cidade de Jequié, BA.

A seguir apresentaremos como se deu o diálogo com as colaboradoras entrevistadas e suas percepções em relação ao cabelo crespo e à construção identitária a partir da estética na cidade de Jequié; a experiência de cada uma com o cabelo crespo, partindo do princípio que todas realizaram o *grande corte* ou passaram pelo processo de transição, como vivenciaram esse processo. Pontuamos que estamos falando de estética-feminina-negra e por si só já é carregada de subjetividades, por emoções, por ser uma parte do corpo que tem impactado muitas mulheres na sua construção afetiva e simbólica, como demonstraram Gomes (2008) e Pacheco (2013) em seus estudos.

2. CABELO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA DE MULHERES NEGRAS: do alisamento capilar ao grande corte

Numa tarde de domingo nos reunimos para a realização do grupo focal, na cidade de Jequié-BA, no centro de cultura (Antonio Carlos Magalhães). Convidei doze mulheres para participar do grupo focal temático, com as quais já havia conversado sobre a pesquisa e suas colaborações como pesquisadas, além de participar dos encontros presenciais que as integrantes do grupo promoveram para discutir como as mulheres negras (re)significam a estética negra em Jequié, sobretudo por meio do cabelo performático e politizado.

As atividades promovidas pelas integrantes do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s na cidade de Jequié-BA são ações como encontro em espaços públicos abertos e fechados, sorteio de brindes, consultoria de como cuidar do cabelo crespo/cacheado, depoimentos de mulheres que estão em transição capilar ou passaram pelo *big chop* (grande corte), e indicação de produtos específicos para cabelos crespos, sobretudo aqueles sem determinadas composições químicas que agredem o cabelo crespo.



Imagem 01 www.google.com.br/search?q=evento+crispas+e+cacheadas+jequié+bahia

Imagem 02 – encontro de crisp@s e cachead@s na praça Ruy Barbosa Jequié –BA

No encontro do grupo focal contamos apenas com oito mulheres, que participam do grupo virtual Cresp@s e Cachead@as, as perguntas foram voltadas para Estética Negra: Empoderamento Crespo e a Rede Virtual, somando 15 perguntas norteadoras. Foi uma troca de experiência muito proveitosa, porque a discussão sobre cabelo perpassa pela identidade, subjetividade, ancestralidade, belezas, imagem, representatividade e as mulheres, às quais estavam presentes no grupo entenderam esses aspectos. Assim relata a trançista Gil ao considerar que cabelo não é só estética, é identidade, pertencimento, e evoca a ancestralidade de um grupo étnico.

No mês passado atendi uma cliente que tinha uma prima com cabelo alisado e ela perguntou: Que tipo de cabelo você acha que é o meu Gil? Gil respondeu: Isso vai muito do que você acha que você tem. Mas, eu creio que seu cabelo é crespo. Cliente responde: Deus que me livre! Meu cabelo não é duro Gil! você está falando que meu cabelo é duro? Falei assim mesmo, gente! cheguei levar um susto, mas o que tem seu cabelo ser duro? Ela, não Gil! E a outra morreu de rir, fazendo resenha dela porque eu tinha falado que o cabelo dela era crespo. Gente! Cabelo crespo é normal é a identidade do povo brasileiro, é a questão da sua origem, da onde você veio, é a questão de você ser parente de negro, você teve parentes escravos seu pé está na senzala, não adianta você correr, ainda fiz resenha dela não adianta você correr, você tem um pé na senzala, porque a maioria não aceita que tem parentes negros. (GIL: pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

Acreditamos que a questão do pertencimento étnico-racial da entrevistada é reconhecida por ela e aceito, à pesquisada entende que a estética das mulheres negras brasileiras deve ser realçada e valorizada, principalmente na Bahia, que é considerado o segundo Estado brasileiro que concentra maior número de pessoas negras. Por outro lado, não aceitar o cabelo crespo entre as mulheres que possuem traços étnico-raciais tornou algo “naturalizado”, uma vez que o mito da democracia racial, “retirou” a etnia negra e africana da formação nacional brasileira, produzido ideologicamente pelo processo de branqueamento e em seguida pelo processo de miscigenação, discutido por Munanga (2004).

Estes projetos trouxeram “danos” à sociedade brasileira, principalmente para os Afro-brasileiros que têm dificuldades de afirmação identitária negra, tanto no plano individual, quanto no plano coletivo, como bem demonstrou Gomes (2008) em seu trabalho sobre corpo e cabelo como

símbolos da identidade negra. A atribuição de significados pejorativos historicamente associados aos negros/as tem revelado que os estigmas mais recorrentes referem-se aos cabelos crespos, como parte do corpo que sofre maior violação do sistema racista brasileiro.

Por outro lado, constatamos que o corpo e os cabelos por sua vez, expressam movimento de adesão contrário aos mecanismos estéticos predominantes, tornando-se ao longo da história brasileira, uma possibilidade de aceitação dos negros (as) em relação a construção de sua identidade étnico-racial, conforme depoimento de Lanna, colaboradora deste trabalho.

Você tem que está convicta do que você quer, se você quer se aceitar do jeito que você é, independente de seu cabelo formar cachos ou não você tem que se aceitar porque é sua identidade, você não pode mudar. Às vezes as pessoas me perguntam, ah! Lanna, mas tu estar indo pelo modismo, porque todo mundo agora quer ter cachos, eu falo não eu resolvi agora me aceitar do jeito que sou! (Lanna, pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

Lanna enfatiza uma questão importante que é a reconstrução das identidades a partir dos aspectos que sua ancestralidade evoca, e não apenas apoiada no modismo ou na lógica do mercado consumidor, neste processo de reafirmação identitária pela estética negra, a mulher negra precisa combater fortemente o modismo e tentar usar essa tendência dos cabelos crespos e cacheados ao seu favor para construir uma imagem positiva, e desconstruir essa ideia binária do feio-bonito, ruim-bom, belo- bonito e aceitável- estigmatizado.

Lanna colaboradora da pesquisa continua sua narrativa salientando que o grupo virtual Cresp@s e Cachead@s contribuiu para o enfrentamento das formas de discriminação pela estética, como espaço de resistência e fortalecimento da solidariedade entre as mulheres que queriam “assumir” o cabelo crespo, ou seja, sua estética negra.

Eu falei para uma pessoal, com a qual estava conversando: Eu participo de um grupo Cresp@s e Cachead@s aqui em Jequié, a gente fala sobre tudo, sobre a pessoa ser negro tal, ela olhou para mim e falou bem assim: O Lanna para com isso que você não é negra, volta para sua realidade. Eu disse: você me conhece desde quando? Meu avô era negro. Minha avó, bisavó veio da África como que eu não sou negra? Ela: Sua cor assim. Eu disse: Isso aqui não quer dizer nada o que importa é o sangue, e eu me sinto negra. Porque não tem como eu mentir a minha origem, você tem como apagar a sua origem? Por que eu não tenho! Meu avô, meus avôs são negros, como vou dizer que não sou negra, só porque minha pele é mais clara? Eu tenho traços, meu nariz, meu cabelo, tudo negro, então eu sou negra. (LANNA: pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

A narrativa de Lanna sinaliza que a questão étnico-racial no contexto vivenciado pelas mulheres negras, baianas e jequieenses foi construída a partir de discursos hegemônicos que negam o legado Afro-brasileiro. Dessa maneira, a autoatribuição e o pertencimento ao grupo étnico são de fundamental importância, sobretudo nos tempos contemporâneos, uma vez que a autoatribuição é o processo de identificação pessoal em relação o “outro”, nos identificar como negra/o constitui uma relação também de alteridade.

A construção da identidade étnica é um processo dinâmico associado à identificação e à

autoatribuição dos indivíduos ao determinado grupo étnico, baseado na organização social, como afirma Barth (2011, p. 196). Autoatribuir-se enquanto negra/o é fundamental para reafirmação da nossa identidade negra, principalmente, quando acionamos categorias de atributos estéticos, físicos-corporais para definir fronteiras culturais e reafirmar a identidade do grupo étnico-racial historicamente subjulgado. De acordo com Keu:

Eu sou crespa e assumo isso com muito orgulho hoje, com muito mais orgulho do que antes! Eu sou crespa e sou feliz com o que sou! Eu não me importo que me chame de cabelo ruim, isso estar travado em mim, tenho convicção, não estar me dizendo nada, é ruim e pronto... tó vivendo maravilhosa! (Keu, pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

O relato de Keu dialoga com o relato de Gil e Lanna ambas descrevem fatos da infância e a relação com o cabelo crespo, vivida por elas ou que presenciaram. “Essa revalorização extrapola o indivíduo e atinge o grupo étnico/racial a qual se pertence”, conforme acentua Gomes (2008: p. 22).

A pesquisada Lanna demonstra que é justamente na infância que começa o conflito com o cabelo crespo, alguns casos a própria família é a responsável pela não aceitação da estética negra da criança.

Eu desde pequena tenho cabelo cacheado, só que minha mãe nunca soube cuidar do meu cabelo. Ela sempre dizia que iria raspar a minha cabeça. Na escola era assim: “Lanna só não é bonita porque tem esse cabelo de sarara”. E quando eu sentava meus colegas ficavam falando “Lanna eu não estou conseguindo ver o quadro.” Quando a pessoa é criança, a pessoa não entende, então comecei a alisar o meu cabelo para ser aceitar na turma das “Bonitas”. Mas eu sempre amei cabelo cacheado então assim, eu só relaxei o meu cabelo para ser aceita na sociedade. (Lanna: pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

O caminho que Lanna encontrou para se inserir na sociedade branca e não ser excluída foi manipular o cabelo crespo, volumoso, esse processo é muito comum e praticado por pessoas de etnias negras porque o cabelo é um traço étnico possível de ser modificado, “é uma tentativa do negro saí do lugar de inferioridade ou a introjeção deste”, Gomes (2008: 21).

O conflito com o cabelo começa na infância, sobretudo quando a criança negra é inserida na escola e estigmatizada pelos colegas no espaço escolar, com apelidos pejorativos, os quais são internalizados para a vida adulta, nesse momento inicia a “rejeição” ao corpo negro de crianças/adolescentes, por elas mesmas e pelo “outro” como explicita Gomes (2008) na citação seguinte.

Se antes a aparência da criança negra com sua cabeleira crespa, solta e despenteada era algo comum à vizinhança e os coleguinhas negros, com a entrada para a escola essa situação muda. A escola impõe padrões de currículo, de conhecimento, de comportamento e, também, de estética. (GOMES: 2008, p. 186-187)

A criança, adolescente e/ou mulher negra se não se deparou com pensamento, ou discurso direcionado ao cabelo crespo certamente ainda irá vivenciar esta triste experiência de alguém criticar o cabelo ou “mandar”, determinar a maneira que a mulher negra deve fazer “para dar um

jeito” nos cabelos, baixar o volume, reclamar por que cortou, por que não alisou, por que esta muito grande. A sociedade de supremacia branca quer sempre “moldar” a estética das mulheres negras com um discurso camuflado e pejorativo de que a imagem da mulher negra sempre estará associada à representação da escrava. Episódio narrado pela pesquisada Cláudia:

Eu nunca relaxei o cabelo, eu sofri muito preconceito, muito preconceito. É tanto que com treze anos fui para Salvador, aí eu falei: Lá vou ser bonita kkkk. E de certa forma isso me ajudou bastante, porque realmente me sentir mais bonita, porque fui dançar no Araketu, desfilar, e tal. Cortei o cabelo porque minha mãe falou que não ia mais pentear, porque não dava conta, não relaxava quando era criança, mas tinha aquela dificuldade de pentear, amarrar, apertar, não relaxava. Aí quando cortei o cabelo com treze anos, curtinho baixinho não relaxava, foi logo quando saiu aquela linha da Esteffany aí eu comprava os produtos para pentear o cabelo, mas para relaxar, alisar não, eu mantinha os cachos. Demorei muito com cabelo curto, depois fui assumindo o cabelo maior, e sempre grande, e sempre grande, sempre cacheado e todo mundo falava assim porque você não dar um jeito nesse cabelo? Isso é muito irritante, baixa o volume! (Cláudia: pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

O relato da pesquisada dialoga com o texto de Walker (1988) quando a autora ressalta que “cabelo oprimido é um teto para o cérebro”. Penso que essa frase é uma metáfora porque a estética capilar não oprime apenas a mente, mas o corpo, as afetividades, a identidade. Tomamos como referencia a narrativa de Cláudia, quando a adolescente vivia à procura da tão sonhada “boniteza”. O ser bonito que só podia acontecer a partir do cabelo bonito e liso, no mesmo texto Walker discorre que passou a vida insatisfeita com o cabelo crespo que só queria ser ele mesmo.

Neste sentido, a discussão sobre cabelo crespo, estética negra e corpo na contemporaneidade é complexa, porque algumas mulheres pensam que podem deixar os cabelos semelhantes ou iguais a outras texturas de cabelos. Mas, já entendemos e as colaboradoras relatam que não existem cabelos iguais, as texturas são diferentes, o fio capilar é diverso, porque o cabelo é a expressão de cada um (a), da identidade pessoal.

A questão dessa aceitação, que é o que eu trabalho na realidade, né, eu sempre falo, enquanto você não se aceitar eu não faço nada no seu cabelo, porque veja bem! Quando você leva, dar uma expectativa para a pessoa que o cabelo dela vai ficar daquela forma. E quando ela sair dali e não tiver, porque o que ela mentaliza, visualiza são os cabelos que estão aí na mídia.

(Keu: pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

A falta desse conhecimento leva as mulheres a serem inconstantes na decisão de manter os cabelos “naturais”, uma vez que são conduzidas por opiniões, apelos publicitários e midiáticos, dessa forma acontece o “falso Empoderamento”, sinalizado pela colaboradora Keu, ou seja, permanece-se na mesma subordinação da estética branca, e não valorização da etnia negra quando o sujeito não reconhece o cabelo como ícone da identidade negra.

Lanna relata como conseguiu perceber que estava sendo vítima dessa construção cultural, da indústria de cosméticos e do discurso da “boa aparência” que descaracterizava seu cabelo crespo.

Um dia no facebook uma menina deu um depoimento aí eu falei vou parar de alisar meu cabelo, uma amiga falou: tu não consegue não. Eu falei eu decidi, a partir de hoje eu não relaxo mais, ninguém acreditou em mim. A raiz crescendo, crescendo eu fazia uma mutuca

no cabelo todo. Minha irmã disse que cabelo horrível. Eu não queria mais sair, porque você imagina uma coisa, mas quando você está na transição é outra, porque não tem nada que passa no cabelo que fica bonita. (Lanna: pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

A narrativa de Lanna traz a contribuição da rede social no seu processo de romper com o alisamento capilar, prática que já mencionamos neste trabalho, pois traz a ideologia do branqueamento. A rede social tem se tornado, na atualidade, um recurso muito importante para a descolonização da estética no nosso país.

É no espaço virtual que a Marcha do Empoderamento Crespo se articula, ao promover um ambiente de socialização, e solidariedade, uma vez que as trocas de experiências, incentivos contribuem para as mulheres negras superarem a desvalorização dos seus corpos, da sua estética.

Como constatamos, através das narrativas de Lanna, Cláudia, Gil e Keu, os relatos de suas experiências com a estética negra têm em comum o seguinte questionamento: “vai ficar bonito” o que o “outro” vai achar? Gil – trancista- relata a fala de uma cliente que realizou um processo capilar, tranças boxeadora, em seu estabelecimento e após o procedimento capilar se sentiu desmotivada, e preocupada com a opinião do “outro”, ela acreditava está fora do padrão estético pré-estabelecido.

Teve uma cliente que ficou de 8:00 da manhã lá em casa. Eu fiz tranças raiz, a boxeadora, ela ficou de oito horas da manhã até meio dia para pode aceitar sair de lá de casa. Eu perguntei você esta se achando cheia? Ela ou Gil o que as pessoas vão achar? Eu perguntei você esta se achando feia? Ela respondeu não estou me achando bonita. Então vai! Gil: porque não adianta a gente sair de dentro de casa se achando feia. (Gil: pesquisada/colaboradora e integrante do grupo virtual Cresp@s e Cachead@s)

O depoimento acima nos instiga a levantar à hipótese de que a autoestima da mulher negra está condicionada ao olhar coletivo, a representação dos corpos negros femininos que foi construída de maneira uniforme, padronizada, sem considerar que as pessoas possuem particularidades corporais, estéticas e histórico-sociais pelas quais os corpos são produzidos. Pessoas da mesma etnia não possuem os mesmos traços, por isso que não podemos falar em beleza, mas em belezas.

3. CONCLUSÃO

Nesta perspectiva, o debate sobre a estética negra, iniciada por pesquisadores (as) e ativistas dos movimentos afro-estéticos baianos e brasileiros Figueiredo (2016), Gomes (2008) e Mattos (2016), no contexto atual é de fundamental importância, uma vez que o racismo e a discriminação racial se estruturaram sobre os corpos negros, o cabelo e todos os sinais diacríticos influenciam na representação do negro/a e impedem esta população de dispor dos mesmos espaços e direitos que a população não negra dispõe.

Portanto, entende-se que o contingente de negro/a, em particular, às mulheres negras precisam intervir nessa construção identitária no sentido de desconstruir os estigmas e criar uma

imagem positiva que valorize os traços étnicos dos sujeitos afrodescendentes.

A Diáspora negra africana, segundo Hall (2009) nos ajuda a pensar no cenário atual, o conceito de “mulher negra” numa perspectiva afro-estética condicionada a deslocamentos temporais, da géo-política contestatória e instável, já que os nossos corpos de mulheres negras criam e recriam possibilidades de transformação social por meio de organizações políticas de enfrentamento aos modelos hierárquicos estáveis que nos oprimem, mas que são desestabilizados nas redes sociais e nos enfrentamentos ao racismo e ao sexismo nas ruas em Marchas.

Nesta discussão, entendemos que as mulheres negras investem no cabelo crespo e afro como elemento de transformação social e política, ou seja, de Empoderamento e afirmação das etnias negras e africanas.

4. REFERENCIAS

BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. **Revista Estudos Feministas**, ano 03, segundo semestre, 1995. Disponível em: <<http://www.cppnac.org.br>>. Acesso em: 02. Dez. 2013.

BARTH, Fredrik de. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe, STREIFFE-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth**. Trad.: Elcio Fernandes. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2011.

COLLINS, Patrícia Hill. **The Social Construction of Black Feminista Thought**. In signs, vol. 14, No. 4, Common Grounds and Crossroads: Race, Ethnicity, and Class in Women's lives. (Summer, 1989), pp. 745-773. Disponível em: <http://www.jstor.org>.

FIGUEIREDO, Ângela. Beleza Pura: Símbolos e Economia ao Redor do Cabelo negro. In: **Beleza Negra Representação Sobre o Cabelo, O corpo e a Identidade das Mulheres Negras**. Cruz Das Almas: EDUFRB; Belo Horizonte: Finos Trapos, 2016. (Coleção Uniafro).

FREITAS, Adalaete Souza de. **A Representação da Mulher Negra nos textos publicitários: Construindo Caminhos, Desconstruindo Paradigmas**. Disponível na biblioteca da UESB – Jequié-BA.

FREITAS, Adalaete Souza de. **“Empoderamento crespo”**: um estudo sobre corpo e estética de mulheres negras que participam do grupo Cresp@s e Cachead@s em Jequié-Ba. Disponível na biblioteca da UESB – Jequié-BA

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade Negra**. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós Modernidade**. 11ª Ed. I reimpressão, Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

MATTOS, Ivanilde [Ivy] Guedes de. **Estética afro-diaspórica e o empoderamento crespo. Pontos de Interrogação**, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015; Disponível em: <<https://www.http://www.revistas.uneb.br>>. Acesso em 18. Mar. 2016.

MUNANGA, Kabenguele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntico, 2004.

PACHECO, Ana Cláudia, Lemos. **Mulher Negra: Afetividade e Solidão**. Salvador: EDUFBA, 2013.

WALKER, Alice. Cabelo oprimido é um teto para o cérebro. In: **Vivendo pela palavra**, Rocco Trad. Aulyde Soares Rodrigues. 1988. Disponível em: <http://kk2011.confabulando.org/index.php/Main>. Acesso em: 02. Nov. 2013.

CRUZAMENTO ENTRE SEXUALIDADE E ETNICIDADE NA CONSTRUÇÃO DO SER PROFESSORA: APONTAMENTOS INICIAIS

EVA FONSECA SILVA SPÍNOLA¹⁸²
MARCOS LOPES DE SOUZA¹⁸³

Este texto tem como analisar a influência dos discursos acerca da sexualidade normativa da mulher para a produção da professora secundarista, demonstrando o uso que fazemos dos modelos hegemônicos de Mulher e professora para a classificação de nós mesmas e do outro. O interesse pela temática provém, sobretudo, da minha própria vivência. Na condição de mulher, negra e professora alimento o desejo de dar visibilidade a essas profissionais cujo conhecimento da matéria pode não se apresentar como suficiente para o exercício da docência.

Outrossim, espero contribuir para a desconstrução de estereótipos e generalizações simplistas em torno da figura da mulher e do seu prazer. O que a meu ver exige uma maior abertura do debate acerca do sexo e da sexualidade, vistos menos como comportamentos individuais, do que como categorias sociais e políticas que se cruzam a marcadores de classe, etnia, gênero, etc, todos igualmente atravessados por relações de poder.

Em contraponto a uma perspectiva exclusivamente natural do sexo, partilho da visão de Maria Luiza Heilborn (2006) segundo a qual, é no âmbito da história e da cultura onde tecemos as expressões da nossa sexualidade moldada por “representações sociais profundamente entranhadas no modo de conceber a sociedade, na produção de discursos e nas próprias práticas sociais” (HEILBORN, 2006, p.4). Para a autora, uma determinada concepção do coito, do masculino, do feminino, do prazer, precede a própria vida sexual, influenciando-a.

O que em grande parte se confirma nos escritos de DIAMANTINO et al. (1993), em sua

¹⁸² Historiadora. Mestranda em Relações Étnicas e Contemporaneidade pelo Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC), com área de concentração em Etnia, Gênero e Sociedade. Participante do Grupo de Estudo e Pesquisa em Gênero e Sexualidades. E-mail: evafonsecasilva@yahoo.com.br

¹⁸³ Doutor em Educação pela Universidade Federal de São Carlos. Docente e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC). Coordenador do Grupo de Estudo e Pesquisa em Gênero e Sexualidade da UESB. E-mail: marcoslsouza@ig.com.br.

análise sobre a sexualidade feminina este autor afirma que desde a tenra idade a mulher brasileira é educada “para dentro”. Dentre as suas atribuições, estão: servir, obedecer, casar, respeitar seu marido, ter filhos, ser dona de casa, etc. Quando criança, deve ter bons modos e controle sobre sua vontade. Na adolescência, não é preparada para a vida, mas para negar o prazer, cheio de culpa, censura e medo. Nesta fase, as questões sobre sexo geram constrangimentos e nunca são respondidas a contento.

Da mesma forma, Mary Del Priore (1993) sublinha que o corpo e a sexualidade da mulher no Brasil sempre foram reprimidos e domesticados. Durante o período colonial, o discurso religioso dominante apresentava-a ora como a “santa-mãezinha” ora como o “agente de satã”. Dualismo que servia para separar o joio do trigo, distinguindo as mulheres puras e saudáveis, das impuras, libidinosas e vadias. A bem da verdade, essas ideais visavam o controle da sexualidade das mulheres brancas, cristãs e de classe média que relacionadas ao modelo de Maria deveriam se apresentar como assexuadas e tolerar as relações extraconjugais dos maridos com as escravas, violentadas e feitas de objetos sexuais.

Consoante ao ideário cristão, o discurso médico oitocentista também fez do binarismo a sua fundamentação. Em seu interior, ao mesmo tempo em que a psiquiatria exibia a mulher como um ser frágil, sensível, dependente, colocava-a como portadora de uma organização física e moral facilmente degenerável dotada de um ‘excesso’ sexual a ser constantemente vigiado. Segundo Foucault (1987), nesse mesmo período a medicina procurou patologizar qualquer comportamento feminino que não correspondesse ao ideal de esposa e mãe, tratando-o como ‘antinatural’ e ‘anti-social’. O corpo e a sexualidade da mulher passaram a ser objetos de saberes mais apurados, lugar de um discurso superabundante responsável pela produção dos corpos divididos entre normais ou patológicos.

Nesse contexto, o magistério, que no Brasil do século XIX começa a sofrer um processo de feminização, emerge como um desdobramento natural das mulheres como cuidadoras, mantendo o arquétipo do modelo de Maria. Em seus quadros, as professoras são produzidas como verdadeiras “mães espirituais”, dotadas de amor, doação, dedicação, vigilância. Sua vida pessoal, além de irretocável deveria se manter imaculada. A relativa ausência de professoras casadas evitava a "materialização" de um companheiro amoroso ou de filhos e, assim, ajudava a representar essas mulheres só como desprovidas de sexualidade. O casamento e, conseqüentemente, a gravidez sofriam uma espécie de censura (LOURO, 2000).

Regulamentos versavam sobre como deveriam ser seus gestos e comportamentos. Às professoras não bastava ter o conhecimento sobre o assunto, elas precisavam afastar de si qualquer elemento que denotasse uma possível atividade sexual ou que viesse a despertar desejo nos membros do grupo escolar. Como é sabido, o tempo passou e a representação docente sofreu

algumas modificações, contudo a sua base permaneceu. Ou seja, a vigilância ora renovada, persiste. Principalmente, pelo temor de alguns setores da sociedade atual de que a sexualidade pule para fora do corpo higienizado e se torne objeto de discursos revisionistas no interior da escola, espaço onde se acredita circular a “verdade”.

Isso posto, curiosa de mim e da minha atividade profissional e visando corroborar para o autoconhecimento e autoestima de tantas outras mulheres professoras convido-as à reflexão de alguns pontos, tipo: Qual a influência desses discursos na forma como nos produzimos enquanto professoras? Quais os limites impostos pela identidade docente à transgressão da sexualidade normativa da mulher, ou vice-versa? Em que lugar são colocadas as professoras que não se encaixam no modelo de mulher recatada ou no estereótipo de mestra produzido pela nossa sociedade? Qual a influência das identidades étnicas para a manutenção ou superação da professora como modelo de Maria?

Questões como essas são de suma importância para a percepção da identidade docente e da sexualidade da mulher professora como constructos sociais erguidos sobre práticas discursivas voltadas para a regulação dos corpos e do desejo através de arquétipos naturalizados em nosso meio social. Ademais, seria possível uma atuação direcionada ao respeito às diferenças quando nós professoras ainda a tratamos em termos demoníacos ou patológicos? Até que ponto a negação da sexualidade da mulher estendida a professora afeta a sua relação com os demais membros da comunidade escolar?

Em onze anos, como professora da educação básica da rede estadual, vi e ouvi colegas de trabalho de diferentes gêneros falando abundantemente sobre sexo e sexualidade. A realidade diária marcada pela gravidez na adolescência, casos de abuso sexual, doenças sexualmente transmissíveis, pelo contato com os alunos e colegas gays, lésbicas e heterossexuais que fazem e tem curiosidades e dúvidas sobre sexo e sexualidade nos conduzem a tanto. E embora percebamos avanços na forma como nós mulheres vivemos a nossa sexualidade, a identidade docente se mantém como um poderoso espaço de reprodução da sexualidade feminina hegemônica.

Até porque, a imagem de exemplo atrelada as noções de maternidade, abdicção, amor e pureza acabam por reforçar a ideia do eu, normativo, da professora ideal, colocando em xeque o profissionalismo de quem ousa se distanciar desse quadro geral. Assim sendo, qualquer forma de transgressão, seja através do corpo ou de um comportamento, seja por meio da prática pedagógica, podem estigmatizar uma docente nos múltiplos espaços onde circula. Isso porque, apesar de uma mulher nunca ser só professora ela leva esse atributo consigo aonde quer que vá.

Diante do exposto, convido-os a reflexão e a análise de como as fronteiras das diferenças definem a nossa auto-atribuição e a forma como nos tornamos o que somos. Num movimento onde o recurso a narrativa autobiográfica nos auxiliará a compreender a complexidade subjacente aos

processos de construção dos sujeitos.

SER MULHER PROFESSORA. UMA DUPLA REGULAÇÃO

Durante muito tempo as questões de gênero e sexualidade me incomodaram bastante, mas até frequentar o Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidades do PPGEC¹⁸⁴ não havia realizado leituras sistematizadas na área. É sabido que os espaços destinados a essas discussões são ainda muito restritos, e a ideia de integrá-los constitui por si só uma atitude transgressora. Talvez, por isso, hesitei algumas vezes em visitá-lo. Questionar a norma é antes de tudo se expor. O que para uma mulher, docente de um colégio da polícia militar e numa cidade interiorana não é um movimento fácil. Contudo, me permiti.

Logo nos primeiros debates, os saberes deram lugar ao desconforto e ao reconhecimento de me ver envolta num forte e duplo enquadramento. Primeiro, como mulher. Depois, como professora. Nunca me avisaram, antes, durante ou depois da graduação, no quanto à docência poderia influenciar na vivência da minha sexualidade, ou seja, no meu falar, andar, vestir, gesticular, curtir, na definição do que me daria prazer e na forma de experienciá-lo.

Acredito que essa lacuna seja reflexo da maneira como a maioria das pessoas encara a sexualidade, vista como um objeto frívolo, banal, sem quaisquer relevância acadêmica, política ou social. A meu ver, ao contrário, tal categoria encontra-se marcada por relações de poder que experimentamos desde a infância até a idade adulta. E do público ao privado, atravessa todos os setores das nossas vidas, inclusive o profissional.

Constatação um tanto estarrecedora, uma vez que a formação que pode libertar, surpreendentemente também pode aprisionar. Nessa perspectiva, fica difícil pensar que, ou estamos inteiramente na norma ou literalmente fora dela. São muitas as contradições. De qualquer forma, não podemos desconsiderar o seu uso para a operacionalização de um sistema de classificações, em que a normatização funciona como norte para a orientação das sexualidades, que apesar de situacionais e manipuláveis têm na norma o modelo para a produção do outro.

Vejamos o meu exemplo de vida. Segunda filha de um militar reformado, tive uma educação bem rígida e disciplinar. Em casa tínhamos horário para acordar, tomar banho e comer. As brincadeiras eram vigiadas e restritas às meninas, contudo isso não me impediu de paquerar às escondidas, na escola, nos aniversários. Lembro, que, entre os nove e dez anos, meu pai me pegou aos beijos com o vizinho na escada do prédio. Quando o vi quis morrer e pela reação dele acho que desejou o mesmo.

O Senhor João Alberto me cercava por todos os lados fazendo questão de me lembrar que eu era menina e como tal deveria me comportar de maneira contida, delicada, enfim, feminina. Afinal,

¹⁸⁴ Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade.

como lembra Pierre Bourdieu (1999) entendidos como opostos, masculino e feminino são o resultado de uma construção diacrítica destinada a produzir o homem viril e mulher feminina. Por meio de uma ação pedagógica eficiente o trabalho psicossomático aplicado aos varões realiza-se de maneira ainda mais radical em relação às meninas, disciplinadas quanto aos trajés, jeito, modos de falar, sentar, agir, pensar.

O curioso é que o próprio papai alimentava em mim uma contradição. Na tentativa de afastar o olhar, o desejo do outro, me desencorajava a usar adornos, bolsas, batom, a ser vaidosa. Minha mãe até tentava, mas somadas às orientações paternas a minha total falta de interesse pelos atributos ditos femininos cresci avessa a maquiagem, saias e brincos. As bonecas tinham o seu lugar, mas o prazer pela bola, amarelinha, pique-esconde, baleado e corrida se sobressaíam. Talvez porque eu goste de gente, meu esposo me define como uma pessoa cinestésica.

Com o passar do tempo muita coisa mudou. E apesar de apresentar traços considerados masculinos, como independência, assertividade e a forma de falar, desenvolvi o gosto pelos batons, vestidos longos e tudo o mais que me faça sentir bela, atraente e interessante. Nesse sentido a vivência no grupo de pesquisa foi libertadora, nele percebi que não preciso ser um modelo exclusivo do feminino para ser mulher e me sentir bem.

Segundo Butler (2004), como norma o gênero acaba por produzir um padrão comum, não admitindo modelos externos ou verticalidades. De modo que, não ser totalmente masculino ou totalmente feminina é continuar sendo entendido exclusivamente em termos de totalmente masculino e totalmente feminino. O que fazia com que as pessoas vez ou outra se dirigissem a mim numa perspectiva corretiva.

Hoje quando olho para minha filha, imagino os conflitos vividos por meu pai. Por um lado, ele sempre quis me empoderar, incentivava a independência afetiva e econômica da gente, e no fundo achava graça em meu mundo não ser tão cor de rosa quanto o da minha irmã. Por outro lado, se estressava diante dos meus questionamentos frente aos desmandos de uma sociedade patriarcal, conceito usado por Heleieth Saffioti (2004) para tratar da relação de dominação material e simbólica dos homens sobre mulheres.

Sempre questioneei o dualismo de gênero. Indagava por que os homens podiam tudo em detrimento da subserviência da mulher. O patriarcalismo é algo tão forte em nosso meio social que pensamos de modo masculino, e assim nos enquadrados. Lembro da mamãe usando a norma e tudo que fugia dela para nos feminilizar dando-nos lições de obediência, paciência e passividade.

Quanto a religião, não posso dizer que esta tenha influenciado a minha sexualidade nos anos da puberdade, quiçá mais hoje. Daí o risco. Trata-se de um processo inacabado. Ou seja, os desejos e as vontades precisam ser ininterruptamente controlados. Controle este, que vi se avolumar com a identidade docente. Haja vista a exigência por parte de quem a possui de certo apagamento da

sexualidade, tanto no âmbito pessoal quanto no profissional. Quando solteira mais de uma vez desisti de frequentar determinados espaços ou de me envolver com alguém por ser professora.

Isso, fora da escola. Em seu interior, a vigilância e o controle sobre o meu corpo e mente foi e, ainda é, muito maior. Normalmente, os alunos me chamam pelo nome e têm comigo uma relação de carinho e confiança, muitos deles me cumprimentam com abraços e beijos e elogiam quando acham que estou bonita. Observo que a fiscalização sobre as expressões da sexualidade vêm, sobretudo, de alguns pares que diante do menor decote, do batom mais forte, ou da relação de pessoalidade e amizade com os alunos questionam o colega e o seu profissionalismo. Nesse quesito, a simples identidade sexual de uma professora também tem esse poder.

A pouco tempo, em visita a uma outra instituição diferente da que trabalho ouvi uma diretora dizer que não aceitaria uma professora conhecida por sua competência no quadro por ser lésbica. Certamente, essa mesma docente não iria fazer nada que ofendesse a integridade física ou moral dos seus discentes, porém o seu corpo e orientação sexual por si já se impunham como transgressores do arquétipo docente e da sexualidade feminina dominantes. Isso também atinge colegas heterossexuais, colocadas como loucas diante de qualquer pensamento ou ações consideradas insurretas da norma ou do arquétipo docente hegemônico. O que embora seja incabível, se justifica diante dos padrões de mulher e professora produzidos entre e por nós.

ETNICIDADE. UM CONCEITO PARA PENSAR O “OUTRO”

Lócus da normatividade, a idade docente segrega, distingue, rotula, define mulheres professoras. Precisamos nos perguntar, contudo, de onde vêm tais regras? Elas foram elaboradas dentro de que universo cultural e com que objetivo? Nesse quadro, o estudo da etnicidade e da sexualidade apresentada como um dos seus elementos revela-se como imprescindível para a compreensão da performance de diferentes mulheres professoras frente a concepção da identidade docente associada ao modelo mariano.

Partindo do pressuposto, que professora não é uma categoria homogênea nós podemos supor que cada mulher acaba ressignificando essa identidade de acordo com o seu pertencimento étnico, absorvendo outros modelos à sua produção. Numa sociedade plural como a nossa precisamos levar em conta que a transgressão pode ser fruto de uma não aceitação de determinados pontos da tradição judaico-cristã ou a tradução de uma outra identidade étnica.

Daí a importância da etnicidade, definida por Poutignat e Streiff-Fenart (1998) como uma organização social baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha validada na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores. Dinâmicas, as identidades étnicas constituem-se a partir da dialética

entre concepções endógenas e exógenas de um determinado grupo. É através da relação Nós/Eles, da demarcação das diferenças, que se produzem os atributos e sentimentos de pertença étnicos.

Discípulos de Friedrik Barth, para eles, são as fronteiras étnicas e não o conteúdo cultural interno que define o grupo étnico e sua existência. Nessa perspectiva, um grupo pode adotar os signos culturais de um outro, como a língua e a religião e continuar a ser percebido e a perceber-se como distintivo, sem que isso afete sua pertinência social. Em verdade, por mais rígidas que as fronteiras étnicas possam parecer estas sempre estarão sujeitas à flutuações.

Isso acontece porque a manipulação dos limites étnicos sofre, igualmente, uma relação de forças dual. Ou seja, no interior do grupo, as definições de pertença nunca são objeto de consenso entre todos os indivíduos, estando continuamente sujeitas à contestação e à redefinição por parte dos seus integrantes. Externamente, existe uma categorização que lhe é socialmente atribuída. Nesse processo dialógico, a significação conferida pelos atores sociais raramente é a mesma segundo as suas experiências.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998), a peça chave para a manutenção dessas fronteiras e o próprio sentido da etnicidade é a crença na origem comum. Há menos que possuam lealdades substanciais existentes desde sempre, os grupos étnicos só se formam e se mantêm a partir de uma memória histórica. Esta, por sua vez, pode nutrir-se de lembranças de um passado prestigioso ou ser apenas a da dominação e do sofrimento compartilhados. Nesse quadro, os símbolos identitários como cor, ocupação territorial, língua, a sexualidade e entre outros só ganham o status de marcadores étnicos quando utilizados para reivindicar uma história comum.

Nesse sentido, a teoria da etnicidade nos ajuda a compreender, por exemplo, quais são os traços diacríticos quando falamos em sexualidade. Ou seja, quais os signos culturais selecionados pelos grupos para se diferenciarem em relação aos demais. Apoiado no interacionismo simbólico, Barth exemplificamente destaca que o conteúdo cultural das dicotomias étnicas são:

(i) sinais e signos manifestos, que constituem as características diacríticas que as pessoas buscam e exibem para mostrar sua identidade; trata-se frequentemente de características tais como vestimenta, língua, forma das casas ou estilo geral de vida; e (ii) orientações valorativas básicas, ou seja, os padrões de moralidade e excelência pelos quais as performances são julgadas. (BARTH, 2000, p.32)

Precursor nos estudos sobre a formação das comunidades étnicas Max Weber já havia chamado atenção para o processo de transformação dos valores morais em convenções étnicas pelos diferentes grupos sociais. Enfatizando, a importância das representações e das subjetividades para a formação dos diversos tipos de grupos, dentre eles, o étnico. Ademais, ao menos nas sociedades ocidentais, moralidade e sexualidade são conceitos que se cruzam.

Assim sendo, em nossos estudos etnicidade e sexualidade perpassam pelo mote da representação e incide diretamente sobre as práticas e subjetivações, num movimento cíclico e

historicizado onde os símbolos e os discursos refletem a realidade e vice-versa. A esse respeito Manuela Carneiro da Cunha (1979) ratifica “uma relação central em antropologia é a que articula as representações com a organização da vida material e das relações de poder em cada sociedade” (CUNHA, 1979, p. 235)

Partindo desse pressuposto, Cunha (1979) rechaça a compreensão da etnicidade como ideologia, que em sentido lato se aplicaria a qualquer conjunto de ideias, inclusive ao ilusório e a falsa consciência de classe. Sob a sua ótica, a etnicidade apresenta-se como linguagem e forma de organização política, viabilizando processos comunitários e de comunicação. Na sua concepção, o irreduzível nela é a cultura, vista não como o reino do estático, da tradição que luta para se manter frente a modernidade, mas como produto dos novos tempos, dos contextos de intensos contatos interétnicos. Em seus escritos, o campo cultural impõe-se como dinâmico, ativo, aberto a novos significados.

CONCLUSÃO

Existem na nossa cultura normas que orientam a sexualidade da mulher e que nós precisamos nos adequar. Em alguns espaços, todavia, essas regras são cobradas de maneira muito mais contundente, como a família, a maternidade, a religião, dentre eles à docência. Para isso cooperam uma série de representações e símbolos étnicos, dos quais o marianismo é um exemplo. Dessa maneira, se espera determinada subjetividade da professora na qual a sua sexualidade não pode ser evidenciada, pelo contrário é preciso que se esconda qualquer tipo de elemento que a explicita.

Essas ideias são a expressão de diferentes práticas discursivas voltadas para o controle do corpo da mulher e, conseqüentemente da professora que acaba assumindo uma representação quase que sagrada durante os séculos XIX e XX. De modo que dificilmente a mulher professora escapará totalmente aos discursos que visam a sua produção, o que não a impede de problematizar a norma ressignificando-a a partir da sua identidade étnica.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

BARTH, Fredrik. O guru, o iniciador e outras variações antropológicas. - Fredrik Barth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2. A experiência vivida. 2 ed. Simone de Beauvoir; tradução Sérgio Millet. – 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BOURDIEU, Pierre **A Dominação Masculina**, Rio de Janeiro, Bertrand, 1999.

BUTLER, J. Regulações de Genero. *cadernos pagu* (42), janeiro-junho de 2014:249-274.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Etnicidade: da cultura residual mas irreductível" [1979]. In: *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 235-244. 2009^a.

DEL PRIORE, M. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio. Brasília, DF: Edunb, 1993

DIAMANTINO, E.M.V. et al. Aspectos básicos da sexualidade humana na parte clínica. Parte I. **Femina**, v. 21, n. 10, p. 1016-29, 1993a.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade do saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *A ordem do discurso*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

HEILBORN, Maria Luiza. "Entre as Tramas da Sexualidade Brasileira. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, 14(1): 43-59, janeiro-abril/2006

LOURO, G.L. *Pedagogias da Sexualidade*. In: LOURO (Org.) **O Corpo Educado: Pedagogia da Sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

NUNES, Silvia Alexim, *O corpo do diabo entre a cruz e a caldeirinha: um estudo sobre a mulher, o masoquismo e a feminilidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. In MATOS, Maria Izilda S. de; SOIHET, Rachel. (org.). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora da UNESP, 2003.

POUTIGNAT, Philippe STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

SAFIOTTI, Heleieth. (2004), *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo, Pe rseu Abramo.

XAVIER FILHA, Constantina. *Discursos da intimidade: imprensa feminina e narrativas de mulheres-professoras brasileiras e portuguesas na segunda metade do século XX*. São Paulo: FEUSP, 2005. [Tese de doutorado]

IDENTIDADES ÉTNICAS DAS PROSTITUTAS NO KM/43: TRAJETÓRIAS DE VIDA E LUTAS

ANDRADE, ROSE CLÁUDIA OLIVEIRA DE¹⁸⁵
DI GREGORIO, MARIA DE FÁTIMA¹⁸⁶

RESUMO

Este trabalho resulta de uma pesquisa de mestrado que analisa a trajetória de vida das prostitutas no

¹⁸⁵ GEHFTIM/UESB, rclaudiaandrade@hotmail.com

¹⁸⁶ GEHFTIM/UESB, f_digregorio@hotmail.com

Km 43 Entroncamento de Jaguaquara ¹⁸⁷/ Jaguaquara Bahia, distrito que tem um bordel de estrada cujas mulheres constituem um grupo atuante entre a vida de prostituta entre os grupos em vulnerabilidade social, exige reflexão do processo histórico, cultural, educacional, econômico e político dessas mulheres. No caso dessa pesquisa, mulheres vistas como “de vida fácil” – prostitutas no Km 43 do Entroncamento de Jaguaquara, se corporificam nas histórias de cada mulher que tem pontos e razões que convergem para pobreza, desemprego, formação precária, violência familiar, falta de oportunidades na vida e da própria violência instituída contra menores e mulheres. A prostituição se mostra para alguns grupos como afronta as expectativas sociais atribuídas ao papel da mulher e apesar de sua evolução no mercado capitalista, a prática não garante direitos trabalhistas nem sociais. Essa prática traz para outros grupos, aspectos negativos relacionados à ideia de ser mulher fora da normatividade social e o aumento do preconceito se faz presente, - o que afeta os diversos espaços a que cada um pertence: escola, família, igreja, comunidade dentre outros. É uma investigação com base na história oral, coleta de informações para pensar as demarcações de fronteiras étnicas que se definem entre o grupo em análise e a comunidade representada pela escola, pela família e cotidiano local cujas negociações de identidades se fazem presente.

Palavras chave: Prostituição. Família. Lutas

Elevados números de problemas socioculturais se constituem na dinâmica da relação entre o “eu” e os “outros” no que tange aos processos de construção histórica, social e cultural de identidades numa sociedade com inúmeras desigualdades. Nessa dinâmica, compreende-se que grupos minoritários, fragilizados, vulneráveis, cujas histórias de vida são marcadas pela constituição de marcadores que os tem deixado à margem da sociedade muitos deles e notoriamente, as lutas sociais tem conquistando espaços no percurso de reconhecimento de grupos. Dentre eles, as prostitutas que se constituíram alvos potenciais de grupos que defendiam a família e não aceitavam a constituição dessa categoria.

Inaugurar caminhos para se pensar as prostitutas entre os grupos em vulnerabilidade social, exige reflexão do processo histórico, cultural, educacional, econômico e político dessas mulheres. No caso dessa pesquisa, mulheres vistas como “de vida fácil” – prostitutas no Km 43 do Entroncamento de Jaguaquara – Jaguaquara /Ba, se corporificam nas histórias de cada mulher que tem pontos e razões que convergem para pobreza, desemprego, formação precária, falta de oportunidades na vida e da própria violência instituída contra menores e mulheres.

Neste cenário, busca-se por meio das narrativas, ouvir a voz dessas mulheres que de alguma forma exercem uma visualização não só nos bordéis da vida, mas no próprio comércio.

¹⁸⁷ Reconhecido legalmente através do decreto nº 076/99 de 14 de setembro de 1999 como Distrito Stela Câmara Dubois.

Alberti (2005) mostra que as narrações são importantes para remontar e pensar cenários e vivências. Mulheres que durante o dia, andam pelo comércio, frequentam escolas como mães, transitam na comunidade, são vistas no cotidiano do lugar. E a fim de perceber como elas enunciam e lidam com suas identidades no contexto família e sociedade, pesquisar a prostituição no KM 43 do Entroncamento de Jaguaquara, sob o prisma da construção da identidade étnica de mulheres que se confrontam com outras mulheres, é pensar nesse embate identitário e na dinâmica que se estabelece entre grupos e lugares. Diante disso, questiona-se: como é ser vista como “mulher de vida fácil”? Quais os enfrentamentos e lutas?

Estabelecidas ideias que demarquem a construção de fronteiras entre grupos, Barth, (2000. P. 186) mostra que exteriormente atribui-se aos grupos étnicos uma identidade baseada em fatores objetivos e que muitas vezes não correspondem as suas características reais. Para o autor, entender as dinâmicas desses grupos faz-se necessário levar em consideração as características que são significantes para os próprios atores. Os grupos étnicos possuem padrões valorativos que os definem em quanto tal, e a forma como cada grupo ou cada um irá se portar em contato com outros grupos, na interação interétnica, com o intuito de adquirir visibilidade e dialogar com outro. Há nesse processo transações que envolvem estratégias e negociações para maximizar ganhos ou minimizar perdas entre grupos. Nem todas as relações sociais resultam em formas socialmente institucionalizadas, mas as que são institucionalizadas tendem a ter grande valor atribuído nas transações.

No entanto esses padrões negociados de contato e reconhecimento das identidades em questão, não são fixos e podem mudar e ressignificar em muitos momentos, conforme o contexto social, o jogo simbólico nas relações. A partir de histórias contadas, confrontar pensamentos é criar possibilidade de recriar e revisitar conceitos que se tem sobre grupos.

A prostituição se mostra para alguns grupos como afronta as expectativas sociais atribuídas ao papel da mulher e apesar de sua evolução no mercado capitalista, a prática não garante direitos trabalhistas nem sociais. Essa prática traz para outros grupos, aspectos negativos relacionados a ideia de ser mulher fora da normatividade social e o aumento do preconceito se faz presente, - o que afeta os diversos espaços a que cada um pertence: escola, família, igreja, comunidade dentre outros. Dentre os aspectos negativos a ser evidenciados, a violência que por vezes é banalizada pela sociedade, tem atribuído à prostituta, um valor de violação aos princípios desses grupos. (SILVA, 2005)

Diante dessa exposição, a preocupação dessa pesquisa que se desenvolve com grupo de mulheres que se prostituem, busca investigar de que forma essas mulheres vem construindo suas identidades étnicas na dinâmica entre família e sociedade, identificando a inserção no âmbito da prostituição, suas trajetórias de vida pessoal e profissional, com intuito de compreender a dinâmica

dessas mulheres.

O desejo de mudança e transformação do meio em que eu vivia se tornou um mecanismo favorável no que diz respeito à compreensão do processo de construção da identidade de mulheres num determinado contexto. Nesse entendimento, investigar como se dá a construção da identidade étnica dessas mulheres, surge pelas inquietações que se fazem presentes na trajetória de vida da pesquisadora mestranda, período vivenciado na infância e boa parte na adolescência nos entornos de áreas demarcadas pela prostituição, período esse em que seu pai era dono de um estabelecimento onde as mulheres prostitutas estavam transitando, bem como, pela proximidade da residência há mais de vinte e cinco anos na localidade em que ocorre a referida pesquisa. Diante desse fato, ser professora e gestora dos filhos dessas mulheres, levou a observação que são mães e assumem diante da sociedade e a prostituição como profissão. Estigmatizadas, hostilizadas? Como isso acontece entre grupos?

Para Pollak (1989) memória e identidade são valores disputados em conflitos que opõem grupos políticos diversos, em que ele pode verificar litígios ligados à herança, não apenas no sentido material, mas, sobretudo os ligados ao sentido moral, a valores familiares. As discussões acerca das identidades étnicas das prostitutas surge na inserção do Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade, as quais as ideias foram se articulando com as orientações recebidas, buscando dialogar com o campo empírico desse grupo. Assim, as primeiras narrativas das mulheres dessa pesquisa visam construir diálogos, os quais sustentam a elaboração desse artigo.

Torna-se evidente, que a temática proposta é bastante complexa, uma vez que pensar as identidades de mãe e de prostituta é pensar nas diferenças - como o sujeito diz quem é ele/outro em contextos diferentes, como elas afirmam. Pensar nos elementos que os aproximam e os distanciam de modelos femininos, de elementos que são percebidos como produção de fronteiras nas normatizações sociais, insurge a problemática da afronta ao modelo de numa sociedade normativa – uma vez que a relação étnica se dá na interação social do sujeito com o outro e nas diferenças. Quem é nós/eles em diferentes realidades?

Os processos identitários que remetem as heranças dessas mulheres, legitima a identidade étnica local, principalmente ao que diz respeito o papel da mulher que transita dentre outras mulheres e são negadas e/ou invisibilizadas e devem ser compreendidas a partir das histórias de vida e oportunidades. Assim, ouvir a enunciação das identidades étnicas sob a ótica da mulher que vive em situação de prostituição é pensar em contextos e vivências, significa ainda contribuir para pensar as formas de luta, de reconhecimento na sociedade, o empoderamento e a ideia de visibilidade de sua identidade, considerando-se que o seu cotidiano é marcado por estigmas, preconceitos e angústias.

Esses aspectos peculiares, buscam a interpretação do tempo e espaço vivenciado por elas,

de seus traumas e lutas em família e na sociedade. Neste sentido, Delgado (2012) chama a atenção apontando a necessidade de se discutir a contemporaneidade e seus processos de mudanças. A autora enfatiza que: “A memória, a meu ver, consegue dar relevo a todo um tecido social concreto em que mudanças ocorrem, materializadas na história e na cultura das classes e gerações diversas, (re) produzindo, pois, diferenças e desigualdades” (DELGADO, 2012, p. 27). Flor:

Tenho sete irmãos [...], Meus irmãos, tem um que odeia eu, que é filho de outra mulher, [...] porque eu sou uma garota de programa [...] ele não gosta de mim por causa disso, mas é melhor a gente ser o que a gente é, de que roubar, matar, eu não quero essa vida pra mim [...] ser garota de programa ¹⁸⁸é muito mais melhor).

De acordo com Flor, ela é a diferente e odiada. Pela identidade, a diferença está intrinsecamente ligada a sua atividade de prostituição, afetando os laços de família, já que eles se romperam. Silva (2000, p 82) diz: “Dividir o mundo social entre ‘nós’ e ‘eles’”, Eu/nós sou/somos aquilo que ele/eles não é/são. A identidade e a diferença estão estreitamente relacionadas às formas pelas quais a sociedade produz e utiliza classificações entre um grupo ou vários e, nesse caso, a divisão e classificação de mulheres se institui, não de forma hierarquizada, mas valorativa. Nesse sentido, identidade e a diferença se traduzem no mesmo grupo, se tornando outro pelas diferenças. Família rompida em laços, declarações sobre quem pertence e quem não pertence ao grupo, demarcando fronteiras, classificando e normalizando as relações familiares. Branca, outra colaboradora de 32 anos, branca, cabelos longos e castanhos, mãe solteira de seis filhos, diz que cursou até o primeiro ano do ensino fundamental, mas não sabe ler e escrever, ao ser questionada como se percebe no atual contexto em que está inserida, nos revela:

Eu não vou mentir, eu me vejo como uma garota de programa, todo mundo tem preconceito por isso, meu pai mermo me esculhamba, me xinga¹⁸⁹, fala que eu sou tudo na vida, que eu sou uma prostituta, eu acho que não sou isso, sou muito mais de que isso.

Em um contexto mais amplo para o entendimento da construção da identidade desse grupo, Hall (2003) trabalha com a perspectiva de que as identidades modernas estão sendo descentradas, isto é, estão sendo deslocadas e fragmentadas e isso é notório mesmo dentro do conceito de ser prostituta. Ora, se o sujeito está se tornando fragmentado, composto não de uma única leitura, mas de várias identidades, algumas vezes contraditórias ou não resolvidas nesses conflitos e lutas, próprio processo de identificação entre o sujeito e as formas culturais de representação tornou-se mais provisório, variável e problemático:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas

¹⁸⁸ A legislação trabalhista inseriu a prostituição como parte da Classificação Brasileira de Ocupações em 2003, esse acontecimento corrobora o exposto acima exposto de que nos últimos anos do século XX e nos primeiros do XXI a visão acerca da prostituição vem sofrendo pequenas, mas profundas transformações.

¹⁸⁹ Mas, essas mudanças, não anulam o fato de que as profissionais do sexo sofrem ferrenha discriminação de grande parcela da população, seja por comentários depreciativos, olhares de lado e até mesmo agressões verbais e físicas (RODRIGUES, 2009). Mudar legislações nem sempre implica em mudar atitudes determinadas culturalmente.

culturais que nos rodeiam. [...] O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor do “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. (HALL, 2003, p. 12-13).

Nesse entendimento, a identidade étnica ocupa lugar emergente em que o sujeito, que no caso desta pesquisa - as mulheres prostitutas, situando-as etnicamente como grupo diferenciado pelas mulheres de família. Em suas peculiares, as vivências que tecem suas identidades étnicas, atuam como elementos presentes na construção cultural da comunidade, “um grupo social que no interior de um sistema sociocultural mais amplo, reivindica e possui um estatuto especial em razão de um complexo de traços que ele representa ou presume representar” (POUTIGNAT E STREIFF-FERNART, 1998, p.80).

Compreende-se que a identidade de um grupo é algo construído ao longo do tempo por meio de “processos inconscientes”. Ela se forma através da comunicação com diferentes grupos e da absorção de traços culturais diferenciados, sendo assim dinâmica e em constante construção ou formulação. Assim, entende-se que a identidade não é inerente ao nascimento, ao contrário, é construída ao longo de nossa existência a partir das relações construídas com o eu e o outro e reelaboradas continuamente na contemporaneidade, no qual o sujeito vai tecendo sentidos em perspectivas híbridas nas comunidades que vivem. A identidade é, portanto, um processo interminável de interações entre pessoas resultada em fronteiras e proximidades em um território cultural, ou seja, construímos identidades em interação com o outro, desde as primeiras relações estabelecidas no grupo social – em contato com a família, a comunidade, a cultura, em espaços diversos – onde os sujeitos adquirem informações e elaboram suas subjetividades.

Uma coisa que eu queria tanto, que meu irmão, minhas irmãs me perdoasse pelo o que eu seja, meu irmão uma vez eu nunca esqueço o que ele fez comigo, eu bati na porta, minha mãe ainda tava ¹⁹⁰viva na época, eu pensei que era minha mãe que ia abrir a porta pra mim, mas não era, foi meu próprio irmão, me deu um tapa na cara e eu não tenho magoa dele, não tenho raiva dele, porque ele fez isso, que pelo meno era pra ele demonstrar o que ele é. [...] meus irmãos, minhas irmãs mermo que filhos de outra mulher, mas eu não sinto raiva deles. (BRANCA)

As afirmativas sobre a diferença dependem das negações do que eu não sou, assim, a diferença apresenta enquanto produto derivado da identidade; são construções que produzimos no contexto das relações culturais e sociais. A disputa por identidade envolve disputas por recursos simbólicos e materiais. Implica em ações de incluir e excluir, do “nós” e “eles” consiste na demarcação de fronteiras entre os que estão dentro e os que estão fora.

[...] Identidade e diferença estão em uma relação de estreita dependência. A forma afirmativa como expressamos a identidade tende a esconder essa relação... Em um mundo imaginário totalmente homogêneo, no qual todas as pessoas partilhassem a mesma identidade, as afirmações de identidade não fariam sentido.”(SILVA, 2000, p. 74-75).

¹⁹⁰ Nesse momento, surge uma voz rouca, tensa e sinais de lágrimas aparecem em seu rosto.

O mundo social é composto de estruturas socialmente construídas, o espaço social é composto de estruturas discriminatórias, de maneira que as práticas vêm acompanhadas de quem as praticou, sendo inseparáveis do sistema simbólico que Bourdieu (2004) impõe na visão de mundo a partir de um processo de divisão de grupos, classificando e hierarquizando. Sendo assim, os conflitos são expressões das formas de dominação e as distâncias espaciais refletem as distâncias sociais.

[...] Porque a pessoa ser garota não quer uma, não é, eu acho que não, porque tá fazendo seu trabalho ali, não tá roubando, não tá matando, tá botando comida dentro de casa pra dar pros filhos, sem pedir nada pra ninguém, eu sei que uma parte é ruim, que tá vendendo o corpo ali, mas é melhor fazer isso que muitas coisas pior. (FLOR)

Considerar a sociedade do ponto de vista do androcentrismo, permite-nos examinar em que termos se analisam as relações de gênero no conjunto das relações sociais. Para Scott (1982), o gênero é uma maneira primordial de significar relações de poder, nem homens nem mulheres podem situar-se fora dele. Aqui enfatiza-se a mudança na organização das relações sociais intimamente ligadas as representações do viver, sendo essa mudança não de valores em si, mas de formas de ver a questão como reflexo de uma sociedade com diferenças. E nas diversas relações sociais, o gênero compromete elementos interligados que dialogam entre si. Ser mulher, mãe, filha, papéis que operam simultaneamente funções, como se fosse um simples reflexo do outro. Os símbolos culturalmente existentes que lembram/evocam representações/interpretações simbólicas; concepções normativas que revelam significações dos símbolos na tentativa de delimitar e exercer controle das possibilidades metafóricas e um aspecto de identidade subjetiva.

O gênero é uma das referências recorrentes pelas quais o poder político tem sido concebido, legitimado e criticado. Ele não apenas faz referência ao significado da oposição homem/mulher; ele também o estabelece. Para proteger o poder político, a referência deve parecer certa e fixa, fora de toda construção humana, parte da ordem natural ou divina. Desta maneira, a oposição binária e o processo social das relações de gênero tornam-se parte do próprio significado de poder; pôr em questão ou alterar qualquer de seus aspectos ameaça o sistema inteiro. (SCOTT, 1989, p. 88).

A partir dessa explanação, ser mulher é ser vista como lado fraco, desprotegido e pensar nas relações estabelecidas entre pais, seus papéis e ausências no grupo, considerando que estas relações fragmentadas nesses contextos sociais, políticos e econômicos em que viveram, é analisar as situações das famílias e as funções não exercidas. E situando e entendendo os fenômenos em si, o cenário brasileiro nos convida a pensar os aspectos históricos socioculturais que demarcam a história de famílias, em especial as que se constituem nas localidades de venerabilidade e seus impactos na educação dos filhos.

Na condição de prostituta, se evidencia a mulher chefe de família, aquela como afirma Branca (uma colaboradora) que enfrenta uma luta mediante o preconceito, e, ao assumir a condição

de garota de programa, demonstra resistência em sua trajetória. “Sou muito mais que isso”, nos possibilita pensar nas mais variadas formas de violências vivenciadas por essas mulheres. Ser mulher e ser prostituta é assumir frente às inúmeras formas de preconceitos o lugar de luta em contraponto as referências que as estigmatizaram historicamente. Vítimas de ausências de pais, de estudos, de religião, de oportunidades, adentraram na vida de estrada é então, se tornaram prostitutas, tendo consciência de si e das relações com os outros, reconhecendo-se sob a ótica de ser mãe boa e de respeito. Considerar as diferenças entre prostituição como profissão, mas não como mãe, pois se reconhecem boas mães e pelos filhos lutam.

Na época quando eu tinha treze anos, eu fui estuprada¹⁹¹, maltratada, eu botei muitas coisas na minha cabeça, que um dia eu queria ser o que sou na vida, eu não me importo que as pessoas me xingue, que me fala coisas, que me xingue que eu sou puta, que eu sou rapariga, normalmente que eu não sou isso, meu pai, minhas irmãs tudo me iscuíamba, mas eu não ligo [...] o que aconteceu comigo eu não quero que aconteça com ninguém, que é muito sofrimento, muita dor, hoje eu tenho filhos, eu sei o que eu passo nessa vida, faço de tudo pro meus filhos, dou tudo o melhor pra meus filhos, pra não ser uma coisa pior. (BRANCA)

Neste sentido, a violência de gênero¹⁹² tem suas causas no próprio homem (da própria família ou não), no seio da família que não exerce seu papel de proteção, ou seja, que exerce comportamentos violentos como reflexos de valores aprendidos e repetidos, social e culturalmente. Por este motivo, as tentativas de se resolver o problema da violência contra a mulher considerando somente os seus efeitos não resultam eficazes, pois a família muitas vezes não exerce seu papel de amar, proteger e cuidar.

Torna-se necessário, portanto, que a família assuma uma postura crítica, que se procure identificar o que está escondido nos comportamentos, valores, conceitos de grupos e quais as políticas reparatórias e preventivas. E, como solução possível para a questão da dominação masculina, bem como dos efeitos da violência contra a mulher, para se escapar desse sistema opressor, será necessário que se rompa com o universal costume de inferiorizar a mulher, adotando uma visão emancipadora, que implique no respeito à igualdade e a não discriminação, - pilares básicos para uma efetiva igualdade de gênero. Branca fala: “os caras me pegaram, me botaram no carro, me amarraram, me fez bem o que quis comigo [...] mas Deus me deu tanta força que hoje to aqui [...] é uma vida triste [...] eu não quero essa vida pra ninguém [...]”. Bourdieu (2002) defende a ideia de que o homem aprende a lógica da dominação masculina e a mulher absorve essa relação inconscientemente.

A repetição então é entendida como inerente ao ser humano. Aprendemos através de

¹⁹¹ As relações de gênero, sendo o pano de fundo deste tipo de violência, permitem antecipar quais são os agentes da agressão e quais são as personagens vítimas. Ocorre que a sociedade não é apenas androcêntrica, mas também

¹⁹² Para Saffioti (2004), o gênero está longe de ser um conceito neutro. Pelo contrário, ele “carrega uma dose apreciável de ideologia” (p. 136): justamente a ideologia patriarcal, que cobre uma estrutura de poder desigual entre mulher e homens. Porque o conceito de gênero, na sua visão, não atacaria o coração da engrenagem de exploração-dominação, alimentando-a.

exemplos. Assim, muitas vezes, nós repetimos sem perceber. Nesse sentido, a sociedade, naturalizando comportamentos, legitima essa concepção através das repetições. O autor define o poder simbólico como “este poder invisível no qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. Nessa linha, a violência simbólica, segundo o autor se traduz como uma violência suave, insensível pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento ou reconhecimento.

E na lógica da dominação o dominado reconhece o poder exercido pelo dominante. As instituições tais como Estado, família e escola colaboram como agentes de perpetuação dessa relação de dominação, pois elaboram e impõe princípios de dominação que são exercidos no campo mais fértil que pode haver em uma sociedade: a vida privada. Essas instituições determinam comportamentos, impõe regras, valores que são absorvidos pelas instituições familiares, de forma que através da comunicação é aprendido instintivamente por meio de esquemas inconscientes da ordem masculina.

Para Bourdieu (1989, p.145), “o espaço social e as diferenças que nele se desenham “espontaneamente” tendem a funcionar simbolicamente como espaço dos estilos de vida ou como conjunto de Stand, isto é, de grupos caracterizados por estilos de vida diferentes”. Daí a necessidade de pesquisar a prostituição sob o prisma da construção da identidade étnica das mulheres que se prostituem, pensar sobre as dinâmicas estabelecidas que demarquem a construção simbólica e histórica dessas mulheres, contando suas histórias, reconstruindo sua identidade ao confrontar-se com as possibilidades de recriação e transmissão de seu universo cultural no momento em que elabora a vivência da prostituição.

Quando eu to lá encima ¹⁹³no trabalho, eu fico tão sossegada, não vejo ninguém me iscuambando, as pessoas só me tratam muito bem, nunca me tratou mal [...] ,muitos me dá conselho pra eu sair dessa vida, mas eu não tenho como sair , que não adianta a gente sair e deixar os filhos [...] sem dar nada pro meus filhos.”(FLOR)

A dicotomia vivida pela mulher, de um lado temos a mulher “de bem”, que se resguarda em função da sua família e, do outro lado, vemos a marginalização desta outra que utiliza seu corpo como um instrumento de trabalho e que vive sua sexualidade de forma mais livre e independente, sofrendo com isso todo tipo de preconceito ao sair dos padrões impostos por uma sociedade dita moralista, é algo que já está intrínseco na história da mulher. As prostitutas são sim caracterizadas como deformadoras do papel feminino, e são sim, vistas como mulheres descartáveis, sem valores ou pudor.

Em consonância com o que foi postulado Medeiros e Barbosa (2011) afirmam que a visão da mulher prostituta está intrinsecamente ligada à sua condição social ou aos parâmetros sociais, em que esteja imersa. Para o autor supracitado, dependendo do seu comportamento, do lugar que ela

¹⁹³ Posto de combustível localizado às margens da BR 116/Km 43no- Distrito Stela Câmara Dubois / Jaguaquara Ba.

frequente, das pessoas com quem anda, da forma que se veste as representações se uniformizam no ato de rotulações, que geralmente, são negativas.

Frente a estes fatos, não podemos considerar a prostituição como sendo uma noção única e impermeável, na verdade existem várias prostituições, que nos desafiam a refletir acerca das mudanças no modo como a sociedade atribui significado a prostituição:

É no bojo do surgimento dos movimentos sociais de defesa dos direitos de prostitutas e da proposição de ressignificação da prostituição como ‘um trabalho como outro qualquer’, a partir de meados da década de 1970, que emerge o termo ‘trabalhadores do sexo’ ou ‘profissionais do sexo.’ (ROBERTS, 1998, p. 56).

Nestas condições, o sexo revela-se como uma mercadoria ¹⁹⁴que movimenta dinheiro, sendo fonte de renda. Por vezes, há que se considerar, que alguns moralistas lutam incessantemente contra a promiscuidade, pelo fato de não saberem lidar com seus desejos promíscuos. A complexidade do tema e do grupo estudado impulsiona a busca pelo fenômeno, na dimensão subjetiva, a partir do vivido, e o que ele significa para quem o vive.

Fico com meus filhos de dia, de noite vou trabalhar [...] não tenho ninguém pra me ajudar [...], nunca pedi nada pra ninguém, trabalho, pra me é um trabalho honesto [...] cuido deles, eu mando tudo pra escola [...], sempre amei e sempre vou amar na onde eles estiver, eu trabalho pra eles [...] dando as coisas [...] falta muitas coisas [...] falta muitas coisas dentro de casa, que eu tivesse pelo menos o pai pra ajudar meus filhos, mas eu não tenho, so tenho eu sozinha. (BRANCA)

Sendo a família um mundo de relações, o atendimento que focaliza a família lida forçosamente com esse mundo de relações, em todo seu emaranhado de situações e pontos de vista. (SARTI, 2003, 2003). Quando se enfoca a família, então, a primeira coisa a se ter em conta é que se está tratando de relações e não de indivíduos. Parte-se, então, da ideia de que a família se delimita, simbolicamente, a partir de um discurso sobre si própria, que opera como um discurso oficial. Embora culturalmente instituído, ele comporta uma singularidade. Cada família constrói sua própria história, ou seu próprio mito, entendido como uma formulação discursiva em que se expressam o significado e a explicação da realidade vivida, com base nos elementos objetiva e subjetivamente acessíveis aos indivíduos na cultura em que vivem. Assim, os mitos familiares, expressos nas histórias contadas, cumprem a função de imprimir a marca da família, herança a ser perpetuada.

[...] a gente nunca brigou, a gente nunca discutiu [...], ele me enganou, dizia ele que não era casado, sendo que era casado, eu igual uma idiota cai no papo dele, mas pelo menos ele deu a casa pro meu filho, botava o dinheiro do menino na conta [...] ele nunca negou dá as coisas pro filho dele, foi o único homem da vida que cuidou do filho dele, mas o resto, nenhum.” (FLOR)

¹⁹⁴ O serviço de natureza sexual existe há tempos imemoráveis, e até hoje é exercido por mulheres e homens das mais diversas faixas etárias, classes sociais e religiões. De acordo com Rodrigues (2009), nas últimas décadas percebeu-se um movimento no sentido de uma ressignificação do ato de prostituir-se, mas o estigma ainda permanece forte, principalmente entre os mais conservadores e fundamentalistas.

Especificamente, no cotidiano há aspectos peculiares que necessitam de uma análise dos fenômenos para uma interpretação do tempo e do espaço de onde essas mulheres estão falando. Samara (1998) chama a atenção para a formação identitária da família brasileira partindo, especialmente as que estão localizadas no Nordeste brasileiro.

Pra criar um filho só não é brincadeira, um não, criar seis só, mas meus filhos é tudo que tenho na minha vida, faço tudo pelos meus filhos, é meus filhos, é meu sangue, é meu amor, é carinho, essa vida que eu levo é pra dar as coisas pra meus filhos dentro de casa. (BRANCA)

Faz-se aqui por esta fala, uma relação entre a família entrelaçando as identidades entre mãe e filhos e as lacunas que certamente esta mulher tem. Ela afirma os laços. Para Singly (2003, p. 86), a identidade é fluida e necessariamente multidimensional. É um dos fatores importantes da desestabilização das instituições, definidas historicamente para tratar de indivíduos unidimensionais, sendo a família um bom exemplo disso.

[...] Eu nunca esqueço o que se passei da minha vida, porque eu fiz isso, porque ninguém nunca acreditara em mim, minha mãe sempre creditou em mim, o que eu fazia, o que não fazia de errado, mas meu pai, nunca acreditou ni mim, me iscuambava dizendo que eu era puta, que eu era rapariga [...] então a gente vai tomando raiva ali das coisas [...] agora eu acho minha vida tão tranquila [...]" (FLOR)

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3.ed. Rio de Janeiro:FGV, 2005.

_____. **Ouvir Contar: Textos em História Oral**. 1ª. ed. Rio de Janeiro: FGV.

BARTH, Fredrik. 2000. **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas** (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 243 pp. Eliane Cantarino O'Dwyer Professora, UFF A publicação

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Coleção Memória e sociedade. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989, p. 6-16. 23

_____, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. de Maria Helena Kühner. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

DELGADO, Josimara. **Memórias, gerações e produção cultural: experiências e reflexões/** Josimara Delgado, Bruno Fuser. – 1.ed. – Juiz de Fora: Juizforana, 2012.

HALL, Stuart. **A identidade Cultural na pós-modernidade**. 7. Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

MEDEIROS, I. B.; BARBOSA, R. M. **Nem santas nem pecadoras, singularmente, mulher: a**

prostituição em foco nos estudos culturais. Revista Expedições: Teoria da História e Historiografia, ano 1, n. 2, Julho, 2011.

OLIVEIRA, R. C. D. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. 1ª. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.

_____. **Memória, Esquecimento, Silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 1989. 3-15.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth**. Tradução de Elcio Fernandes - São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

ROBERTS, N. **As prostitutas na história**. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Record Rosa dos Tempos, 1998.

RODRIGUES, M. **A prostituição no Brasil contemporâneo: um trabalho como outro qualquer?** Rev. Katál: Florianópolis v. 12, n. 1, p. 68-76, jan./jun. 2009.

SAMARA, E. D. M. **Sobre o Conceito de Família Patriarcal**. In: SAMARA, E. D. M. **A Família Brasileira**. 1ª. ed. São Paulo: Brasiliense, v. 71, 1998. Cap. 1, p. 11-40.

SARTI, C. A. **A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres** (2a ed. rev.) São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Famílias enredadas**. In A. R. Acosta & M. A. Vitale (Org.), **Família: laços, redes e políticas públicas** (pp. 21-36). São Paulo: IEE-PUCSP, 2003.

SINGLY, de François. **Uns com os outros: Quando o individualismo cria laços**. Tradução: Magda Bigotte Figueredo – Coleção: Epistemologia e Sociedade, sob a direção de António Oliveira Cruz. Lisboa: Stória Editores, Lda, 2006.

_____, François de. **Sociologia da família contemporânea**. Trad. Clarice Ehlers Peixoto. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007. 208 p. (Família, geração & cultura).

SCOTT, Joan. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. Trad.: Christine Rufino Dabat, Maria Betânia Ávila. Texto original: Joan Scott – Gender: a useful category of historical analyses. Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press. 1989.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. 1ªed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004, 151p.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Tomaz

Tadeu da Silva (org.) Stuart Hall, Kathryn Woodward. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

PRODUÇÕES SOBRE AS MULHERES LÉSBICAS: UMA (RE)VISÃO DE LITERATURA

MARIA CRISTINA NASCIMENTO DE SOUZA¹⁹⁵

MARCOS LOPES DE SOUZA¹⁹⁶

Este trabalho é um ensaio de (Re)Visão de Literatura a partir das produções de Teses e Dissertações de Mestrado sobre mulheres lésbicas. Tendo como objetivo conhecer através de (re)visão literária, produções sobre as mulheres lésbicas. Os trabalhos selecionados apresentam um nicho teórico de grande relevância acadêmica e social por se tratarem de abordagens que visam problematizarem o “lugar de fala”, bem como, à visibilidade das lésbicas. Esse levantamento de literatura acadêmica busca possibilitar uma amostra para nossa pesquisa de Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade, que traz como título da pesquisa: as identidades étnicas de um grupo de mulheres lésbicas no interior baiano.

Minha história com o Órgão de Educação e Relações Étnicas (ODEERE) nasce da necessidade de buscar elementos para fundamentar um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) do curso de Psicologia em 2014. Tudo começou numa aula em que uma professora pediu para pensarmos num tema que nos fosse importante para desenvolvermos leituras para alargarmos os conhecimentos acerca do objeto de estudo. Mergulhei em mim mesma para encontrar esse “objeto” e não foi minha surpresa ao perceber que, o que eu julgava importante para estudar era a mim, como mulher em minhas vivências nas produções de gênero. Busquei me conhecer por meio de livros, publicações de artigos e dissertações dos anais de evento e publicações da psicologia. Nessa abstração literária faltava alguma “coisa” que pudesse compreender o que as mulheres vivenciavam em suas histórias. Tinha decidido falar de gênero e etnia para compreender o fluxo da minha trajetória como mulher. Em conversa com uma amiga sobre o que me acometia naqueles dias, ela me falou de um espaço acadêmico em que se discutia as questões que faltavam para responder minhas inquietações. O ODEERE era esse espaço que me identifiquei de imediato e queria absorver o máximo daquelas pessoas. Matriculei-me no curso de Extensão em Gênero, Raça e Diversidade Sexual. Fui selecionada como aluna especial do mestrado. Fiquei em choque com as aulas de Antropologia e Pós-estruturalismo. O que estava nas caixinhas pulavam e comecei a (re)pensar as

¹⁹⁵ Psicóloga e Mestranda em Relações Étnicas e Contemporaneidades (UESB/Jequié-BA).

¹⁹⁶ Professor Titular do Departamento de Ciências Biológicas UESB/Jequié-BA. Docente do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC) da UESB.

estruturas e aprendi a “borrar” as palavras em seus significados, preferindo os significantes. Tomei gosto pelo desconhecido e me aventurei pela busca de mais conhecimento em mais uma disciplina, desta vez de Tópicos Especiais II em Gênero e Diversidade Sexual. Percebi que o “mito” se narra e o “não dito” também. Já não existiam papéis que representávamos, mas produções que nos forjavam a existência. Aprendi a (des)construir meu mundo e percebi que ele ficava mais leve de entender, tanta coisa passava a fazer sentido, descortinava a história dos meus ancestrais e era ali, naquele espaço que eu queria estar.

Sou membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero e Sexualidades (GEPGS) da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Campus de Jequié-BA. Em nossos encontros estudamos as relações de poder e saber, as construções sociais, os processos construtivos identitários e as relações de gênero e sexual. Neste espaço, as reflexões e discussões sobre feminicídio, lesbofobia, estupro “corretivos”, heterossexualidade compulsória, amor entre mulheres e lesbianidade me capturaram diante das constatações das diversas violências físicas e simbólicas em que as mulheres são submetidas, ferindo a integridade dos seus direitos ao longo do tempo. Rich faz alusão ao conceito de heterossexualidade compulsória como uma “Ideia da heterossexualidade como instituição política que retira o poder das mulheres” (RICH, 1993, p. 18).

Por efeito, assumo a posição de mulher, miscigenada parda, jequeense, nordestina, mãe e feminista que defende a equidade de direitos para homens e mulheres e, portanto, me inquieta as normatizações de gênero impostas às mulheres na sociedade, gerando um contexto de desigualdades de direitos e reforça as violências domésticas, sexuais e sociais cotidianamente.

As decorrências da discriminação fundamentada no gênero fazem com que as sujeitas sociais que permeiam este cenário convivam com a vitimização e a violência no campo privado. É o que nos assinala o Dossiê das Mulheres Lésbicas, “mulheres homossexuais (lésbicas) não são menos vítimas da homofobia que os homens, mas as modalidades de vitimização têm menor visibilidade, por ocorrerem predominantemente na esfera privada”. A conclusão desse estudo apontou que “as mulheres homossexuais relataram, mais frequentemente, experiências de discriminação por familiares ou por amigos ou vizinhos” (FACCHINI e BARBOSA 2006, p. 23).

Segundo Borrillo (2009), a lesbofobia possui em si ainda um agravante que acrescenta ao fato da pessoa ser considerada lésbica. Ou seja, minimamente, trata-se de uma dupla marcação, elas são marcadas por serem mulheres e por serem lésbicas. Esse tipo de violência contra as lésbicas trata-se de agressão física, emocional que refletem no campo psicológico e sexual.

Como mulher heterossexual, tenho o propósito em dialogar com as mulheres lésbicas sobre suas vivências, pois somos atravessadas pelos discursos heteronormativos que legitimam a violência do estupro corretivo e da heterossexualidade compulsória. Por conseguinte, nosso ponto de encontro se estabelece em desafiar a hegemonia das práticas heteronormativas que perpetuam a obrigação da

posição da mulher independente de ser heterossexual ou não, submeter-se como objeto de desejo sexual masculino. Todas nós vivenciamos processos de estigmatização semelhantes no que tange ao gênero, porque ambas as categorias são mulheres. Por outro lado, as lésbicas causam rupturas aos estereótipos da mulher submissa, objeto do desejo machista. Elas apresentam uma identidade contrastiva que desafia e rompe com a normatividade das práticas heterossexuais compulsórias.

Para Pino (2007), a heterossexualidade compulsória atua obrigando socialmente as pessoas a se relacionar amorosa e sexualmente com pessoas do sexo oposto. Já a heteronormatividade age no sentido de enquadrar todas as relações, mesmo aquelas entre pessoas do mesmo sexo, em um binarismo de gênero que pretende organizar as práticas, os atos e desejos, com base no modelo do casal heterossexual reprodutivo.

Assim, a resistência das mulheres lésbicas ao poder masculino subverte o discurso da heterossexualidade compulsória e as forças institucionalizadas que propõem o “apagamento da existência lésbica” de acordo com Adrienne Rich (1993), por meio da perseguição e violência das práticas heterossexistas que mantêm a sujeição da mulher. A resistência a esses paradigmas vem demonstrando que “a existência lésbica inclui tanto a ruptura de um tabu quanto a rejeição de um modo compulsório de vida” (RICH, 1993, p. 36).

Pessoalmente, refletir as experiências de mulheres lésbicas a partir das suas narrativas será importante para a reflexão das minhas vivências enquanto psicóloga, tendo em vista que assumirei nessa pesquisa a posição de pesquisadora que, em certa medida, está implicada na temática, pois sou uma mulher que assume essas discussões falando sobre outras mulheres.

Em uma perspectiva de produções binárias, a mulher sempre ocupou espaços de sujeição em relação aos homens. Em oposição a esses discursos machistas, feministas como Simone de Beauvoir balançou as bases das sociedades pós-coloniais desafiando o conceito e a definição do ser mulher numa produção sociocultural afirmando que,

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualifica de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro* (BEAUVOIR. 1967, p. 10).

Possivelmente o contexto social determina e moldam as atribuições dessas sujeitas, estabelecendo muitas vezes uma situação de conflitos para aquelas que fogem à regra, potencializado duplamente ao se tratar de mulheres lésbicas, pois, se para o padrão hegemônico feminino a mulher não deve demonstrar desejo sexual - fruto dos discursos institucionalizados e práticas coloniais que insistem em catequizar os corpos - isso é fortalecido quando esse desejo é direcionado a outras mulheres. O enfrentamento aos estereótipos, sexismo, lesbofobia e lesbocídio, para essas sujeitas é um desafio cotidiano sendo que, muitas vezes, suas emoções, sentimentos, desejos e sonhos são ignorados.

O termo lesbocídio, dentre outras motivações, é proposto por este Dossiê como forma de advertir contra a negligência e o preconceito da sociedade brasileira para com a condição lésbica, em seus diversos âmbitos, e as consequências, muitas irremediáveis, advindas do preconceito em especial a morte das lésbicas por motivações de preconceito contra elas, ou seja, a lesbofobia. Assim, definimos lesbocídio como morte de lésbicas por motivo de lesbofobia ou ódio, repulsa e discriminação contra a existência lésbica - Dossiê sobre lesbocídio no Brasil - De 2014 até 2017 - Lesbocídio – As histórias que ninguém conta (DIAS, PERES, SOARES, 2018, p.19).

Conforme Butler (2000), o termo abjeto é um termo de inutilidade social colocada à margem. Assim,

Abjeto/a designa aqui precisamente aquelas zonas “inóspitas” e “inabitáveis” da vida social, que são, não obstante, densamente povoadas por aqueles que não gozam do status de sujeito, mas cujo habitar sob o signo do “inabitável” é necessário para que o domínio do sujeito seja circunscrito”. Cabe pontuar que a posição abjeta não está ligada apenas às sexualidades e aos gêneros, ela diz de todas as posições de sujeito que são consideradas socialmente inúteis, indevidas e indignas de serem vividas. Assim, ser abjeto é ocupar os interstícios sociais na posição de um não-sujeito (BUTLER, 2000, p. 153).

(Re) Visão de Literatura

Dando meus primeiros passos em busca de trabalhos científicos que nos servissem de base na proposta de estudarmos as mulheres lésbicas, constatamos que esses dados corroboram para a invisibilidade das vivências da lesbianidade. Há poucos trabalhos que problematizam as discussões e debates sobre as lésbicas em relação aos gays.

Para nos aproximar do tema proposto, consultamos o diretório de pesquisa do Banco de Teses e Dissertações da CAPES, no Catálogo de Teses e Dissertações no período de 2013 a 2017, na categoria gay encontramos 1.218 trabalhos publicados, sendo 985 do curso de Mestrado e 233 em Doutorado. Deste total do curso de Mestrado, duas (02) foram publicados por (SANTOS, 2016; CORTES, 2017) pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) pelo Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC). O mesmo resultado expressivo não ocorreu na busca da categoria lésbica. Encontramos apenas 89 resultados de trabalhos publicados sendo 72 do curso de Mestrado e 17 em Doutorado. Nenhuma publicação pela UESB.

Dentro da nossa inquietação, após ter refletido sobre os números obtidos, fomos mais além, nos debruçamos em buscar trabalhos de pesquisa nos dois compêndios eletrônicos referenciais para nos apoiarmos na discussão e problemática desta pesquisa os temas afins: lésbica/lesbianidade/lesbiana. Encontramos no diretório da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD), apenas uma (01) Tese de Doutorado e duas (02) Dissertações de Mestrado e na CAPES, uma (01) Tese de Doutorado e apenas uma (01) Dissertação de Mestrado no período de uma década de 2007 a 2017, totalizando cinco (05) trabalhos que se aproximassem dos nossos estudos propostos de acordo com o lócus do Programa de Pós-graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC), Linha 2: Etnias, gênero e diversidade sexual. Segue a tabela de levantamento dos dados obtidos.

PUBLICAÇÃO	AUTORA/ANO	METODOLOGIA	OBJETIVO
TÍTULO	PALAVRAS CHAVES	DETALHADA	GERAL
<p>Tese de Doutorado</p> <p>BDTD</p> <p>Lesbianas em movimento: a criação de subjetividade.</p>	<p>LESSA, Patrícia. 2007</p> <p>Movimento Lésbico-Feminista. Estudos Feministas. Educação dos Corpos. Movimentos Sociais. Brasil Contemporâneo.</p>	<p>A partir de uma perspectiva em que analisa constrói seu objeto, estudamos a construção dos movimentos lesbianos no Brasil, as representações e as auto-representações que lhes conferem materialidade. Para tal, utilizamos como fontes os Boletins: Iamaricumá, Chanacomchana e Um Outro Olhar, a Revista Um Outro Olhar, a lista de discussão do Senale (Seminário Nacional de Lésbicas) e outros folderes distribuídos por grupos lesbianos.</p> <p>Utilizamos a metodologia da análise do Discurso, dentro da ótica que pretende explorar o dito nos textos e nas imagens.</p>	<p>Fazer um levantamento dos movimentos de lesbianas no Brasil e estudar as representações escritas e imagéticas do movimento, visando analisar as diferentes perspectivas teóricas-políticas ao longo do tempo e nas diferentes regiões do Brasil.</p>
<p>Dissertação</p> <p>BDTD</p> <p>Mulheres que amam mulheres: trajetórias de vida, reconhecimento e visibilidade social às lésbicas.</p>	<p>PIASON, Aline da Silva.</p> <p>2008</p> <p>Gênero. Orientação Sexual. Feminilidade. Lésbicas. Invisibilidade.</p>	<p>Para viabilizar a realização desse estudo, utilizamos o método qualitativo. Os dados foram coletados por meio de entrevista narrativa, na qual as participantes foram solicitadas a relatar suas experiências no processo de se reconhecerem lésbicas, bem como suas vivências quanto à sua orientação sexual.</p>	<p>Compreender a construção da subjetividade de mulheres lésbicas.</p>
<p>Dissertação</p> <p>BDTD</p> <p>Vozes lésbicas no Brasil a busca e os sentidos da cidadania LGBT</p>	<p>BACCI, Irina Karla.</p> <p>2016</p> <p>Lésbicas. LGBT. Cidadania. Lesbianidade. Reconhecimento.</p>	<p>Nesta pesquisa, as entrevistas em profundidade seguiram um roteiro semiestruturado composto a partir de três blocos: I) Trajetória de vida; II) Trajetória do ativismo; III) Trajetória da cidadania LGBT no Brasil. A partir desse material, foi possível realizar uma análise discursiva das ativistas e dos fatos por elas narrados.</p>	<p>Dar voz a diversas mulheres lésbicas que, ao longo de sua trajetória de vida, política e pessoal, contribuíram na busca e nos sentidos da cidadania LGBT no Brasil.</p>
<p>Tese de Doutorado</p> <p>CAPES</p> <p>Sapatos tem sexo? Metáforas de gênero em lésbicas de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil.</p>	<p>SOARES, Gilberta Santos.</p> <p>2016</p> <p>Lésbicas. Identidade de Gênero. Identidade Sexual. Masculinidade em Mulheres. Feminismo.</p>	<p>A metodologia da pesquisa foi a etnografia, que aconteceu em duas etapas: a primeira, de observação participante, e a segunda, de entrevistas em profundidade. A observação participante aconteceu na convivência com as integrantes do GAMI e em atividades, especialmente, o calendário das ações culturais. Nesta convivência, elas me introduziram ao grupo e me apresentaram muitas mulheres.</p>	<p>Compreender a produção de sentidos e subjetividades na intersecção da vivência da lesbianidade em mulheres de idades variadas, de camadas urbanas de baixa renda, negras, no Nordeste do Brasil.</p>

<p>Dissertação CAPES</p> <p>Cartografando lesbianidades: jogos performativos de gênero e subjetivação nas experiências de/entre mulheres.</p>	<p>ANJOS, Karen Priscila Lima dos. 2016</p> <p>Lesbianidade. Performatividade de Gênero. Sexualidade. Subjetivação.</p>	<p>Partindo deste processo de problematização da pesquisa em curso, o roteiro de pesquisa elaborado buscou conectar conceitos, especificações dos objetivos de pesquisa, a aproximação ao formato e às indeterminações de uma conversa e abertura à experiência da entrevista. Cartografia por construções discursiva.</p>	<p>Questionar noções como sexo, gênero, identidade e sujeito enquanto naturais e estáveis, admitindo que estas noções sofrem interseções e variam de acordo com contextos históricos, econômicos, políticos e culturais.</p>
---	---	--	--

Após leitura minuciosa, observamos que os pontos afins de todos os trabalhos eram o formato de pesquisa social qualitativa, como metodologia a análise do discurso, dentro da ótica que pretende explorar o dito nos textos, nas imagens e nos discursos narrativos.

Outro ponto de encontro é na fundamentação teórica se utilizando de autoras feministas clássicas que tratam das mesmas problemáticas como Judith Butler, Rich, Guacira Louro, Simone de Beauvoir e destaca-se também a presença do filósofo Michel Foucault por ser um precursor em debater os discursos de saber e poder nas relações e discussões das sexualidades.

Os principais elementos assimétricos encontrados em todas as obras que dialogam com as temáticas que me proponho analisar, são as produções de gênero impostas às mulheres de sujeição, por conseguinte, negadas o direito de manifestar suas sexualidades, principalmente na categoria de mulher lésbica, mantendo-as na invisibilidade.

Considerações

Diante do explicitado nas obras revisadas, as mulheres lésbicas são vistas muitas vezes, como sujeitas abjetas ocupando o não-lugar social, sendo, assim, marcadas socioculturalmente nas suas relações étnicas, raciais, geracionais, religiosas, etc., permitindo a perpetuação de preconceitos e discriminações que não apenas geram, mas alimentam a lesbofobia. Judith Butler (2008) afirma que a matriz de relações de gêneros são fronteiras rígidas construídas em performances normativas fixadas por serem repetidas vezes divulgadas e demonstradas. Seres, corpos, que não se acomodam a essas normas, são tratados como abjetos.

REFERÊNCIAS

ANJOS, Karen Priscila Lima dos. Cartografando lesbianidades: jogos performativos de gênero e subjetivação nas experiências de/entre mulheres. 2016. 104f. Dissertação de Mestrado. Belém-PA: UFPA, 2016.

BACCI, Irina Karla. Vozes lésbicas no Brasil a busca e os sentidos da cidadania LGBT. 2016. 117f. Dissertação de Mestrado. Brasília-DF: UnB, 2016.

BEAUVOIR, Simone De. O segundo sexo: A experiência vivida. 2ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.

BORRILLO, Daniel. Homofobia. Espanha: Bella terra, 2009.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo; In: LOURO, G.L.(org.). O corpo educado: pedagogias da sexualidade. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 151-165

_____. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CAPES. Catálogo de Teses e Dissertações. <http://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>

CORTES, Rita de Cassia Santos. Homossexualidades e etnicidades: um estudo com base em narrativas de um estudante homossexual negro. 2017. undefined f. Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade Instituição de Ensino: UESB/Jequié-BA, 2017.

DIAS, Maria Clara. PERES, Milena Cristina Carneiro. SOARES, Suane Felipe. Dossiê sobre lesbocídio no Brasil - De 2014 até 2017 - Lesbocídio – As histórias que ninguém conta. Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2018.

FACCHINI, Regina. BARBOSA, Regina Maria. Dossiê Saúde das Mulheres Lésbicas: Promoção da Equidade e da Integralidade. Produção Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos - Rede Feminista de Saúde. 2006.

LESSA, Patrícia. Lesbianas em movimento: a criação de subjetividade. 2007. 248f. Tese de Doutorado. Brasília-DF: UnB, 2007.

PIASON, Aline da Silva. Mulheres que amam mulheres: trajetórias de vida, reconhecimento e visibilidade social às lésbicas. 2008. 86f. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre-RS: PUCRS, 2008.

PINO, N. P. (2007). A teoria queer e os intersex: experiências invisíveis de corpos desfeitos. Cadernos Pagu, v. 28, p. 149-174, jan/jun, 2007.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. Tradução de Carlos Guilherme do Valle, a partir do original: RICH, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. In: GELP, Barbara C. & GELP, Albert (editores). Adrienne Rich's Poetry and Prose. New

York/London: W.W. Norton & Company, 1993.

SANTOS, Vitor Tadeu Nascimento. "Ser negro numa sociedade totalmente racista e ainda ser gay é pior [...]": construções identitárias de homossexuais negros'. 2016. 117f. Dissertação Mestrado em Relações Étnicas e Contemporaneidade Instituição de Ensino: UESB/Jequié-BA, 2016.

SOARES, Gilberta Santos. Sapatos tem sexo? Metáforas de gênero em lésbicas de baixa renda, negras, no nordeste do Brasil. 2016. 278 f. Tese de Doutorado. Salvador-BA. UFBA, 2016.

UMA ANÁLISE DO FEMINICÍDIO RACIAL NA CIDADE DE JEQUIÉ

ALINE SOUSA SANTOS¹⁹⁷

CAMILA DE MATTOS LIMA ANDRADE¹⁹⁸

RICARDO OLIVEIRA ROTONDANO¹⁹⁹

RESUMO

O presente estudo visa demonstrar que o feminicídio no Brasil e na cidade de Jequié tem um caráter racial pouco discutido. Para tanto, realizamos pesquisa descritiva com levantamento de dados e casos para estudo, abordagem quantitativa e qualitativa na medida em que foi realizada observação junto à delegacia, no município de Jequié, sobre o tema. Esta categoria de crime é configurada pelo assassinato de mulheres, motivado pela desigualdade de gênero, marcado, pela dominação masculina imposta pela cultura do patriarcado, expressando a afirmação irrestrita de posse do homem. Todavia, constatou-se que essa violência tem cor predefinida. Logo, refletir sobre este cenário sem agregar caráter racista e sexista é inviável, uma vez que tal segregação participa do contexto histórico e social brasileiro. Não há dúvida de que qualquer mulher pode ser vítima de violência, entretanto, estudos apontam que as mulheres negras estão em um patamar de vulnerabilidade e risco superior às demais.

Palavras-chave: Raça. Mulher. Violência. Crime hediondo.

ABSTRACT

The present study aims to demonstrate that femicide in Brazil and in the city of Jequié has a racial character little discussed. In order to do so, we conducted a descriptive research with data collection and cases for study, quantitative and qualitative approach to the extent that an observation was made at the police station in the municipality of Jequié on the subject. This category of crime is shaped by the murder of women, motivated by gender inequality, marked by male domination imposed by the culture of patriarchy, expressing the unrestricted assertion of man's possession. However, it was found that this violence has a predefined color. Therefore, reflecting on this scenario without adding racist and sexist character is impracticable, since such segregation

¹⁹⁷ Acadêmica do III Semestre do Curso de Direito, na Faculdade de Tecnologia e Ciências.

¹⁹⁸ Instituto Federal da Bahia, IFBA/Jequié, servidora Técnica Administrativa. Faculdade de Tecnologia e Ciências, FTC/Jequié, docente do Curso de Direito.

¹⁹⁹ Faculdade de Tecnologia e Ciências, FTC/Jequié, docente do Curso de Direito.

participates in the Brazilian historical and social context. There is no doubt that any woman can be a victim of violence, however, studies indicate that black women are at a level of vulnerability and risk higher than others.

Keywords: Breed. Woman. Violence. Heinous crime.

1 INTRODUÇÃO

A francesa Lucie-Ernestine-Marie Bertrand de Beauvoir, mais conhecida por Simone de Beauvoir, escritora, filósofa, professora e adepta a teoria existencialista, pregava a liberdade acima de todas as características humanas, defendia que “vivemos em um mundo patriarcal, e nenhuma das razões em que foram apresentadas para tanto parece-me [a si] adequadas”. Manifesta, sobretudo, o excesso das condições machistas que neste período lhe pesava. Portanto, aponta ainda que “(...) a única maneira que nós mulheres temos de lidar com essa pretensa inferioridade feminina é a partir da destruição da superioridade masculina” (BEAUVOIR In: NOGUEIRA, 2018, s/p).

A expansão de conscientização, reconhecimento e intelectualização das mulheres, enquanto agentes de convicções e ações próprias, ainda se faz distante de alcançar um estágio moral e ideal. Tais afirmativas são evidenciadas através da cultura de posse do homem para com as mulheres, na secundarização profissionais, na exploração dos afazeres domésticos, ambos expostos em alarmantes dados quantitativos de agressões físicas, psicológicas, financeiras e moral, dos quais, por muitas vezes progride ao feminicídio.

Em consonância à necessidade em compor uma organização de amparo efetivo, a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito²⁰⁰, ao investigar a violência contra as mulheres entre os anos de 2012 e 2013 declara que “o feminicídio é a instância última de controle da mulher pelo homem: o controle da vida e da morte” (BRASIL, 2013, s/p). A profundidade dessa asserção revela, sobretudo, a importância em elevá-lo ao *hall* de crimes hediondos, conforme conquista adquirida em 1990, através da Lei Penal 8.072.

Contudo, o duelo para vencer o machismo torna-se ainda mais desleal se analisado pelo critério da cor. A população negra está alocada no mais alto índice da lista de homicídios no Brasil, sob o agravo de pertencer à categoria que menos tem acesso aos bens essenciais como: saúde, moradia e educação, restando-lhes, em sua grande maioria, à margem da sociedade.

Outrossim, o racismo e a violência estão constituídos na origem histórico-social brasileira. Logo, quando esses números passam ao integrar o mapa de violência sofrida pelas mulheres,

²⁰⁰ Comissão Parlamentar Mista de Inquérito da Violência contra a Mulher (CPMI-VCM) – criada por meio do Requerimento nº 4 de 2011-CN, “com a finalidade de, no prazo de 180 (cento e oitenta) dias, investigar a situação da violência contra a mulher no Brasil e apurar denúncias de omissão por parte do poder público com relação à aplicação de instrumentos instituídos em lei para proteger as mulheres em situação de violência” – visitou dezessete estados brasileiros e o Distrito Federal, sob a presidência da Deputada Federal Jô Moraes (PCdoB/MG) e relatoria da Senadora Ana Rita (PT/ES). Disponível em: <http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2013/07/CPMI_RelatorioFinal_julho2013.pdf>. Acesso em: 08 Jun. 2018.

apresentam tristes e crescentes números, haja vista que, ainda sob o resguardo da Lei Maria da Penha, criada no ano de 2006, o aumento do feminicídio de mulheres negras subiu em 54% de comparado às não negras.

Segundo a Secretaria de Segurança Pública do Estado da Bahia, no ano de 2017, 15.751 casos de violência contra a mulher ocorreram no estado, somente no primeiro trimestre, sendo: 111 feminicídios, dos quais 70,2% foram de mulheres negras²⁰¹. Não há registro se os acusados pelos crimes foram julgados, no entanto, o peso moral que acompanha esta seara afirma a importância em tratar os problemas intrínsecos que constituem as relações de gênero com bases sociais e culturais específicas.

Em Jequié, município localizado a 350km da capital do estado da Bahia, que constitui objeto deste estudo, o serviço da Delegacia Especializada em Atendimento à Mulher – DEAM conta com um corpo de servidores efetivos, treinados para recepcionar e tratar as mulheres vítimas de violência. Além disso, possui um espaço denominado “Sala Lilás”, cujo serviço prestado se baseia em estabelecer o vínculo inicial com ações gratuitas nas áreas jurídicas, psicológicas e assistenciais, no intuito de empoderar as denunciante no enfrentamento da violência sofrida.

Nesta perspectiva, tentou-se compreender o cenário do feminicídio no município de Jequié, especialmente o feminicídio racial. No entanto, a inexistência dos dados quantitativos deste crime inviabilizou a apresentação das informações que se pleiteou inicialmente. Ainda assim, esperamos que os resultados e discussões apresentadas neste estudo possam contribuir para nortear estudos subsequentes, bem como a composição de diretrizes para o enfrentamento do problema, e, sobretudo, promova momentos de reflexão acerca da equidade de gênero e racial.

2 APORTE METODOLÓGICO

O objeto deste trabalho é baseado na metodologia empírico-teórica, uma vez que se fundamenta na observação da realidade acerca do feminicídio, em especial em vítima negras, através da observação em campo. Neste caso, escolhemos a Delegacia Especializada em Atendimento à Mulher, em Jequié, pois atende à demanda de casos de violência contra a mulher no município e demais municípios adjacentes, totalizando uma gama de 12 cidades.

Paralelamente, este estudo também abarcou método teórico, com discussão qualitativa e fundamentação teórica que contempla fatos divulgados pela mídia, bibliografia, artigos, os quais trazem conceitos e experimentações de teor similar ocorridas em outros municípios brasileiros, no intuito de ilustrar, com maior precisão, o cenário do feminicídio racial no país.

²⁰¹ Dados apontados através do Dossiê violência contra as Mulheres, em parceria ao Instituto Patrícia Galvão (Mídia e Direitos) e a Secretaria Estadual de Política para Mulheres. Disponível em: <<http://www.agenciapatriciagalvao.org.br/dossies/violencia/violencias/feminicidio/>> Acesso em: 10 Jun. 2018.

De tal modo, em concordância com os resultados alcançados através do estudo teórico e da pesquisa de campo, os resultados amostrados possuíram caráter analítico, embasados na metodologia da pesquisa quantitativa e qualitativa.

Este método (quali-quantitativo) desenvolve-se, conforme o próprio nome sugere, embasado na junção de ferramentas e técnicas estatísticas e análise subjetiva das informações. Segundo Fiel (2007, s/p) “desse modo é possível que a pesquisa tenha uma parte quantitativa com coleta de dados e no mesmo trabalho poderá especular quais as causas dos resultados”.

Com base neste conjunto de referências, as etapas de pesquisa foram organizadas da seguinte maneira: 1) Entendimento do objeto: Análise das instituições que ocasionaram a ideia do patriarcado no Brasil; análise acerca das revoluções feministas e feminina e seu contexto histórico de eclosão; análise da legislação e seus respectivos mecanismos que favoreceram e/ou proibiram concepção de posse do homem sobre a mulher; percepção sobre a construção da segregação racial no Brasil; compreensão quanto ao feminicídio; 2) Pesquisa de campo: Levantamento de dados do feminicídio no município de Jequié; 3) Análise quantitativa e qualitativa: verificação dos dados apresentados na etapa anterior; 4) Resultados: Confecção de matriz constando os resultados oriundos das etapas anteriores para avaliação.

O diagnóstico final versa, sobretudo, sob a colaboração de fontes externas, tais como: os casos relevantes que, de algum modo, atingiram caráter político e social, contribuindo para a compreensão do universo de vulnerabilidade que envolve a mulher negra no Brasil, sob o recorte do município de Jequié.

3 DISCUSSÃO

A soberania masculina na sociedade abarca circunstâncias psicológicas, sociais, morais e, sobretudo, sexuais. O princípio desta influência possui caráter longínquo, infindo no tempo, cujos traços são perceptíveis desde a representação do papel feminino na composição coletiva, baseada na separação do trabalho e serviço à distinção da obrigação da mulher na reprodução humana. Tais construções são perpassadas de modo sutil e compõe o imaginário e conceituação social do que é ser mulher. Ser masculino e/ou feminino não é um padrão tão-somente biológico, mas uma organização sociocultural (BOUDIER, 2010; BUTLHER, 2008; BEAUVOIR, 2015) que eleva o patamar de um (masculino) sob a inferiorização do outro (feminino).

Sob a seara sociopolítica e cultural, os vínculos percorrem, basicamente, a partir da dominação masculina e a opressão feminina. Neste sentido, as escritoras Maria Teles e Mônica de Melo (2002, p. 18) ratificam que isso “demonstra que os papéis impostos às mulheres e aos homens, consolidados ao longo da história e reforçado pelo patriarcado e sua ideologia, induzem relações violentas entre os sexos”. De modo que, as mulheres coagidas ao poder masculino e pelos adventos

desta construção concedem aos homens mais direitos que às mulheres. Assim, o conceito de patriarcado circula acerca do modo de articulação social, cujas ações são orientadas pela noção de que as mulheres estão limitadas as permissões hierárquicas do homem, bem como os mais jovens obrigatoriamente devem fidelidade e obediência aos homens mais velhos (MATOS; PARADIS, 2014). Saffioti a respeito desta concepção, argumenta que

O patriarcado é o mais antigo sistema de dominação-exploração social. Sua antiguidade o consolidou como estratégia de manutenção de poder através da subordinação de uns (as mulheres) a outros (os homens), sendo anterior ao racismo e a dominação-subordinação econômica que originou a luta de classes na modernidade (SAFFIOTI, 2009, p. 42).

Em vista disso, é evidente que a submissão da mulher em relação ao homem nasce no patriarcado. Logo, essa inferiorização no contexto social é explorada sob o viés da padronização das características imaginárias do que representam os modos femininos e masculinos, obrigando de maneira singela a naturalização do sexo e da identificação do indivíduo para com ele. De tal modo, a liberdade do homem representa, principalmente, a subalternidade da mulher, tornando os direitos civis uma mera retórica, limitando-os a satisfação masculina e, embrionariamente, relacionada ao Direito, que igualmente ardil é “[...] pensado e concretizado como um conceito masculino”, considerado como o campo hierarquicamente superior, conforme afirma Olsen (2000, p. 27).

Ante este quadro, é evidente que a violência contra a mulher é, antes de tudo, uma violência de gênero, adequada no Art. 1º da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher (OEA, 1994, s/p) que prevê “[...] qualquer ato ou conduta baseada no gênero, que cause morte, dano ou sofrimento físico, sexual ou psicológico à mulher, tanto na esfera pública como na esfera privada”.

A violência, especialmente, a violência doméstica, deve ser compreendida levando em consideração a abrangência do trauma que envolve a vítima e a obscuridade que permeia no ciclo que envolve a relação existente, cuja expectativa leva a crer que deveria abarcar cumplicidade, no entanto, progride a violação de direitos e a subcondição da mulher, sobretudo, como ser humano, quando por vezes, suprime até o seu direito à vida, caracterização do feminicídio. Neste contexto, o intuito deste princípio é assegurar as mulheres frente à desigualdade de direitos quanto ao sexo masculino, bem como limitar e punir os agravos e crimes contra esta categoria.

Posteriormente, a Lei nº 11.340/2006, popularmente conhecida como Lei Maria da Penha, foi elaborada para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher. Associa-se, portanto, à determinação elencada no § 8º do artigo 226 da Carta Magna “o Estado assegurará a assistência à família na pessoa de cada um dos que a integram, criando mecanismos para coibir a violência no âmbito de suas relações”. (BRASIL, 1988, s/p).

Vale ressaltar que o fato de ser mulher não garante proteção penal especial. No entanto, a Lei Maria da Penha atua na salvaguarda de qualquer conduta de violência contra a mulher no

âmbito familiar e doméstico. Deste modo, uma mulher assassinada em um roubo (art. 157 do Código Penal Brasileiro) não é vítima de um feminicídio, pois não possui características distribuídas na lei. Neste sentido, o artigo 5º, caput, da Lei nº. 11.340/2006 é criterioso:

Art. 5º Para os efeitos desta Lei, configura violência doméstica e familiar contra a mulher qualquer ação ou omissão baseada no gênero que lhe cause morte, lesão, sofrimento físico, sexual ou psicológico e dano moral ou patrimonial. (SILVA, 1995, p. 208)

Assim, mesmo diante de um avanço legislativo, a Lei Maria da Penha possui caráter imponente na seara cultural, porém discreta efetividade penal.

No Brasil os dados do feminicídio são angustiantes. Segundo o Mapa da Violência “entre 1980 e 2013 os quantitativos passaram de 1.353 homicídios para 4.762, um crescimento de 252,0%. Considerando o aumento da população feminina no período, o incremento das taxas foi de 111,1%, o que equivale a um crescimento de 2,3% ao ano.” (WAISELFISZ, J.J, 2015, p. 75).

Esses dados apontam, a partir de uma compreensão genérica, que o Brasil comunga de um contrato social, no qual a solução dos conflitos é a violência. Segundo o estudo Violência Contra a Mulher: Feminicídio no Brasil (GARCIA et. al., 2013) entre os anos de 2009 e 2011, aproximadamente 17.000 mulheres foram vítimas de agressão, tão somente por ser mulher, igualmente, este instituto aponta que a cada noventa minutos uma mulher morre após ser agredida por um homem.

A tipificação do feminicídio é um alento às graves questões de violência contra a mulher, na busca de findar tal problema. Para tanto, a legislação esmiúça, atribuindo a qualificadora do crime de homicídio contra a mulher em razão do sexo feminino. Embora vagaroso, traduz um passo a frente no sentido de fortalecer a diminuição a um crime hediondo, além de enfrentar o aumento deste tipo de crime na sociedade.

4 RESULTADOS

Ela era secretária de uma clínica médica e tinha 41 anos. Mas foi morta pelo ex-companheiro em Jequié²⁰². Nesta ocasião, foi apurado que há 45 dias o assassino já havia sido preso e indiciado por tentativa de assassinato e porte ilegal de armas.

Ela era estudante do curso de pedagogia na UESB e tinha 21 anos. Mas, foi brutalmente assassinada: cabeça raspada, corpo perfurado por balas e rosto desfigurado²⁰³. O principal suspeito do crime contra Aline Miranda é o seu ex-namorado, também jovem e com histórico de agressões físicas à vítima.

Ela era enfermeira e tinha 51 anos. Após 30 anos de casamento, marcado por várias

²⁰² Reportagem disponível em: <<http://www.jequiereporter.com.br/blog/2014/09/08/homem-invade-clinica-mata-ex-companheira-e-tenta-contr-a-propria-vida/>>. Acesso em: 11 Jun. 2018.

²⁰³ Reportagem disponível em: <<http://zeniltonmeira.com.br/?p=6433>>. Acesso em: 11 Jun. 2018.

*circunstâncias de violência doméstica, foi assassinada pelo companheiro*²⁰⁴. Nesta ocasião, o médico plantonista identificou o afundamento da face e do crânio após socos e pontapés, que progrediu ao óbito.

*Ela era balconista de uma casa lotérica e tinha 39 anos. Mas foi morta a facadas pelo marido no interior de seu ambiente de trabalho*²⁰⁵. O suspeito do crime, seu ex-marido, permanece foragido.

*Ela era depiladora e tinha 26 anos. Mas foi morta a tiros dentro do salão de beleza em que era sócia*²⁰⁶. Seu ex-namorado, inconformado com o fim do relacionamento, desferiu dois tiros contra Salete Macêdo Souza e depois do crime suicidou-se.

São dezenas de Aline's, Elizabeth's, Salete's e Marizeth's que são dizimadas todos os dias, unicamente, por ser mulher. São, antes de tudo, mulheres que tiveram suas vidas subtraídas por questões de gênero. É preciso se indignar! Não faltarão motivos para tentar explicar o inexplicável: frustração, ciúme, relação duvidosa, traição. Inibindo, portanto, a verdadeira razão: elas morreram vítima da opressão masculina. Elas não morreram porque tem uma vagina, mas pela subalternização dada através da construção social que promulga o poder masculino sobre as mulheres.

Muitas destas mulheres, por questões financeiras, morais e sociais não se reconhecem vítimas das agressões sofridas e quando isso ocorre o medo as fazem retroceder. Estes crimes refletem não apenas a insegurança penal das vítimas que previamente recorreram à assistência policial, mas também revela a ignorância assombrosa que dispõe a cultura do patriarcado. A partir de um olhar humanístico, sensibilizado com a crueldade dos fatos, é visível que não somente as mulheres são vítimas da violência, mas também o agressor é culturalmente atingido pela ideia de que de algum modo sente-se proprietário do corpo da mulher, senão da vida e da sua morte.

Dentre os cinco casos ilustrados neste capítulo, três vítimas eram negras. Este agravante evidencia a zona de risco que perpassa as mulheres negras. É óbvio que o feminicídio é revoltante em qualquer escala socioeconômica e política, no entanto, é preciso atentar-se que o feminicídio racial vem crescendo paulatinamente, demonstrando que os estereótipos de cor sofrem de maneira potencialmente maior do que as demais.

Por pertencerem ao campo desprivilegiado de poder aquisitivo inferior em sua grande maioria, as mulheres negras possuem pouco acesso a acompanhamento psicológico, jurídico e assistência social, fortalecendo a vulnerabilidade sobreposta por sua condição racial. Logo, além do machismo embutido nesta violência, há ainda o racismo.

²⁰⁴ Reportagem disponível em: <<http://zeniltonmeira.com.br/?p=6233>>. Acesso em: 11 Jun. 2018.

²⁰⁵ Reportagem disponível em: <<http://zeniltonmeira.com.br/?p=4256>>. Acesso em: 11 Jun. 2018.

²⁰⁶ Reportagem disponível em: <<http://g1.globo.com/bahia/noticia/2015/12/depiladora-e-morta-por-ex-namorado-apos-suspeito-ser-atendido-em-salao.html>>. Acesso em: 11 Jun. 2018.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação de subordinação das mulheres é historicamente alicerçada na sociedade, cujo desequilíbrio determina os papéis do masculino e do feminino, a partir da cultura do patriarcado, da subjetividade, da representação e do modo de agir, resultando na violação dos direitos.

A violência doméstica é a instância de mais alta demonstração da cultura de opressão aceita pela coletividade, no entanto, o feminicídio é, antes de tudo, a constatação mais cruel de que a sociedade permanece doente, ríspida e sem evolução.

A partir de uma visão macro, percebe-se, portanto, que a inclusão do feminicídio à categoria de crimes hediondos é um grande passo na simbologia jurídica e social. No entanto, através do desenvolvimento da pesquisa ficou claro que a falta de comprometimento ao redor do tema ainda é presente.

Percebemos, sobretudo, que a política de ação preventiva e continuada é significativa para a minimização desta violência, não obstante, é no mínimo positiva para a promoção do empoderamento feminino e para o incentivo às denúncias.

No entanto, por outro lado, a falta de dados minuciosos acerca do feminicídio no município de Jequié suscita a ideia de negligência do poder público para com os crimes desta qualificadora. Faz-nos acreditar que essa não especificação inibe a construção de práticas combativas para este problema, uma vez que, o fato de não saber acerca das existências de dados reais (numéricos) sequer haverá reconhecimento da adversidade.

Por isso, a influência positiva do desenvolvimento desta pesquisa “in loco” foi trazer a reflexão aos agentes de intermediação deste conflito sobre a importância do estudo e da revelação dos dados de maneira transparente. A gravidade da circunstância desses crimes precisa ser ecoada na sociedade, no intuito de que o Poder Público intensifique a luta de erradicação do feminicídio, como meta contratual do Estado. Não é mais aceitável que o silêncio seja a característica dominante da violência contra a mulher, não é moralmente aceito que a violência de gênero e o feminicídio ultrajem os direitos humanos, o direito à vida.

Assim, diante deste despertar, construiu-se uma relação no próprio órgão estatal, consolidado pelo comprometimento dos profissionais deste local em desenvolver inovações organizacionais no sentido de que os dados qualitativos desta seara sejam expressos, especialmente, levando em consideração os critérios raciais das vítimas. Com fundamento neste traçado, poder-se-á nortear novas formas de combate ao feminicídio, enquanto apontarão os demais elos envolvidos nesta nociva relação disposta no feminicídio contra a mulher negra, que além da desigualdade de papéis sociais ainda é marcado de preconceito.

REFERÊNCIAS

BENTO, B. **A reinvenção do corpo**: sexualidade e gênero na experiência transexual. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.html>. Acesso em: 18 Out. 2018.

BRASIL. Senado Federal. **Comissão Parlamentar Mista de Inquérito da Violência contra a Mulher**. Brasília, Jul. 2013. Disponível em: <http://www.compromissoeatitude.org.br/wp-content/uploads/2013/07/CPMI_RelatorioFinal_julho2013.pdf>. Acesso em: 29 out. 2018.

BUTLER, J. P. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CAVALCANTI, S. V. S. de F. A violência doméstica como violação dos direitos humanos essenciais. **Revista Jus Navigandi**, Teresina, ano 10, n. 901, 21 dez. 2005. Disponível em: <<http://www.jusnavegandi.com.br>>. Acesso em: 11 Jun. 2018.

DORLIN, E. **Sexe, genre et sexualités**. Introduction à la théorie féministe. Paris: PUF, 153 p, 2008.

FALEIROS, E. Violência de Gênero. In: TAQUETTE, S. R. **Violência contra a mulher adolescente/jovem**. Rio de Janeiro: Ed da Uerj, 2007. p. 61-67.

FIEL, C. **O que é pesquisa quali-quantitativa?**. 2007. Disponível em: <<https://pt.lifeder.com/pesquisa-quali-quantitativa/>> Acesso em: 10 Jun. 2018.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da C. Albuquerque e A. J. Guilhon de Albuquerque. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

GARCIA, Leila Posenato; FREITAS, Lúcia Rolim Santana de; SILVA, Gabriela Drummond Marques da; HOFELMANN, Doroteia Aparecida. Violência contra a mulher: feminicídios no Brasil. **Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada – IPEA**, Brasília, 2013. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/130925_sum_estudo_feminicidio_leilagarcia.pdf>. Acesso em: 13 Jun. 2018.

NOGUEIRA, C. **Simone de Beauvoir sobre o feminismo**. Disponível em: <<https://www.ladiesmag.com.br/simone-de-beauvoir-sobre-o-feminismo/>> Acesso em: 11 Jun. 2018.

NUCCI, Guilherme de Souza. **Código de Processo Penal Comentado**. 13ª ed. rev., atual. e ampl. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Convenção Interamericana para prevenir, punir e erradicar a violência contra a mulher**. Belém do Pará, Brasil, 9 de junho de 1994. Disponível em: <<http://www.cidh.org/Basicos/Portugues/m.Belem.do.Para.htm>>. Acesso em: 09 Jun. 2018.

ONU MULHERES BRASIL. **Conferências Mundiais da Mulher**. Disponível em: < <http://www.onumulheres.org.br/planeta5050-2030/conferencias/>>. Acesso em: 08 Jun. 2018.

SAFFIOTI, H. I. B. (2009). **Ontogênese e filogênese do gênero: ordem patriarcal de gênero e a violência masculina contra mulheres**.

SILVA, José Afonso. **Curso de Direito Constitucional Positivo**, 10a. edição revista, Malheiro Editores, São Paulo, 1995.

TELES, M. A. de A.; MELO, M. de. **O que é Violência contra a Mulher**. São Paulo: Brasiliense, 2002.

VIANA, A. J. B.; SOUSA, E. S. S. O poder (in)visível da violência sexual: abordagens sociológicas de Peirre Bourdieu. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 45, n. 2, p. 155-183, jul./dez. 2014. Disponível em:< <http://revistatema.facisa.edu.br/index.php/revistatema/article/viewFile/236/pdf>>. Acesso: 11 Jun. 2018.

WASELFISZ, J.J. **Mapa da Violência 2013: Mortes Matadas por Armas de Fogo**. Rio de Janeiro: FLACSO/CEBELA, 2013.

VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA A MULHER NO CONTEXTO DA ATENÇÃO PRIMÁRIA À SAÚDE: REVISÃO INTEGRATIVA

DOMESTIC VIOLENCE AGAINST WOMEN IN THE CONTEXT OF PRIMARY HEALTH CARE: AN INTEGRATIVE REVIEW

GILBERTO ALVES DIAS²⁰⁷
LORENA PRADO NERI²⁰⁸
LUANNA RODRIGUES DE JESUS²⁰⁹
JULIANA COSTA MACHADO²¹⁰
VANDA PALMARELLA RODRIGUES²¹¹

RESUMO

Objetivou-se analisar a produção científica sobre a violência doméstica contra a mulher na Atenção Primária à Saúde, entre 2005 e 2015. Revisão integrativa a partir das bases de dados: Biblioteca Virtual da Saúde, Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde e Medical Literature Analysis and Retrieval System Online, com os descritores: violência contra a mulher AND atenção primária à saúde. Dos 20 artigos selecionados a maioria destacou o despreparo das(os)

²⁰⁷ Graduando em Fisioterapia pela UESB/*Campus de Jequié*.

²⁰⁸ Graduanda em Odontologia pela UESB/*Campus de Jequié*.

²⁰⁹ Enfermeira. Professora do CEEP.

²¹⁰ Mestre em Enfermagem. Professora Assistente do Curso de Graduação em Enfermagem da UESB/*Campus de Jequié*.

²¹¹ Doutora em Enfermagem. Professora Adjunto do Curso de Graduação em Enfermagem e do Curso de Pós-Graduação em Enfermagem e Saúde da UESB/*Campus de Jequié*.

profissionais de saúde no atendimento à mulher em situação de violência doméstica. Urge a necessidade de capacitação dos profissionais da atenção primária à saúde no cuidado à saúde da mulher em situação de violência.

Palavras-chave: Violência doméstica; Violência contra a mulher; Atenção Primária à Saúde; Saúde da Família.

ABSTRACT

The objective was to analyze the scientific production on domestic violence against women in Primary Health Care between 2005 and 2015. Integrative review from the databases: Virtual Health Library, Latin American and Caribbean Literature on Health Sciences And Medical Literature Analysis and Retrieval System Online, with the descriptors: violence against women AND primary health care. Of the 20 selected articles, most highlighted the lack of preparation of health professionals in the care of women in situations of domestic violence. Urge the need for training of primary health care professionals in the health care of women in situations of violence.

Descriptors: Domestic violence; Violence against women; Primary Health Care; Family Health.

“Declaro que não houve conflito de interesses na concepção deste trabalho”.

INTRODUÇÃO

Existente desde os princípios da humanidade a violência doméstica contra a mulher (VDCM) vem crescendo nos últimos anos. Atualmente o Brasil é o 5º país que mais mata mulheres no mundo. Ademais, apesar de a VDCM atingir todas as classes sociais, sua maior ocorrência se dá entre mulheres negras e de baixa renda (WAISELFISZ, 2015).

As ações de saúde buscam promover o cuidado integral à pessoa, à família e à comunidade. Assim, a Atenção Primária à Saúde (APS) necessita investir na capacitação e formação das(os) profissionais para a identificação e manejo adequado nas situações de violência doméstica (SCHRAIBER et al., 2002).

Dessa forma, este estudo tem como relevância contribuir para a maior visibilidade da problemática relacionada à VDCM suscitando assim sugestões que direcionem a mudança e melhoria no serviço ofertado a estas mulheres.

O estudo teve como objetivo analisar a produção científica que abordou a violência doméstica contra a mulher no contexto da APS entre os anos de 2005 a 2015.

MÉTODOS

Pesquisa do tipo revisão integrativa, a qual inclui análise de pesquisas relevantes que darão suporte para a tomada de decisões e a melhoria na prática clínica (BENEFIELD, 2003).

Inicialmente foi definida a seguinte questão de pesquisa: qual a abordagem dos estudos publicados sobre VDCM no contexto da APS?

Dessa forma, neste estudo, foram realizadas buscas nas seguintes bases de dados: Literatura Latino-Americana e do Caribe em Ciências da Saúde (LILACS), Biblioteca Virtual da Saúde (BVS) e Medical Literature Analysis and Retrieval System Online (MEDLINE) para o levantamento dos artigos que versam sobre a temática do estudo. Assim, foram utilizados os seguintes descritores: violência contra a mulher AND atenção primária à saúde.

Os critérios de inclusão foram: artigos publicados em inglês, português e espanhol, disponibilizados *online* na íntegra, publicados e indexados nos bancos de dados contemplando os últimos 10 anos, entre 2005 e 2015. Os critérios de exclusão foram: artigos repetidos; monografias, teses e dissertações. Foram selecionados na busca 20 artigos.

Na coleta foram realizadas leituras dos resumos dos artigos buscando as principais informações. Assim, os dados coletados foram fichados em um quadro para melhor análise, em seguida lidos na íntegra, sendo selecionados os artigos que apresentavam relação com o objetivo proposto, a partir de uma análise detalhada, para que assim fosse feita a relação da violência doméstica contra a mulher no contexto da APS.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

De modo geral, os artigos destacaram o conhecimento das(os) profissionais de saúde da APS sobre o manejo adequado nas situações de VDCM, mostrando o despreparo da maioria dessas(es) profissionais. Alguns estudos ressaltaram a influência das relações desiguais de gênero estabelecidas entre o homem e a mulher no contexto da violência doméstica.

Os artigos selecionados foram organizados no quadro 1, onde foram destacados o título, autores, periódico e a temática abordada.

Título dos artigos	Autores	Periódico (volume, número, página, ano)	Temática /Considerações
Abordagem da violência familiar na Estratégia da Saúde da Família: revisão da literatura	SCHMIDT, Beatriz; COELHO, Elza Salema Berger.	Psicologia Argumento (v. 31, n. 74, p. 373-81, Jul./Set., 2013).	Constatou-se que a VDCM é a mais cometida no âmbito familiar, destacando-se a importância de pesquisas que abordem a avaliação da atuação das(os) profissionais de saúde com relação à violência familiar na APS e na ESF.
Violência contra mulheres rurais: gênero e ações de saúde	COSTA, Marta Cocco da; LOPES, Marta Julia Marques; SOARES, Joannie dos Santos Fachinelli.	Revista Escola Ana Nery de Enfermagem (v. 19, n. 1, p. 162-8, Jan./Mar., 2015).	O homem é considerado chefe da casa enquanto a mulher rural ocupa posição submissa numa relação de serviço, subordinação e obediência.

Violence against young women attending primary care services in Spain: prevalence and health	MARTÍN-BAENA, David et al.	Family Practice (v. 32, n. 4, p. 381-86, Mai., 2015).	O estudo apresenta uma avaliação da prevalência da violência contra a mulher na Espanha e analisa o impacto na saúde física e mental da mulher nessa situação.
Repercussões da violência intrafamiliar: um estudo com mulheres em acompanhamento psicológico	HERMEL, Júlia Schneider; DREHMER, Luciana Balestrin Redivo.	Psicologia Argumento (v. 31, n.74. p. 437-46, Jul./Set., 2013).	A principal repercussão subjetiva percebida no discurso das vítimas foi à perpetuação da violência nas relações atuais. Entretanto, a violência não foi o motivo pelo qual as vítimas buscaram o atendimento psicológico, mas por constantes reclamações de cefaleia.
Comprehensive health (care) services to women in gender violence situation – an alternative to primary health care	D´OLIVEIRA, Ana Flávia Pires Lucasn et al.	Ciência & Saúde Coletiva (v. 14, n. 4, p. 1037-50, Jul./Ago., 2009).	Foram destacadas as possibilidades de atuação no contexto dos serviços de saúde por meio da capacitação de profissionais para lidar com os problemas de gênero.
Prevalence of violence by intimate male partner among women in primary health units in São Paulo State	MATHIAS, Ana Karina Rios de Araujo et al.	Revista Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia (v. 35, n. 4, p. 185-91, 2013).	Buscou-se avaliar a prevalência e fatores associados à violência por parceiros íntimos nas Unidades Básicas de Saúde de São Paulo. As mulheres sem companheiro, mas que já foram casadas, com escolaridade menor ou igual a oito anos e da classe econômica mais baixa tiveram maior risco para todos os tipos de violência praticada por parceiro íntimo.
Violência entre usuárias de unidades de saúde: prevalência, perspectiva e conduta de gestores e profissionais	OSIS, Maria José Duarte; DUARTE, Graciana Alves; FAÚNDES, Aníbal.	Revista de Saúde Pública (v. 46, n. 2, p. 351-58, Abr., 2012).	Segundo a maioria dos coordenadores das unidades de saúde, as mulheres em situação de violência são facilmente identificadas, no entanto, essa afirmação foi negada pelas próprias mulheres. Além disso, evidenciou-se a ausência da rede intersetorial.
Violência contra as mulheres por parceiros íntimos: usos de serviços de saúde	SCHRAIBER, Lilia Blima; BARROS, Cláudia Renata dos Santos; CASTILHO, Euclides Ayres de.	Revista Brasileira de Epidemiologia (v. 13, n. 2, p. 237-45, Jun., 2010).	Mais da metade das mulheres relataram ter sofrido violência pelo parceiro íntimo. Algumas delas procuraram mais de uma vez os serviços de saúde em virtude da violência, o que requer diagnóstico adequado dos casos de violência entre usuárias dos serviços de saúde.
O objeto, a finalidade e os instrumentos do processo de trabalho em saúde na atenção à violência de gênero em um serviço de atenção básica	ALMEIDA, Luana Rodrigues de; SILVA, Ana Tereza Medeiros Cavalcanti da; MACHADO, Liliane dos Santos.	Interface Comunicação, Saúde e Educação (v. 18, n. 48, p. 47-60, Jun./Out., 2014).	A assistência à saúde de mulheres violentadas é um grande desafio, pois poucas vezes é identificada e, em alguns casos, não é valorizada pelos profissionais da saúde.
Discourses of primary mental healthcare teams on addressing	DIEZ; Beatriz Salgado.	Ciência & Saúde Coletiva	Não houve consenso entre as(os) profissionais sobre como lidar com as mulheres agredidas. Apesar de ressaltarem a importância de um espaço terapêutico

gender violence within the context of relationships		(v. 17, n. 12, p. 3301-10, Dez., 2012).	empático, juntamente com um trabalho multidisciplinar e intersetorial, as(os) profissionais demonstraram medo de também serem violentadas(os) ao se envolverem com os casos.
Profesionales de atención primaria de madrid y violencia de pareja hacia la mujer en el año 2010	ARREDONDO-PROVECHO, Ana Belén et al.	Revista Española de Salud Pública (v. 86, p. 85-99, Jan./Fev., 2012).	Analisou-se o conhecimento, opiniões e as barreiras enfrentadas pelas(os) profissionais, como por exemplo, a permanência da mulher com o agressor em decorrência do medo de perder a guarda dos filhos ou dependência financeira. Propõe melhorias no trabalho em rede e na capacitação dos profissionais.
Significado da capacitação profissional para o cuidado da mulher vítima de violência conjugal	GOMES, Nadirlene Pereira et al.	Revista Escola Ana Nery de Enfermagem (v. 17, n. 4, p. 683-89, Set./Dez., 2013).	Reafirma o despreparo das(os) profissionais da saúde na assistência à mulher violentada, sendo que, os mesmos têm medo de se envolverem nos casos.
Violência contra a mulher na rede de atenção básica: o que os enfermeiros sabem sobre o problema?	BARALDI, Ana Cyntia Paulin et al.	Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil (v. 12, n. 3, p. 307-18, Ago./Set., 2012).	Os enfermeiros conhecem as formas de encaminhamento dos casos de violência. Porém, desconhecem as características epidemiológicas que podem gerar barreira no atendimento à mulher em situação de risco, principalmente no pré-natal.
Ações para o enfrentamento da violência contra a mulher em duas unidades de atenção primária à saúde no município do Rio de Janeiro	BORSOI, Tatiana dos Santos; BRANDÃO, Elaine Reis; CAVALCANTI, Maria de Lourdes Tavares.	Interface Comunicação, Saúde e Educação (v. 13, n. 28, p. 165-74, Jan./Mar., 2009).	Notou-se que em uma das unidades as(os) profissionais se mostravam preparados para identificar situações de violência quando essas não se apresentavam explícitas.
Violência contra a mulher: percepção dos médicos das unidades básicas de saúde da cidade de Ribeirão Preto, São Paulo.	FERRANTE, Fernanda Garbelini de; SANTOS, Manoel Antônio dos; VIEIRA, Elisabeth Meloni.	Interface Comunicação, Saúde e Educação (v. 13, n. 31, p. 287-99, Out./Dez. 2009).	Os médicos se mostraram despreparados ante as situações abordadas e afirmaram que os casos são de responsabilidade de outros órgãos.
Subnotificação e (in)visibilidade da violência contra mulheres na atenção primária à saúde.	KIND, Luciana et al.	Caderno de Saúde Pública (v. 29, n. 9, p. 1805-15, Set., 2013).	A violência contra a mulher é tanto reconhecida como invisibilizada. As notificações são tratadas como denúncias e encaminhadas para outros órgãos, não sendo consideradas questões de saúde.
Violência doméstica contra mulheres e a atuação profissional na atenção primária à saúde: um estudo etnográfico em	SIGNORELLI, Marcos Claudio; AUAD, Daniela; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes.	Caderno de Saúde Pública (v. 29, n. 6, p. 1230-40, Jun., 2013).	Visão dos diferentes tipos de violência e os problemas na estruturação da rede de assistência à saúde das vítimas.

Matinhos, Paraná, Brasil.			
Os registros profissionais do atendimento pré-natal e a (in)visibilidade da violência doméstica contra a mulher	BONFIM, Elisiane Gomes; LOPES, Marta Julia Marques; PERETTO, Marcele.	Revista Escola de Enfermagem (v. 14, n. 1, p. 97-104, Jan./Mar., 2010).	Por meio do prontuário de gestantes, percebeu-se que a violência não é registrada como um agravo à saúde da mulher, gerando omissões no atendimento.
Support by trained mentor mothers for abused women: a promising intervention in primary care	PROSMAN, Gert-Jan; WONGE, Sylvie H Lo Fo; LAGRO-JANSSEN, Antoine LM.	Family Practice (v. 31, n. 1, p. 71–80, Out., 2014).	A violência contra a mulher é um problema de saúde e afeta a saúde mental e física da mulher. Este estudo avalia a intervenção de visitas domiciliares para as mulheres abusadas, como uma forma de auxílio.
Effective coverage to manage domestic violence against women in mexican municipalities: limits of metrics	VIVIESCAS-VARGAS, Diana P. et al.	Revista Escola de Enfermagem da USP (v. 47, n. 4, p. 781-7, Ago., 2013).	O estudo avaliou a cobertura dos serviços da APS em relação à violência doméstica e constatou limites na qualidade dos cuidados. Os serviços foram mais utilizados quando houve violência sexual ou física.

Figura 1: Síntese dos artigos selecionados nas bases de dados. **Fonte:** Bases de dados LILACS, MEDLINE, Biblioteca Virtual da Saúde e PubMed.

Categoria 1: Violência doméstica contra a mulher e as relações desiguais de gênero

De modo geral, os estudos agrupados nessa temática ressaltaram a desigualdade nas relações de gênero sendo que na maioria dos casos, a mulher ocupa uma posição submissa ao homem vivendo uma relação de dependência. Por sua vez, a VDCM ocorre principalmente no âmbito familiar, tornando esse um local propício para acontecimentos relacionados à desigualdade de gênero (SCHMIDT; COELHO, 2013).

Segundo o Mapa da Violência 2015, com base em registros do Sistema de Informação sobre Mortalidade (SIM), entre 1980 e 2013 morreram no Brasil um total de 106.093 mulheres vítimas de feminicídio, tendo o parceiro como principal agressor e o domicílio como local de ocorrência mais frequente dos atos agressivos (WAISELFISZ, 2015).

A submissão ao homem se faz mais forte ainda em contextos onde socialmente a mulher deve obedecer às regras impostas pelo parceiro. Situações como essa estão enraizadas principalmente na zona rural, onde as mulheres são criadas para casar, cuidar da casa, dos filhos e do marido, tornando o casamento um projeto de vida. Nesse cenário de zona rural, as mulheres mesmo sofrendo violência doméstica não renunciam ao casamento, pois perante a sociedade não serão valorizadas (COSTA; LOPES; SOARES, 2015).

O grande desafio dos estudos com abordagem de gênero é superar as concepções de uma realidade imutável e, de certo modo, compreender como os discursos normativos acerca dessas relações se concretizam no cenário político, privado, econômico e histórico dos quais os sujeitos

participam (GALVANE; SALVARO; MORAES, 2015).

Todavia, a VDCM também pode ocorrer por pessoas que não sejam parceiros íntimos. Um estudo feito na Espanha com jovens que frequentavam serviços de cuidados primários apontou que de 122 jovens mulheres entrevistadas, 47,5% relataram ter sido abusadas por um membro da família que não era seu parceiro íntimo, os quais ainda ameaçavam também violentar as(os) filhas(os), o que acarreta maior medo às mesmas em denunciar o agressor (MARTÍN-BAENA et al., 2015).

Outro aspecto de suma importância observado nas relações de gênero ligado ao contexto da violência doméstica foi o uso de drogas por parte dos agressores tendo como justificativa o afastamento da cognição dos problemas cotidianos (HERMEL; DREHMER, 2013).

A forma como a mulher entende as relações entre suas queixas e a situação de violência e os caminhos para a resolução de ambas são fundamentais. O reconhecimento das conexões existentes e suas formas de superação é o motivo final do trabalho justificada pela necessidade de restabelecer a saúde. Por isso, urge valorizar o relato como registro que deve ser detalhado, para o acompanhamento do caso por toda a equipe e para usos futuros que possam ser necessários, inclusive para evidência em processos judiciais (D'OLIVEIRA et al., 2009).

Segundo Mathias et al. (2013), apesar de a violência doméstica atingir todas as classes sociais, mulheres sem companheiro, mas com histórico de casamento, menor escolaridade e da classe econômica mais baixa ficaram mais expostas ao risco de todos os tipos de violência praticada por parceiro íntimo.

Assim, há necessidade de profissionais de saúde que tenham atenção ao problema da VDCM tão prevalente e ao mesmo tempo tão invisível na atenção à saúde. Nessa perspectiva, as(os) profissionais que atendem na APS precisam valorizar a investigação da história da VDCM, promovendo dessa forma, o apoio e orientação às mulheres que buscam esses serviços.

Portanto, no que diz respeito ao tratamento oferecido à mulher em situação de violência no contexto da APS, constata-se a valorização do diagnóstico dos casos de violência pelas(os) profissionais, sendo que esses serviços são de grande importância para as mulheres que passam por situação de violência (SCHRAIBER; BARROS; CASTILHO, 2010).

Categoria 2: Violência doméstica contra a mulher na APS: atuação de profissionais de saúde

Os artigos agrupados nesta categoria abordaram em grande parte o despreparo das(os) profissionais da APS no atendimento a mulheres violentadas. Apenas um estudo destacou o atendimento adequado à mulher em situação de violência doméstica, colocando a APS como cenário importante de práticas de cuidado no contexto da prevenção e combate à VDCM.

Muitas vezes, a violência é silenciada pelas mulheres, as quais justificam a busca pelas unidades de saúde decorrente de quedas, cortes por descuido ou estresse diário, negando, a real

causa do problema. Esse fato decorre de questões como a dependência financeira da mulher pelo homem, medo da perda ou violência contra os filhos, vergonha de assumir para outras pessoas as agressões vivenciadas ou até mesmo por questões afetivas (OSIS; DUARTE; FAÚNDES, 2012).

Nessa perspectiva, para qualificar o atendimento são necessárias equipes de profissionais preparadas(os) para reconhecer e acolher a mulher em situação de violência. Entretanto, os achados a literatura mostraram a dificuldade que as(os) profissionais de saúde têm na identificação da VDCM, sendo assim desvalorizada pelos mesmos, os quais desconhecem esse problema como objeto de trabalho em saúde (ALMEIDA; SILVA; MACHADO, 2014; DIEZ, 2012; ARREDONDO-PROVECHO et al., 2012).

Dessa forma, as equipes de saúde justificam que essa dificuldade tem relação com a falta de abordagem sobre a VDCM nos cursos de graduação, o que fragiliza a formação acadêmica. Em outros casos, as(os) profissionais demonstraram conhecimento sobre a definição de violência, porém não conheciam as características epidemiológicas da VDCM (GOMES et al., 2013; BARALDI et al., 2012).

Estudo realizado na APS de um município do Rio de Janeiro, em unidades onde as(os) profissionais recebiam capacitações a respeito da VDCM e realizavam reuniões com as mesmas constatou que era possível identificar com frequência casos de mulheres que sofriam violência, ainda mais quando o assunto era discutido nas reuniões, sendo que, algumas choravam ao contarem sobre as agressões sofridas (BORSOI; BRANDÃO; CAVALCANTI, 2009).

Categoria 3: Fatores que interferem na assistência à mulher em situação de violência

Esta categoria contempla os fatores relacionados à dificuldade de assistir às mulheres em situação de violência na APS, constituindo-se em obstáculos ao atendimento.

Estudo mostrou que as(os) profissionais de saúde não procediam à notificação compulsória ao se perceber alguma mulher em situação de violência. Essa resposta na maioria dos casos ocorreu em virtude de grande parte dos profissionais não considerarem a violência como agravo de notificação e muito menos como responsabilidade da área da saúde (KIND et al., 2013; SIGNORELLI; AUAD; PEREIRA, 2013).

Outro fator foi o tempo que as mulheres agredidas passavam com as(os) profissionais. Na maioria dos casos, o pouco tempo não possibilitou uma maior aproximação entre a mulher em situação de violência e a(o) profissional, além disso, o modo interdisciplinar de abordagem não é institucionalizado no Sistema Único de Saúde (SUS) para as situações de violência (SIGNORELLI; AUAD; PEREIRA, 2013; BONFIM; LOPES; PERETTO, 2010).

Por sua vez, a falta de capacitação das(os) profissionais é um fator que interfere significativamente no cuidado à mulher em situação de violência doméstica. Muitas(os) profissionais

se limitam apenas aos aspectos físicos (PROSMAN; WONGE; LAGRO-JANSSEN, 2014; VIVIESCAS-VARGAS et al., 2013).

Portanto, combater esse fenômeno é um esforço árduo de todas as esferas, mas é absolutamente necessário e inadiável, o que requer a sensibilização de que a VDCM precisa compor a agenda de políticas públicas para o setor saúde visando à elaboração de propostas consistentes para seu enfrentamento, dando ênfase às dimensões da interdisciplinaridade e da intersetorialidade (PARENTE; NASCIMENTO; VIEIRA, 2009).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo mostrou relações desiguais de gênero no contexto da VDCM. Nessa perspectiva, a mulher ainda se sente submissa ao homem e tem medo de enfrentá-lo. Além disso, ainda são naturalizados na sociedade papéis sociais desiguais para a mulher inserida no espaço privado da casa, assumindo as atribuições do cuidado e ao homem a inserção no espaço público, com responsabilidades de provimento.

Ressalta-se o despreparo das(os) profissionais da APS no manejo e conduta frente aos casos de VDCM, por não possuírem conhecimento de que a violência é um problema de saúde pública. Assim, ressalta-se que a gestão em saúde propicie as condições necessárias para a capacitação das equipes da APS é para o enfrentamento da VCDM.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Luana Rodrigues de; SILVA, Ana Tereza Medeiros Cavalcanti da; MACHADO, Liliane dos Santos. O objeto, a finalidade e os instrumentos do processo de trabalho em saúde na atenção à violência de gênero em um serviço de atenção básica. **Interface - Comunicação, Saúde e Educação**, Botucatu, v. 18, n. 48, p. 47-60, Jun./Out. 2014.

ARREDONDO-PROVECHO, Ana Belén et al. Profesionales de atención primaria de madrid y violencia de pareja hacia la mujer en el año 2010. **Revista Española de Salud**, Madrid, v. 86, p. 85-99, Jan./Fev. 2012.

BARALDI, Ana Cyntia Paulin et al. Violência contra a mulher na rede de atenção básica: o que os enfermeiros sabem sobre o problema? **Revista Brasileira de Saúde Materno Infantil**, Recife, v. 12, n. 3, p. 307-18, Ago./Set. 2012.

BENEFIELD, L. E. Implementing evidence-based practice in home care. **Home Healthc Nurse**, v. 21, n. 12, p. 804-11, Dez. 2003.

BONFIM, Elisiane Gomes; LOPES, Marta Julia Marques; PERETTO, Marcele. Os registros profissionais do atendimento pré-natal e a (in)visibilidade da violência doméstica contra a mulher. **Revista Escola Anna Nery de Enfermagem**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 97-104, Jan./Mar. 2010.

BORSOI, Tatiana dos Santos; BRANDAO, Elaine Reis; CAVALCANTI, Maria de Lourdes Tavares. Ações para o enfrentamento da violência contra a mulher em duas unidades de atenção primária à saúde no município do Rio de Janeiro. **Interface - Comunicação, Saúde e Educação**, Botucatu, v. 13, n. 28, p. 165-74, Jan./Mar. 2009.

COSTA, Marta Cocco da; LOPES, Marta Julia Marques; SOARES, Joannie dos Santos Fachinelli. Violência contra mulheres rurais: gênero e ações de saúde. **Revista Escola Anna Nery de Enfermagem**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, p. 162-168, Jan./Mar. 2015.

DIEZ; Beatriz Salgado. Discourses of primary mental healthcare teams on addressing gender violence within the context of relationships. **Ciência & Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 17, n. 12, p. 3301-10, Dez. 2012.

D'OLIVEIRA, Ana Flávia Pires Lucas et al. Comprehensive health (care) services to women in gender violence situation – an alternative to primary health care. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 4, p. 1037-50, Jul./Ago. 2009.

FERRANTE, Fernanda Garbelini de; SANTOS, Manoel Antônio dos; VIEIRA, Elisabeth Meloni. Violência contra a mulher: percepção dos médicos das unidades básicas de saúde da cidade de Ribeirão Preto, São Paulo. **Interface - Comunicação, Saúde e Educação**, Botucatu, v. 13, n. 31, p. 287-299, Out./Dez. 2009.

GALVANE, Fabia Alberton de Silva; SALVARO, Giovana Ilka Jacinto; MORAES, Adriana Zomer de. Mulheres em cargo de chefia: o paradoxo da igualdade. **Fractal: Revista de Psicologia**, Santa Catarina, v. 27, n. 3, p. 301-309, Set./Dez. 2015.

GOMES, Nadirlene Pereira et al. Significado da capacitação profissional para o cuidado da mulher vítima de violência conjugal. **Revista Escola Ana Nery de Enfermagem**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 4, p. 683-689, Set./Dez. 2013.

HERMEL, Júlia Schneider; DREHMER, Luciana Balestrin Redivo. Repercussões da violência intrafamiliar: Um estudo com mulheres em acompanhamento psicológico. *Psicologia Argumento*, Curitiba, v. 31, n.74. p. 437-446, Jul./ Set. 2013.

KIND, Luciana et al. Subnotificação e (in)visibilidade da violência contra mulheres na atenção primária à saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 9, p. 1805-1815, Set. 2013.

MARTÍN-BAENA, D. et al. Violence against young women attending primary care services in Spain: prevalence and health. *Family Practice*, v. 32, n. 4, p. 381-386, Mai. 2015.

MATHIAS, A.K.R.A. et al. Prevalence of violence by intimate male partner among women in primary health units in São Paulo State. *Revista Brasileira de Ginecologia e Obstetrícia*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 4, p. 185-191, Abr. 2013..

OSIS, M. J. D.; DUARTE, G. A.; FAÚNDES, A. Violência entre usuárias de unidades de saúde: prevalência, perspectiva e conduta de gestores e profissionais. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 46, n. 2, p. 351-358, Abr. 2012.

PARENTE, E. O.; NASCIMENTO, R. O.; VIEIRA, L. J. E. S. Enfrentamento da violência doméstica por um grupo de mulheres após a denúncia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v.17, n.2, p.445-465, Mai./Ago. 2009.

PROSMAN, GJ.; WONGE, S. H. L. F.; LAGRO-JANSSEN, A. L. Support by trained mentor mothers for abused women: a promising intervention in primary care. *Family Practice*, v. 31, n. 1, p. 71-80, Out. 2014.

SCHMIDT, B.; COELHO, E. S. B. Abordagem da violência familiar na Estratégia Saúde da Família: Revisão da literatura. *Psicologia Argumento*, Curitiba, v. 31, n. 74, p. 373-381, Jul./Set.2013.

SCHRAIBER, L. B.; BARROS, C. R. S.; CASTILHO, E. A. Violência contra as mulheres por parceiros íntimos: usos de serviços de saúde. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 237-245, Jun. 2010.

SCHRAIBER, L. et al. Violência contra a mulher: estudo em uma unidade de atenção primária à saúde. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 36, n. 4, p. 470-477, 2002.

SIGNORELLI, M. C.; AUAD, D.; PEREIRA, P. P. G. Violência doméstica contra mulheres e a atuação profissional na atenção primária à saúde: um estudo etnográfico em Matinhos, Paraná, Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 29, n. 6, p. 1230-1240, Jun. 2013.

VIVIESCAS-VARGAS, D. P. et al. Effective coverage to manage domestic violence against women in mexican municipalities: limits of metrics. *Revista Escola de Enfermagem da USP*, São Paulo, v. 47, n. 4, p. 781-787, Ago. 2013.

WAISELFISZ, J. J. *Mapa da violência 2015: homicídios de mulheres no Brasil*. Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos. FLACSO Brasil, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <<http://www.mapadaviolencia.org.br>>. Acesso em: 15 set. 2016.

RESUMOS - PÔSTERES DO GT 02

“EU NÃO DOU CERTO COM PRETO, NEM COM PRETA”: DISCURSOS DE ÓDIO CONTRA UMA PROFESSORA NEGRA DE UMA ESCOLA NO INTERIOR DE MINAS GERAIS

VINÍCIUS MASCARENHAS DOS PASSOS²¹²
MARCOS LOPES DE SOUZA²¹³

Resumo: O racismo está impregnado na estrutura da constituição da sociedade brasileira. Ao longo da história, as dificuldades encaradas pela população negra durante o processo de escolarização e

²¹²

²¹³ Professor Titular do Departamento de Ciências Biológicas da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), campus de Jequié-BA. Professor permanente do PPGREC e do PPECFP da UESB.

formação profissional são incontáveis. Quando conseguem ocupar uma posição renomada na sociedade, isso pode causar desconforto, especialmente, nas pessoas privilegiadas socialmente. Tentativas de inferiorizar, desqualificar e ofender são realizadas para colocar a comunidade negra em um lugar socialmente marginal. Diante disso, neste trabalho nos debruçamos em discutir um vídeo que circulou no ano de 2017 nas redes sociais e que traz para o debate o racismo que atinge as professoras negras em nossas escolas. Nesta pesquisa nos pautamos na perspectiva pós-estruturalista, desconfiando dos olhares deterministas e universalizantes e apostando nas discussões provisórias, inquietantes, nos regimes de verdade que nos constituem e nos discursos que subvertem as construções normativas. Optamos por trabalhar com autoras como Nilma Lino Gomes, Bell Hooks, Ana Canen e Guacira Lopes Louro. No vídeo em análise é apresentada uma reportagem sobre uma situação ocorrida no município de Araporã, interior de Minas Gerais. A mãe de duas estudantes de uma escola deste município faz declarações racistas em áudios contra as professoras negras recém-chegadas que estão lecionando para suas filhas, afirmando que é muita gente preta na escola. A mãe define uma das professoras como uma negra feia, do “beijo revirado”, que as pessoas negras têm dente podre e são fedidas e que ela não dá certo com preto e nem com preta. No vídeo, a professora relata que esta situação é lamentável, fica estarrecida com o ocorrido, embora para ela, isto tenha contribuído para que se discutisse sobre as diferenças. Além do vídeo, também analisamos as suas repercussões com base nos comentários postados no YouTube. Houve escritos que se solidarizaram com a professora, se indignando com os comentários racistas, inclusive em um deles, uma professora relatou como já foi humilhada por mães de alunas. Muitos dos comentários enfatizaram a mãe da aluna como racista, doente da cabeça, infeliz, recalcada e outros se utilizaram do fato dela ser gorda para também discriminá-la como maneira de retrucar o que ocorreu, nomeando-a de rolha, porca, peppa pig. Alguns pedem a sua prisão para que não haja impunidade e outros que ela apanhe para aprender. As discussões realizadas neste trabalho permitem pensar a importância de ainda se questionar a produção dos discursos de ódio e do racismo no ambiente escolar e para além dele.

O PERFIL FEMININO NA OBRA *O CASAMENTO DA PRINCESA NEGRA*, DE CELSO SISTO

JEANE BORGES DOS SANTOS²¹⁴
ADRIANA MARIA DE ABREU BARBOSA²¹⁵

RESUMO

De acordo com a pesquisadora Maria Cristina Martins (2015), ao citar Terri Windling, defende-se que o processo de retirar das antigas histórias populares os elementos julgados como inapropriados, fez-se com que estas narrativas perdessem a sua vitalidade, pois na tradição oral, não havia expectativa de que estas histórias fossem seguras, os desfechos não precisam ser necessariamente favoráveis e, que no caso das personagens femininas, as atitudes passivas diante dos problemas não eram vistas positivamente. Partindo deste pressuposto, este trabalho visa analisar o perfil feminino da personagem Abena na obra **O casamento de princesa** (2009), do escritor Celso Sisto, cujo objetivo será analisar como se posiciona esta personagem negra em um livro infanto-juvenil, ou seja, qual seria a sua relação de pertencimento à cultura africana. Esta pesquisa, de natureza bibliográfica, que recorreu aos estudos de gênero e étnico-raciais, serviu para chegar aos seguintes resultados: a) que não existem apenas contos populares sobre princesas europeias; b) que o perfil feminino em uma princesa negra, pode diferenciar do perfil das princesas tradicionais; c) que, em **O casamento da princesa**, o escritor Celso Sisto, valoriza a cultura africana; d) que em **O casamento da princesa**, a personagem não se apresenta de forma passiva diante dos problemas, destoando do papel de resignação, em relação aos acontecimentos, característicos das princesas clássicas.

Palavras-chave Literatura Infanto-juvenil. Gênero. Relações étnicos-raciais. Contos africanos.

²¹⁴ Especialista em Literatura e ensino de Literatura pela UESB/Jequié, Gestora do Colégio Estadual Dr. Milton Santos-Escola Quilombola, jeanepio12@gmail.com.

²¹⁵ Doutora em Semiologia pela UFRJ. Graduada em Letras pela UERJ. Professora Titular da Cadeira de Teoria da Literatura no Departamento de Ciências Humanas e Letras (DCHL) da UESB, amabarbosa@yahoo.com.br.

RACISMO INSTITUCIONAL: IMPACTOS NA SAÚDE DA MULHER NEGRA

LETICIA SILVA DOS SANTOS²¹⁶
 VILARA MARIA MESQUITA MENDES²¹⁷
 ROBERTA LAÍSE GOMES LEITE²¹⁸
 LUANNA RODRIGUES DE JESUS²¹⁹
 MICHELE SILVA DOS SANTOS²²⁰

RESUMO

Estudos relatam que há desigualdades importantes entre a saúde de brancos e negros, homens e mulheres, existindo uma grande relação entre as desigualdades sociais, raciais e de gênero. Dentre estas desigualdades, não se pode negar que a questão racial possui grande dimensão nos problemas sociais existentes no país, principalmente na área da saúde. A prática do racismo institucional na área da saúde implica na invisibilidade das doenças que são mais prevalentes na população negra, dificuldade de acesso aos serviços de saúde e má qualidade da atenção à saúde, principalmente da mulher, determinando diferenças importantes nos perfis de adoecimento e morte entre brancos e negros. O racismo institucional, é compreendido como uma falha no atendimento de qualidade a grupos de pessoas estigmatizadas pela cor ou etnia, omitindo, ou não atendendo suas necessidades, sendo este um fator determinante para a má qualidade na atenção à saúde da mulher negra e sua falta de acesso aos serviços de saúde. O objetivo deste estudo é analisar os impactos sofridos por mulheres negras por consequência do racismo institucional. Trata-se de uma revisão bibliográfica utilizando a base de dados BVS (Biblioteca Virtual em Saúde) e Scientific Electronic Library Online (SciELO) com os descritores Racismo; Saúde da Mulher e Serviços de Saúde. Os resultados revelam que o acesso aos serviços de saúde, em relação a raça/cor classe social e nível de instrução, são limitados a pessoas brancas com melhores rendas e nível de instrução, gerando doenças que, em sua maioria, acometem especificamente às mulheres negras, portanto, estas se encontram mais vulneráveis. Portanto, as desigualdades raciais, de gênero e classe econômica são causadoras de doenças e agravos de mulheres negras pela falta de acesso e atendimento igualitário aos serviços de saúde, sendo o Racismo Institucional o principal determinante desta situação. Outro problema revelado é o desconhecimento dos profissionais de saúde para com esta situação e a incapacidade discutirem o tema e intervirem de maneira eficaz. Desta forma, conclui-se que, o racismo institucional é evidenciado como o principal fator da má assistência à saúde da mulher negra nos serviços de saúde, o que implica na vulnerabilidade destas mulheres, em maiores causas e agravos de doenças, e, conseqüentemente no maior percentual de mortes comparado às mulheres brancas.

²¹⁶ Acadêmica do Curso de Graduação em Fisioterapia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus Jequié. Departamento de Saúde I. Integrante do grupo de pesquisa Violência, Saúde e Cultura de Paz. E-mail: leticia_santos.2011@hotmail.com

²¹⁷ Professora Doutora em Família na Sociedade Contemporânea da UESB, Campus Jequié. Departamento de Saúde II. E-mail: gondim.vilara@gmail.com

²¹⁸ Mestre em Enfermagem e Saúde. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus Jequié. Professora Auxiliar. Departamento de Saúde II. E-mail: robertalaise@hotmail.com

²¹⁹ Mestre em Ciências da Saúde. Enfermeira Especialista em Saúde Coletiva. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Docente do Curso Técnico do Colégio Polivalente, Jequié, Bahia. E-mail: luardj@gmail.com

²²⁰ Acadêmica do Curso de Graduação em Enfermagem e Obstetrícia. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Campus Jequié. Departamento de Saúde I. Integrante do grupo de pesquisa Violência, Saúde e Cultura de Paz. E-mail: m_silva94@outlook.com

Havendo uma urgente necessidade de maior conhecimento dos profissionais de saúde, debates sobre o tema nas instituições no que diz respeito à saúde da mulher negra, racismo institucional e suas implicações.

Descritores: Racismo; Saúde da Mulher; Serviços de Saúde.



RUA JOÃO ROSA, S/Nº, JEQUIEZINHO

73-3526-2669

odeere@uesb.edu.br