

**TRANÇAS E REDES:
TESSITURAS SOBRE ÁFRICA E BRASIL**

REITOR

Paulo Gabriel Soledade Nacif

VICE-REITOR

Silvio Luiz Oliveira Soglia



Editora UFRB

SUPERINTENDENTE

Sérgio Augusto Soares Mattos

CONSELHO EDITORIAL

Alessandra Cristina Silva Valentim

Ana Cristina Fermino Soares

Ana Georgina Peixoto Rocha

Robério Marcelo Ribeiro

Rosineide Pereira Mubarack Garcia

Sérgio Augusto Soares Mattos (presidente)

Simone Seixas da Cruz

SUPLENTE

Ana Cristina Vello Loyola Dantas

Geovana Paz Monteiro

Jeane Saskya Campos Tavares

EDITORA FILIADA À



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

ANA RITA SANTIAGO
DENIZE DE ALMEIDA RIBEIRO
RONALDO CRISPIM SENA BARROS
ROSANGELA SOUZA DA SILVA
(Organizadores)

**TRANÇAS E REDES:
TESSITURAS SOBRE ÁFRICA E BRASIL**



Editora UFRB

Cruz das Almas - Bahia / 2014

Copyright©2014 Ana Rita Santiago, Denize de Almeida Ribeiro,
Ronaldo Crispim Sena Barros, Rosangela Souza da Silva (orgs.)

Direitos para esta edição cedidos à EDUFRB

Foto da capa:
Sandrine da Silva Souza

Projeto gráfico, capa e editoração eletrônica:
Júnior Bianchi

Revisão, normatização técnica:
Carlos Alexandre Venancio

Depósito legal na Biblioteca Nacional, conforme
decreto nº 1.825, de 20 de dezembro de 1907.

A reprodução não-autorizada desta publicação, por qualquer meio,
seja total ou parcial, constitui violação da Lei nº 9.610/98.

T772 Tranças e redes: tessituras sobre África e Brasil / organizado
por Ana Rita Santiago; Denize de Almeida Ribeiro...
[et al.]. – Cruz das Almas/BA : UFRB, 2014.

280 p.

ISBN 978-85-61346-68-3

1. História 2. Diálogos I. Santiago, Ana Rita II. Ribeiro,
Denize de Almeida III. Barros, Ronaldo Crispim Sena IV.
Silva, Rosangela Souza da.

CDD 908.9

Ficha catalográfica elaborada por: Ivete Castro CRB/1073



Editora UFRB

Campus Universitário

Rua Rui Barbosa, 710 – Centro – 44380-000 Cruz das Almas – BA – Tel.: (75)3621-1293

gabi.editora@ufrb.edu.br – www.ufrb.edu.br/editora

www.facebook.com/editoraufrb

SUMÁRIO

Apresentação	9
Prefácio	11
Entrecruzando Pesquisas sobre Áfricas e Afrobrasilidades	15
<i>Ana Rita Santiago</i>	
<i>Denize de Almeida Ribeiro</i>	
<i>Ronaldo Crispim Sena Barros</i>	
<i>Rosângela Souza da Silva</i>	
Capítulo I: Educação e Africanidade	17
1.1 Educação, Currículo e Africanidades – Motumbá, Mukuiu, Kolofé: A Bênção Como Reverência à Ancestralidade Africana e Sinal de Respeito aos Nossos Mais Velhos	
	18
<i>Cláudio Orlando Costa do Nascimento</i>	
1.2 Tecendo Olhares e Reflexões: A Lei 10.639/03 e o Ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana	
	32
<i>Rosângela Souza da Silva</i>	
Capítulo II: Mulheres Negras: entre o Vivido e Representações ...	45
2.1 Mulher Negra: Corpo, Sexualidades e Representações	
	46
<i>Ana Cláudia Lemos Pacheco</i>	
2.2 Intersecção, Ponto de Encontro sobre as Condições de Vida das Mulheres Negras	
	58
<i>Emanuelle F. Góes</i>	

Capítulo III: Histórias e Culturas de África 69

3.1 Orixás Cosmonomia e Ancestralidade..... 70

Aluísio Marques da Fonseca

Emanoel Luís Roque Soares

3.2 Áfricas: Histórias e Culturas 85

Juvenal Conceição de Carvalho

Capítulo IV: Literaturas Afro-brasileira e Infanto-Juvenil em Moçambique 101

4.1 Vanda Machado: Uma Voz Literária Afro-feminina do Recôncavo da Bahia 102

Ana Rita Santiago

4.2 Para Além do Branqueamento e da Desafrikanização: Negritude e Transculturação em Poemas de Cuti 116

Jesiel Ferreira de Oliveira Filho

4.3 Produção Infanto-Juvenil Moçambicana Contemporânea: Temáticas, Personagens, Outras Viagens 133

Maria Anória de Jesus Oliveira

Capítulo V: Memórias e Patrimônio Negr@s no Brasil 149

5.1 Abdias Nascimento: Um Protagonista Negro no Brasil Contemporâneo 150

Maria de Lourdes Siqueira

5.2 Patrimônio Histórico e Tradições de Oralidades: Experiências e Escritas de Intelectuais Negras(os) 166

Marluce de Lima Macêdo

Capítulo VI : Políticas de Ações Afirmativas.....179

6.1 A Inclusão Acadêmica de Mulheres Pretas na
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia 180

Ana Maria Silva Oliveira

6.2 A Permanência no Ensino Superior como
Política de Ação Afirmativa 191

Dyane Brito Reis Santos

6.3 Políticas de Ações Afirmativas: Potencializando
nossa Capacidade de Convívio numa Esfera
Culturalmente Diversa 206

Kleyson Rosário Assis

6.4 Para Além das Cotas Universitárias218

Nilo Rosa Santos

Capítulo VII: Saúde das Populações Negras 229

7.1 Saúde para Pessoas Privadas de Liberdade: A
Equidade como Norteadora - à Luz do SUS - e o
Direito à Saúde 230

Andreia Beatriz Silva dos Santos

7.2 Saúde da População Negra: Desafios e
Perspectivas para a UFRB no Recôncavo da Bahia .. 242

Denize de Almeida Ribeiro

7.3 Satisfação com as Características Fenotípicas e
Transtornos Alimentares em Estudantes
de Salvador/Bahia..... 257

Liliane de Jesus Bittencourt

Autores 275

APRESENTAÇÃO

Paulo Gabriel Soledade Nacif¹

O livro, *Tranças e Redes: Tessituras sobre África e Brasil*, organizado pelo/as professor/as Ana Rita Santiago, Denize Ribeiro, Ronaldo Crispim Sena Barros e Rosangela Souza da Silva, da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), reúne estudos, resultados de pesquisas e experiências de vários pesquisadores/as de temáticas afins às relações étnico-raciais no Brasil e à África. Sua relevância se destaca não tão somente pela abrangência de abordagens, mas, sobretudo, por se configurar como uma interessante *cartografia intelectual negra* em que se tecem produções científicas pertinentes e, a um só tempo, desfilam histórias, memórias, resistências e conhecimentos acerca de África e de afro-brasileiros.

A novidade desta obra desponta também por agrupar artigos de um considerável número de intelectuais negros/as da Bahia e, principalmente, da UFRB. Torna-se interessante salientar a migração histórica: de uma intelectualidade *sobre* o negro a *do/a* negro/a. Neste sentido, é um importante *fio* que se entrelaça com produções que pululam em diversas partes do Brasil; com aquelas contexturas já publicadas por outros/as pesquisadores/as negros/as; e, mais especificamente, com as editadas pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – NEAB da UFRB.

O livro é plural em suas problematizações, olhares, tensionamentos, perspectivas mediante o tema e, inclusive, em suas assinaturas. É um convite, através de suas tessituras, provocações e entrecruzamentos de saberes, ao fortalecimento de redes e produções de intelectuais negros/as. Esta *rede* de artigos certamente desafiará seus/as autores/as e também leitores/as a forjarem outras *tranças* sobre populações africanas e afro-brasileiras.

1. Reitor da UFRB.

Organizado em sete capítulos, *Tranças e Redes: Tessituras sobre África e Brasil* traz à baila temáticas que questiona o *lugar social* das populações negras, bem como seus repertórios e patrimônios culturais no Brasil, e mobiliza, a um só tempo, relações entre Brasil e África. Assim, no primeiro capítulo, *Educação e Africanidade*, o/a autor/a reflete sobre a inclusão qualificada e permanente de repertórios culturais negros no fazer pedagógico da educação básica. Já, no segundo capítulo, *Mulheres Negras: entre o Vivido e Representações*, as pesquisadoras fazem considerações sobre possíveis interseccionalidades entre gênero e raça.

No terceiro capítulo, *Histórias e Culturas de África*, os autores recontam narrativas míticas e históricas de/sobre Áfricas, africanos e sobre seus repertórios culturais. Enquanto, no quarto capítulo, *Literaturas Afro-brasileiras e Infante-juvenis em Moçambique*, o foco é a palavra literária de escritores/as negros/as brasileiros/as e africanos de Moçambique.

No quinto capítulo, *Memórias e Patrimônio Negr@s no Brasil*, os pesquisadores versam sobre histórias e memórias de personalidades negras, bem como do legado cultural africano-brasileiro. Já, no sexto capítulo, *Políticas de Ações Afirmativas*, estudiosos/as refletem sobre Políticas de acesso e de permanência no ensino superior como um exercício justo, efetivo e eficaz das Políticas de Ações Afirmativas. Por fim, no sétimo capítulo, *Saúde das Populações Negras*, as autoras apresentam resultados de pesquisas realizadas na área de saúde relacionadas às populações negras.

Oxalá que esta Coletânea de artigos, aliada aos inúmeros trabalhos já produzidos e publicados, fortaleça debates sobre os temas aqui apresentados e contribua para que, no presente e no futuro, cada vez mais, pesquisadores/as negros/as ponham-se nas encruzilhadas da produção do conhecimento em prol e sobre afro-brasilidades, populações africanas e afro-brasileiras, patrimônios culturais e personalidades negras e sobre gênero e raça.

PREFÁCIO

Luis Flávio Reis Godinho²

Este livro apresenta ao leitor textos e estudos que analisam as múltiplas dimensões sobre as negritudes, de um ponto de vista transdisciplinar, por parte de pesquisadores negros (as), baianos (as), notadamente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Busca dar ao campo dos estudos das/nas áreas correlatas das ciências sociais, da educação, das letras, ciências da saúde, filosofia e história uma contribuição fundamental para compreender as relações entre a educação e as dimensões étnico-raciais, os debates das ciências sociais sobre as conexões entre raça, gênero e classe, as representações literárias de/sobre afrodescendentes, as implicações das políticas de ações afirmativas e acerca das cotas no interior das universidades públicas, a saúde da população negra e a influência de mitos originários de religiões afro-brasileiras bem como no que diz respeito ao papel exercido pelo continente africano e suas culturas na mediação simbólica da construção identitária dos homens e mulheres negras em nosso país. Neste sentido, é uma admirável tarefa polissêmica, polifônica e heteroglósica.

Estas tessituras e tranças interpenetram-se por meio da investigação dos desenvolvimentos histórico-culturais das relações étnico raciais, mais especificamente, das negritudes no cenário local, regional, nacional, dialogando, também com recortes do contexto internacional, especialmente de países africanos.

O fio condutor é alinhavado em alguns objetivos, dialeticamente trançados, que procuram refletir por meio de/com/entre negros e negras, a perspectiva da realidade, sob uma ótica pluridisciplinar, que tornem visíveis as produções intelectuais afrodescendentes no campo das ciências humanas, que derivam de quatro lógicas,

2. Professor Adjunto III – Curso de Ciências Sociais – CAHL-UFRB.

interpenetradas, tais como as tessituras e tranças apresentadas em sua introdução, demonstradas a seguir.

A da sistematização por parte de pesquisadores negros (as) baianos (as) de pesquisas, reflexões e estudos que expressam um mosaico de realidades negras, direcionadas a investigar criticamente os processos de estigmatização, o racismo, o mito da democracia racial, o empoderamento sócio-cultural e fortalecimento identitário, bem como as lutas simbólicas e concretas, vividas e enfrentadas por nós, sujeitos negros, em dimensões tão particulares-universais como: a situação do negro nos espaços educativos, as múltiplas dimensões histórico-culturais, as inscritas em representações nos corpos, nas memórias, na literatura, nas epistemologias não-eurocêntricas, bem como na história de vida de militantes-acadêmicos e na interface saúde-negritude.

A segunda lógica se expressa no ineditismo da produção acadêmica, visto que a UFRB e sua Editora, acolhedoras dessa proposta, possui oito anos de existência. Sendo a primeira Universidade brasileira a instituir uma Pró Reitoria de Ações Afirmativas e Assuntos Estudantis, a IFES com grande percentual de estudantes negros, com considerável parcela de professores e servidores técnico-administrativos negros (as), até mesmo em suas equipes diretivas. Fui testemunha ocular da corajosa decisão, nos idos de 2006, que estabeleceu a portaria institucional que tornou obrigatória a dedicação das atividades do dia 20 de novembro, para ações de ensino e de extensão exclusivamente vinculadas a debates, seminários, fóruns, simpósios sobre as questões vinculadas ao Fórum Pró Igualdade Racial, no interior desta Universidade.

Em terceiro lugar, não se faz mais necessária a existência exclusiva de investigadores do recôncavo ou da raça, no bojo de uma perspectiva dos de fora, já que temos, em curso, uma nova situação: a organização de um campo científico, acadêmico e intelectual, de sujeitos negros- pesquisadores das múltiplas dimensões das relações étnico-raciais, tendo em suas trajetórias de vida e profissional mais que uma relação sujeito x objeto, uma missão historicamente

negada e silenciada, que articula, com a necessária vigilância epistemológica, uma militância racial, um compromisso íntimo e público com a superação de todas as formas de violência, desfavorecimentos e opressões que tangenciam, estruturam e auto regulam os sujeitos negros, em nossa região, nosso estado, país e outros continentes, atravessando diasporicamente as negritudes onde quer que elas se encontrem ou localizem.

Por fim, este livro empodera-nos de conhecimentos provenientes de pesquisadores (as), negros (as) que souberam transformar as condições de produção científica, trazendo para a cena uma realidade historicamente negligenciada no campo científico brasileiro: as histórias, artes, literaturas, filosofias, ciências sociais e da saúde realizada por/entre/com/para/ mas cada vez menos sobre negros, combatendo uma lógica exteriorizada, fenomênica e epistemologicamente excludentes. Por outro lado organiza, torna visível e contribui para que os (as) negros (as) não acadêmicos, situados em organizações não governamentais, lideranças, militantes de movimentos sociais, estudantes negros e não-negros, ativistas sociais em instituições da sociedade civil, tenham em mãos, uma produção a partir do território do Recôncavo da Bahia, da UFRB, do estado e do Brasil sobre a realidade, experiência, situação e posição do negro na história, nos dias atuais e em campos tão fundamentais de nossa sociabilidade e existência negra como os expressos aqui. Boa leitura.

ENTRECRUZANDO PESQUISAS SOBRE ÁFRICAS E AFROBRASILIDADES

Ana Rita Santiago
Denize Almeida Ribeiro
Ronaldo Crispim Sena Barros
Rosângela Souza da Silva

Inicialmente este livro teve como principal motivação concretizar um desejo coletivo de tecer redes favoráveis à divulgação de estudos e pesquisas de intelectuais negros/as da UFRB. Ao longo de sua organização, aliaram-se outras pretensões, tais como fortalecer estratégias de socialização de produções acadêmico-científicas entre e fora dos *muros* da UFRB afins à África e à africanidade no Brasil e começar uma coleção com esta temática.

Causaram-nos surpresas, não a constatação de já um número estimável de intelectuais negros/as na Bahia, mas do vultoso significativo de interessados/as em participar desta Coletânea de artigos, bem como da vastidão de possibilidades temáticas. Por um lado, congratulamo-nos mediante a riqueza do material recebido e a confiança depositada na proposta e propósitos do livro. Por outro, reconhecemos a dificuldade de reunir todos os textos apenas em uma publicação.

Quão difícil foi, para nós, discernir e definir os artigos para este livro! Quão emergente é criar estratégias de elaboração e também de veiculação de produção intelectual negra! Quão importante é na Bahia tecer, institucionalmente, um *mapeamento intelectual negro!*

Tais considerações conduziram-nos, inclusive, a sonhar, coletivamente, e a nos convencer de que necessário se faz trilhar em encruzilhadas, a fim de que surjam redes que promovam o conhecimento produzido por homens e mulheres negras.

Assim, este livro apenas inicia uma teia de agenciamento de intenções, empenho e alternativas para a continuidade através

de uma *Coleção* ou, quiçá, uma *Série*. Suas reflexões partem de outros campos referenciais e não podem ser realizadas se não tivermos parte dos atores/atrizes que compõem esta sociedade, (re) alinhando seus discursos do ponto de vista paradigmático; reconhecendo as diferenças, enquanto componentes essenciais para a preservação das humanidades e solapando tentativas de aniquilação de quaisquer identidades.

Com este livro, demonstramos aos que acreditam nas novas perspectivas epistemológicas, éticas e estéticas que visam atender as demandas desta sociedade em constante *devir*, que tais produções representam inquietudes e desejos de muitos intelectuais que não se renderam às categorias redutoras.

Esta edição traz uma visão panorâmica da intelectualidade negra na Bahia, pois apresenta resultados de pesquisas e estudos, em algumas áreas de conhecimento, realizados por estudiosos/as negros/as. Desta forma, as vozes polifônicas dos sujeitos, que constituem este livro, transgridem e transcendem outros campos de referência historicamente estabelecidos em nosso meio social. Expõem uma diversidade epistêmica (GROSFUGUEL, 2007), que se contrapõem às formas hegemônicas do pensar/fazer ocidental, derrubando fronteiras outrora quase inabaláveis.

Ademais agradecemos a todos/as os colaboradores e convidamos aos/às leitores/as a romper quaisquer fronteiras que nos levem às subalternidades.

CAPÍTULO I

EDUCAÇÃO E AFRICANIDADE

EDUCAÇÃO, CURRÍCULO E AFRICANIDADES MOTUMBÁ, MUKUIU, KOLOFÉ³: A Bênção como reverência à ancestralidade africana e sinal de respeito aos nossos mais velhos

Cláudio Orlando Costa do Nascimento

RESUMO: O texto apresenta a temática ‘educação e africanidades’ de forma ampla e complexa. Esses campos são postos em dialogia com os estudos do currículo, das culturas, dos saberes tradicionais, em defesa das experiências e das narrativas etnográficas como referenciais formativos plenos, das subjetividades, identidades e das realidades histórico-culturais. A Bênção além de representar sinal de reverência à ancestralidade africana, de respeito aos nossos mais velhos, também busca problematizar a ‘dimensão relacional’ da educação das relações étnico-raciais, refletir sobre os ensinamentos e aprendizagens que constituem a história e a cultura afro-brasileira, descrever os significados sócio educacionais postos nessas manifestações, e finalmente, tensionar a lógica hegemônica da educação contemporânea, notadamente, em relação à visão reducionista do conhecimento e das práticas pedagógicas diretivas, que comumente desconsidera a riqueza presente no campo da vida vivida, no cotidiano, na diversidade cultural, na memória, na condição histórica dos atores culturais. Por fim, defendo a adoção dos Complexos Curriculares, que se constituem através de produções intelectuais implicadas, contextualizadas, customizadas, para servirem como dispositivos de pesquisa e formação em uma perspectiva ampla, complexa, poder-se-ia dizer preocupada com questões que se situam na conexão entre educação, currículo e africanida-

3. Motumbá, Mukuiu e Kolofé são pedidos de bênçãos usados nas nações de origem africana. Motumbá é yorubá usado entre os nagôs, Mukuiu na nação Bantu e Kolofé pelos Jeje.

des, buscando valorizar os etnométodos produzidos pelos atores sociais, os tempos, os territórios, as políticas e práticas de sentidos produzidas nos contextos histórico-culturais, potencializando assim a formação plena do sujeito.

PALAVRAS-CHAVE: Educação; Currículo; Africanidades.

ABSTRACT: In this text we discuss “education and africanities” in a wide and complex way. Both fields are set in a dialogical relationship with curriculum, cultural and traditional knowledge studies to defend ethnographic experiences and narratives as a fulfilling educational background for subjectivities, identities, and historic and cultural realities. The Blessing represents not only the reverence for African ancestry and respect for the elderly, but also seeks to problematize the “relational dimension” of ethno-racial education, to reflect on the teaching and learning that constitute the Afro-Brazilian history and culture, to describe the social and educational meanings embedded in those manifestations, and finally, to challenge the hegemonic logic of contemporary education, namely, its reductionist view of knowledge and its directive pedagogical practices that do not take into account the richness of lived experience, daily life, cultural diversity, memory, and the historical condition of the social actors. We also defend the adoption of Complex Curricula that are the result of implied, contextualized and customized intellectual productions, and can be used as research and educational background devices in a wide and complex perspective that takes into account education, curriculum and africanities in order to take advantage of the ethnomethodologies produced by social actors, times, territories, policies and meanings produced in historic and cultural contexts, enhancing complete subject formation.

KEYWORDS: Education; Curriculum; Africanities

Introdução

‘Súre fún mi’ minha Mãe Stella!

A temática Educação e Africanidades põe em cena um problema crucial para a questão da democratização da nação e do estado brasileiro. Nesse artigo, intento abordar a temática através do registro de algumas vivências e referências que expressam minhas implicações e percepções, minhas formas de prestar atenção, interpretar e valorizar, as experiências culturais e formativas produzidas com base nas tradições, nos saberes africanos, afro-brasileiros e nos estudos de currículo⁴.

O debate da educação contemporânea, em especial, os estudos do currículo e da formação têm produzido abordagens complexas, implicadas com experiências e saberes advindos das vivências e histórias dos povos tradicionais, das diversas culturas que constituem as multiculturalidades locais/mundiais. Essa perspectiva, além de por em questão a estrutura homogênea e hierárquica do co-

4. Relato foi extraído de uma cartografia mais extensa que reúne um conjunto de vivências e produções concernente à relação ‘educação e africanidades’: a) junto aos **movimentos sociais**, no Projeto de Revitalização do Parque São Bartolomeu-Pirajá, no resgate da história e da cultura africana no tocante à relação ancestral com a natureza; no Movimento de Intercâmbio Artístico-Cultural – MIAC, na criação do Espaço de Referência Étnico-Racial Erê-Jeje-Nagô, voltado para a educação de jovens baseado na tradição oral e na ancestralidade africana; na Coordenação Pedagógica do Aragbobô – o Corpo da Diversidade, (Coordenação Geral de Tiago da Cruz) realizado com os novos mestres populares da cultura da Associação Juventude Afonjá, Ilê Axé Opô Afonjá – Programa da Fundação Gregório de Matos, apoiado pelo Ministério da Cultura; b) junto ao **cenário acadêmico**, na Coordenação das Políticas Afirmativas, na Pró-reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis (PROPAAE-UFRB); na realização da pesquisa dos Observatórios Etnoformadores (FACED/UFBA, 2007), com enfoque no currículo e na formação a partir das vivências e experiências produzidas pelos sujeitos culturais; na construção do Projeto do Centro de Cultura, Linguagens e Tecnologias Aplicadas – CECULT-UFRB, que será implantado em Santo Amaro da Purificação; na Escrita do Livro Currículo e Formação: Diversidade e Educação das Relações Étnico-Raciais (NASCIMENTO; JESUS, 2010); na produção do texto Bricolagens culturais como dispositivos de formação: Flâneurismo e dialogia no carnaval da Bahia (NASCIMENTO; SOUZA, 2010), inspirado numa provocação de Peter McLaren (2000) no artigo ‘O Etnógrafo como Flâneur Pós-Moderno: Reflexividade Crítica e o Pós-Hibridismo como Engajamento Narrativo’, que descreve sobre as possibilidades etnográficas associadas às experiências flâneurs produzidas no cotidiano. Refiro-me especialmente à perspectiva da pesquisa-formação vinculada à questão da identidade racial negra nas políticas e práticas curriculares, da implantação da Lei 10.639-2003, a exemplo, do estudo etnográfico realizado através do projeto denominado ‘Rodas de Saberes e Formação’ (NASCIMENTO; JESUS, 2009-2012) iniciado no âmbito do Programa Conexões de Saberes: Diálogos entre a universidade e as comunidades populares (MEC-UFRB 2008-2011), continuado no Programa de Educação Tutorial – PET Conexões “UFRB e Recôncavo e Conexão 2010” (MEC-SESu).

nhecimento, do currículo e da educação, busca ressaltar as vozes e as condições dos atores culturais, dos sujeitos sociais, em defesa da democratização, notadamente, no que tange às ações de inclusão, reparação e equidade sociocultural, eixos estratégicos das políticas afirmativas para negros e negras, afrodescendentes no Brasil.

Segundo Joseph Ki-Zerbo (2010), as histórias das africanidades compreendem situações de tomada de consciência, de superação das opressões, de lutas pela liberdade, de reescritas que ressuscitem referenciais que foram “esquecidos” ou perdidos. Argumenta ainda que para a construção de uma consciência autêntica, faz-se necessário retornar à ciência, reconstruir o cenário verdadeiro, e modificar o discurso.

E isso porque, até o presente momento, ela [a história da África] foi mascarada, camuflada, desfigurada, mutilada. Pela “força das circunstâncias”, ou seja, pela ignorância e pelo interesse. Abatido por vários séculos de opressão, esse continente presenciou gerações de viajantes, de traficantes de escravos, de exploradores, de missionários, de procônsules, de sábios de todo tipo, que acabaram por fixar sua imagem no cenário da miséria, da barbárie, da irresponsabilidade e do caos. Essa imagem foi projetada e extrapolada ao infinito ao longo do tempo, passando a justificar tanto o presente quanto o futuro. (KI-ZERBO, 2010, p. XXXII).

As estratégias de divulgação e de socialização de produções relacionadas às Áfricas e às africanidades no Brasil apontam a pertinência de abordagens, que coloquem no centro do debate, questões relacionadas à ideia de um novo *ethos* emancipador, na superação do lugar secundário a que foi relegado a história e a cultura africana na história da humanidade, e da civilização do povo brasileiro.

A educação formal, informal e não escolar, fundamentalmente, os currículos escolares precisam ser repensados a partir dessa perspectiva ampla de formação, que inclui os sentidos de humanidade, civilidade e cidadania. Refiro-me a uma educação aprendente, a uma pedagogia afirmativa, um currículo customi-

zado a partir dos atos e dos projetos dos sujeitos e grupos étnicos que, historicamente, resistiram, reagiram às formas de exclusão, dominação e opressão, e que ora afirmam como querem ser vistos, considerados e respeitados.

Agô e Bênção como Primeiros Ensinaamentos

a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os griots estão longe de ser seus únicos guardiões e transmissores qualificados. A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados.

Joseph Ki-Zerbo.

O pedido de licença e de bênção aos mais velhos, aos ancestrais, é ensinamento inicial na construção das relações sociais de matriz africana. Dentre as possibilidades de entendimento, a licença representa pedido de consentimento, de permissão, de autorização, licenciabilidade no trato e relações que constituem as vivências e convenções dos grupos. Uma convenção baseada na percepção dos contextos, dos cenários e locais socioculturais, associada ao sentido de alteridade, da condição do outro distinto.

Assim como a licença, a bênção também agrega valores que representam sinais de reverência, ou seja, além das relações de diferenciação e distinção, representa uma condição de contraste, conhecimento, reconhecimento das diferenças e identidades que constituem e tecem as relações sociais. Importante observar que esses atos não são mecânicos, ou seja, as crianças e jovens aprendiam e alguns ainda aprendem os sentidos e significados desses rituais.

A bênção é um cumprimento, uma saudação que ensina sobre o respeito, a tratar o outro com consideração, com deferência, ensina sobre valores que instituem e produzem vínculos socioculturais,

referenciais educacionais que são construídos nos/pelos sujeitos em interação com os diversos grupos e segmentos da sociedade.

A benção tomada aos mais velhos e no plano espiritual representa um pedido de acolhimento, de proteção divina, um ato de religião, interdependente e complementar, ou seja, quem pede a benção quer ser abençoado. Abençoado em nome da crença, da ancestralidade e/ou divindade evocada por quem abençoa. Gosto de pensar que na benção as pessoas dispõem as suas melhores mensagens e energias em favor de outrem, assim como, as culturas reverenciam coletivamente seus ancestrés, conforme excerto a seguir:

Agô! pede licença o Tambor

Agô! Pede licença o Tambor. Toma a benção e reverencia nossa ancestralidade. Ele anuncia que tem festa na Cidade. Os atabaques chamam gente para o Xirê.
Rum, Pi, Lé toque de Axé, historia e sabedoria.

São sons de todos nós, nossos fundamentos, nossa voz.
Sons que afirmam as nossas raízes e identidades culturais.

Agô! Pede licença o Berimbau. Essa é nossa história, que o toque do Berimbau faz lembrar.
A mão que toca reconhece e agradece. Capoeira me ensinou.
Obrigado Ancestrés e Mestres. Obrigado Bimba, Pastinha e Besouro de Mangangá.

São sons de todos nós, nossas vivências, nossa voz.
Sons que afirmam as nossas raízes e identidades culturais.

Agô! Pedem licença as Palmas, Pandeiros, Pratos e Ganzás. Ê Semba ê, ê samba ah, Batuque na Cozinha, de Prato e Quintal. Sambas de Roda e Filarmônicas do Recôncavo, Chula, Lundu e Maculelê de Verdade.
Obrigado Mestre Popô, Dona Edite, Esmola Cantada, Ticoãs... Obrigado Recôncavo, Santo Amaro, Cachoeira...

Agô! Pede licença o tambor... ⁵

5. Excertos do poema *Agô! pede licença o Tambor*. de Cláudio Orlando Costa do Nascimento. Projeto Percussionistas, Percursos e Percussões. Exposição no Carnaval 2011 - Pelourinho - Salvador - SECULT-Ba, em homenagem aos Mestres Prego, Pastinha e Neguinho do Samba.

Disponho assim de significativas vivências presentes em minha história de vida em que a bênção foi aprendida, ou melhor, em que a bênção foi apreendida, me educou, me fez aprender a condição de filho, sobrinho, neto, as relações de parentescos e em comunidades. Dito de outra forma, a bênção me propiciou sentimentos de pertença, que são constitutivos da minha ancestralidade e da formação da minha identidade.

Em complementaridade a esse enfoque da história de vida apresento a seguir, algumas vivências e manifestações históricas, culturais e artísticas que considero oportunas para contribuir com as reflexões acerca das africanidades que constituem nossa formação e identidade, tendo a ‘bênção como reverência à ancestralidade africana e sinal de respeito aos nossos mais velhos’.

Bênção, Mamã África!

[...] Muitas sementes da sabedoria dos africanos, em mim plantadas, ainda não encontraram terreno fértil para germinar, mas não desisto e, por isso, cuido desse terreno em todo momento. Outras há, no entanto, que cresceram e até deram frutos (SANTOS, 2011).

Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella celebra o dia 25 de maio tomando a bênção à Mãe África. Através desse artigo publicado na editoria ‘Opinião do Jornal A Tarde’, no dia 25/05/2011, Mãe Stella reverencia e homenageia o berço da humanidade.

A bênção simboliza respeito e reconhecimento aos fundamentos do povo africano, gratidão pela alegria presente na “arte de viver do africano” (SANTOS, 2011), afirmação da descendência e a valorização da sabedoria expressa através da tradição oral, apresentada de forma resumida a seguir:

- É na alegria e na generosidade que se encontra a força que se precisa para enfrentar os obstáculos da vida: “Lé tutu lé tutu bó wá” = “Sigamos em frente alegremente, sigamos em frente iluminados, dividindo o alimento adquirido”.

- A palavra tem o poder de materializar o que existe em potencial no universo, por isso os africanos falam muito e alto, quando precisam canalizar sua energia em direção ao que é essencial, mas silenciam nas horas necessárias. Um orin faz entoar: “Tè rolè... Mâ dé tè rolè. Báde tè role” = “Eu veno através do silêncio... Eu pretendo cobrir meus olhos e calar-me. Ser conveniente, respeitando através do silêncio”.

- Nosso maior inimigo (como também nosso maior amigo) somos nós mesmos: “Dáààbòbò mi ti arami” = “Proteja-me de mim mesma”.

- O cuidado com o julgamento do outro e também com o instinto de perversidade: “Bí o ba ri o s'ikà bi o ba esè ta iká wà di méjì” = “Se vir o corpo de um perverso e chutá-lo, serão dois os perversos”.

- O respeito às diferenças: “Iká kò dógbà” = “Os dedos não são iguais”.

- A necessidade de um permanente contato com a Essência Divina que cada um possui: “Eti èmí óré dé ìyàn. Àroyé èmí óré dé ìyà” = “Na dificuldade de decisão e no debate, a Essência Divina amplia a visão para argumentar” (SANTOS, 2011).

Santos, autora de *Meu tempo é agora* (1995), enfatiza que devemos expressar nossa sabedoria através dos nossos comportamentos, da filosofia do ìwà (que compreende conduta, natureza e caráter). A bênção expressa essa implicação e compromisso com a história, a cultura e os saberes da tradição oral africana, “que é composto de itan – mito; oriki – parte do mito que é recitada em forma de louvação e vocação; orin – cântico de louvação; adurá – reza; ówe – pro- vérbio serve para nos disciplinar” (SANTOS, 2011).

A Bênção à Mãe África na biografia de Deoscoredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi)⁶, descendente da família Asipá, “uma

6. Deoscoredes Maximiliano dos Santos (Mestre Didi Asipá), filho de Arsenio dos Santos e de Maria Bibiana do Espírito Santo (Mãe Senhora, do Ilê Axé Opô Afonjá), é educador, pesquisador, escritor, artista plástico e sacerdote do culto africano aos ancestrais.

das mais tradicionais linhagens componentes do antigo império nagô-yorubá, referência de ancoragem e continuidade ininterrupta do processo civilizatório negro-africano” (LUZ, 2002, p. 83-87).

Para Mestre Didi a construção da africanidade implica em ir às fontes, reverenciar e aprender com os ancestrais africanos. Que conforme enfatiza Luz (2002), são fundadores de reinos e cidades, criadores e mantenedores de valores civilizatórios, transmissores de seu legado às novas gerações, bastião na manutenção de seu território, de sua história, de sua identidade, que transcende a temporalidade histórica, no que se refere ao mistério da gênese, da origem da humanidade.

A vivência e obra de Mestre Didi apresentam significativas situações concernentes à relação da educação com as histórias e culturas africanas. Destaco, inicialmente, seu texto denominado “O Rei de Ketu na Bahia”, que relata sua pesquisa sobre arte sacra africana, quando da sua visita ao Rei de Ketu em companhia de Pierre Verger, e sua esposa Juana Elbien dos Santos. Mestre Didi descreve o encontro, nos remete ao Palácio, ao momento dos cumprimentos, da benção ao Rei de Ketu, e revela o valor da memória e da expressão oral ao relatar que ao recitar o Oriki: ‘*Asipá Borocun Elesé Kan GooGoo*’, o Rei exclamou: “Há! Asipá, e levantando-se de sua cadeira onde estava sentado, apontando para um dos lados do palácio disse: sua família mora ali”. (SANTOS, D.M., 2003, p. 11).

O Oriki da sua família possibilitou o resgate de relações históricas, de pertencimentos étnico-culturais, de vínculos familiares, confirmando que sua família descendia da tradicional família Asipá, originária das cidades de Oyó e Ketu, do império Iorubá.

Opô Baba N’Lawa é uma escultura feita por Mestre Didi em homenagem à ancestralidade africano-brasileira, na praia da Paciência, próximo à colônia de pescadores no Rio Vermelho (Salvador-Ba).

O Opô Baba N’Lawa “ em homenagem a ancestralidade é de um efeito estético análogo ao oriki” (LUZ, 2002, p. 83-87), teve momento solene de inauguração, com a presença de autoridades da tradição afro-brasileira, do governo e do povo em geral. Assim como LUZ (2002), considero interessante a percepção ampla e complexa

dessa experiência, notadamente pelas relações de interdependência e complementariedade relativas à reverência ancestral, ao reconhecimento histórico, ao patrimônio cultural, à valorização do legado civilizatório africano, como referencial constitutivo da identidade da cidade, da nossa identidade afro-baiana-brasileira.

O Projeto Experimental de Educação Pluricultural Mini Comunidade Oba Biyi implantado pela Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil – SECNEB, instituição criada em 1974, congregou pessoas das comunidades-terreiro, cientistas, artistas e acadêmicos, foi uma experiência pioneira em educação de crianças que buscou organizar o currículo e as práticas pedagógicas a partir da herança histórico-comunitária dos terreiros. Conforme relata Juana Elbein dos Santos, autora do livro *Os Nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia* (2000):

Nos programas semestrais, Mestre Didi reelaborou mitos e histórias em dramatizações e autos, especialmente recriados, com diálogos, cantigas, danças e músicas interpretados pelas crianças da Mini Comunidade [...] Entre as muitas peças, Didi separou uma das histórias [...] A Vendedora de Acaçá revela não só o cotidiano de uma comunidade tradicional, mas, ainda, e sobretudo, as relações sociais, a ocupação de espaços públicos, a importância dos alimentos. Particularmente, destaca a relação com as forças sagradas, o profundo significado da fé, da solidariedade que permite a continuidade harmônica das relações sociais e seu religare com o transcendente, com o cosmos (SANTOS, 2007, p.112).

‘A Bença’ do Bando de Teatro do Olodum

Acho que a mensagem principal é parar e pensar no tempo. No hoje, no que foi e no que será – diz Makota, nascida Valdina Oliveira Pinto. – Não estamos sabendo viver o nosso tempo. Estamos atropelando a marcha e priorizando o tempo que temos de forma errada, ou seja, sem interação. Substituímos as relações humanas por trocas não humanas. (Bença - [http:// bandodetetrogaleria.blogspot.com.br/](http://bandodetetrogaleria.blogspot.com.br/). Acesso 08.06.2012).

A relação educação e africanidade trabalhada no espetáculo teatral ‘A Bença’, refere-se enfoca questões existenciais e referências relativas à formação da subjetividade e identidade afro-brasileira, trata do *começo*, dos *mais velhos*, do *respeito*, da *morte* e do *fim*, através de uma dinâmica circular em relação aos tempos e a produção de sentidos *imanescentes/transcendentes* nas relações histórico-culturais. Esses ensinamentos foram vivenciados pelos atores do ‘Bando de Teatro Olodum’, e pela plateia pondo em cena os relatos, as expressões de sabedoria das guardiãs e dos guardiões da tradição africana e afro-brasileira: Bule-Bule, Cacau do Pandeiro, D. Denir, Ebomi Cici, Makota Valdina e mãe Hilza.

Bênção ao Recôncavo: a UFRB reverencia a africanidade regional

20 de novembro, *dia Nacional da Consciência Negra* se constitui em uma data de grande significado para o Brasil, a Bahia e o Recôncavo. A Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB em 2006, desde a criação do *Fórum Pró-Igualdade Racial e Inclusão Social do Recôncavo* (Portaria no. 181/2006), busca ressaltar a importância histórica, política e pedagógica dessa data, ao tempo em que, institui atividades acadêmicas e sociais que visam contribuir para a promoção de políticas, programas e ações pró-igualdade racial e inclusão social no Recôncavo.



Imagem: Logomarca do Fórum 20 de Novembro – PROPAAE-ASCOM/UFRB (2007).

A Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis – PROPAAE através do Fórum 20 de Novembro, em parceria com os Centros põe em prática uma ação de corresponsabilidade e mutualidade no que tange à implantação e promoção de políticas afirmativas e de inclusão social na UFRB. O Fórum 20 de Novembro integra a agenda das Políticas Afirmativas da UFRB, notadamente, no que concerne à construção do Projeto Pedagógico Institucional e as Políticas Práticas Curriculares e Formativas locais.

Heurísticas e Considerações Finais

A ancestralidade é como um tecido produzido no tear africano: na trama do tear está o horizonte do espaço; na urdidura do tecido está o tempo. Entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência.

Eduardo Oliveira.

Essa produção articula referenciais e provocações relativos à necessidade de refletirmos sobre a educação na perspectiva das africanidades, fundamentados na definição de cultura como “a totalidade das experiências vividas pelos grupos sociais”, e que a vêem como “campo de luta em torno do significado e a teoria como campo de intervenção política” (SILVA, 2000, p. 55-56).

O texto apresenta o tema ‘educação e africanidades’ de forma ampla, como um ‘complexo curricular’. Esses campos são postos em dialogia com os estudos do currículo, das culturas, dos saberes tradicionais, em defesa das experiências e das narrativas etnográficas como referenciais formativos plenos, das subjetividades, identidades e das realidades histórico-culturais, ao problematizar a ‘dimensão relacional’ da educação das relações étnico-raciais, refletir sobre os ensinamentos e aprendizagens que constituem a história e a cultura afro-brasileira, descrever sobre os significados socio-educacionais, e finalmente, tensiona a lógica hegemônica e reducionista da educação contemporânea. Desta forma, vislumbro a instituição

dos Complexos Curriculares, que se constituem através de produções intelectuais implicadas, contextualizadas, customizadas, para servir como dispositivos de pesquisa e formação em uma perspectiva complexa, que valoriza os etnométodos produzidos pelos atores sociais, os tempos, os territórios, as políticas e práticas de sentidos produzidas nos contextos histórico-culturais, potencializando assim uma formação cidadã, etnicamente referenciada.

Referências

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*. Brasília, DF, jan. de 2003.

KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África, I: Metodologia e Pré-História da África*. 2. Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

LUZ, Marco Aurélio. *Cultura Negra em tempos pós-modernos*. 2. Ed. Salvador: EDUFBA, 2002.

MCLAREN, Peter. *O Etnógrafo como Flâneur Pós-Moderno: Reflexividade Crítica e o Pós-Hibridismo como Engajamento Narrativo*. In: MCLAREN, Peter. *Multiculturalismo Revolucionário: Pedagogia do dissenso para o novo milênio*. Porto Alegre: Artemed, 2000.

NASCIMENTO, Cláudio Orlando C. *Observatórios Etnoformadores: Outros olhares em/na formação continuada de professores*. Tese de Doutorado. Salvador: FAGED/UFBA, 2007.

NASCIMENTO, Cláudio Orlando C.; JESUS, Rita de Cássia Dias P. de. *Currículo e Formação: Diversidade e Educação das Relações Étnico-Raciais*. Curitiba: Progressiva, 2010.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

SANTOS, Deoscoredes M. dos. Mestre Didi. *Contos negros da Bahia e contos de Nagô*. Salvador: Corrupio, 2003.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Arqueologia de um projeto: educação, identidade e diversidade cultural*. In: SANTOS, Deoscoredes M dos. *Autos coreográficos: Meste Didi, 90 anos*. Salvador: Corrupio, 2007.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. Mãe Stella.– **Meu tempo é agora**. 2. ed. Curitiba: Projeto Centru, 1995.

———. **Bênção Mamãe África**. Editoria Opinião Jornal A Tarde. Salvador–Ba. 25/05/ 2011.

SILVA, Tomaz T. da. **Teoria cultural e educação**: um vocabulário crítico. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

UFRB. Portaria 181/2006. **Cria o Fórum Pró-Igualdade Racial e Inclusão Social do Recôncavo**, 21/11/2006.

<http://www.hotsitespetrobras.com.br/cultura/projetos/14/27>. Acesso 08.06.2012.

<http://www.bandodeteatro.blogspot.com/>. Acesso 08.06.2012.

<http://bandodeteatrogaleria.blogspot.com.br/>. Acesso 08.06.2012.

<http://www.imeviolao.com.br/arte-cultura/populares/mestre-didi.html>. Acesso 10.06.2012.

A LEI 10.639/03 E O ENSINO DA HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA E AFRICANA: PERCEPÇÕES E REFLEXÕES

Rosângela Souza da Silva

RESUMO: O presente artigo tece algumas reflexões em torno das proposições da Lei 10639/03 que trata do ensino da História da Cultura Afro-brasileira e Africana na educação básica, atentando para os determinantes conjunturais e estruturais que se (re) desenham no processo do *fazer* educação a partir dos referenciais socioculturais dos sujeitos envolvidos. As questões aqui apresentadas visam a colocar na ordem do dia a necessidade de formação para sujeitos cômicos de sua história, origens e pertença étnico-racial, orientada por processos de formação equânimes e plurais.

PALAVRAS-CHAVE: Lei 10639/03; Escola; Culturas

ABSTRACT: This article reflects on the principles behind Law 10639/03, regarding History of Afro-Brazilian and African Culture in basic education. Determinant structural factors and context undergo changes as result of the educational practice based on socio-cultural references of the scholars. The presented issues suggest putting the demand to educate citizens aware of their history, origins and ethnic and racial membership on the daily agenda, guided by equitable and plural education processes.

KEYWORDS: Law 10639/03; School; Cultures

Introdução

Historicamente, a proliferação de determinados conhecimentos, experiências, ideias e conceitos perfilam as estruturas sociais, produzem símbolos e signos⁷ que na maioria das vezes invisibilizam e/ou desqualificam as Histórias, as identidades, as pertencças, os fazeres e saberes de alguns grupos sociais.

Diante deste cenário, as lutas para enfrentamento de tais situações são orquestradas por diversos sujeitos, tais como: os/as negros/as, os/as indígenas, as lésbicas, os gays, os/as ciganos/as, os grupos de *hip hop*, de *happers*, os historicamente excluídos, os que estão à margem da sociedade, que, através de seus projetos políticos, traduzem seus anseios, desejos e necessidades, pautando as suas especificidades como condição *sine quan non* para o empreendimento de novas ações políticas na sociedade.

No que tange à história do povo negro, as discussões empreendidas em torno da Lei 10639/03, que trata do ensino da História e Cultura Afro-brasileira e Africana na Educação Básica, necessitam cada vez mais de acompanhamento rigoroso e reflexões profundas, levando em conta os processos de formação, apropriação e difusão de determinados conhecimentos sobre este povo. Esta lei, produto e símbolo de lutas dos movimentos negros organizados, pressiona as instituições governamentais e não governamentais (refiro-me à ação de algumas secretarias de educação, do MEC, das universidades e os institutos de ensino superior, no sentido de preparar cursos de formação e readequar os seus currículos) e desencadeia um processo de (re)educação (mesmo com pouca amplitude em algumas regiões) sobre as contribuições efetivas (nos sentidos político, cultural, intelectual e social) da população negra na formação da sociedade brasileira.

7. Para Santaella e Nöth (2008, p.131): Os signos e, entre eles, as imagens são mediações entre o homem e o mundo. Devido à sua natureza de ser simbólico, ser de linguagem, ser falante, ao homem não é facultado um acesso imediato ao mundo. Tal acesso é inelutavelmente por signos. Todas as modalidades, inclusive as imagens, têm o propósito e a função de representar e interpretar a realidade, mas, ao fazê-lo, inevitavelmente interpõem-se entre homem e mundo.

Diante disso, o presente artigo objetiva tecer algumas reflexões, no campo das discussões da educação para as relações étnico-raciais, visando a colocar na ordem dia a necessidade de formação de sujeitos cômicos de sua história, origens e pertença étnico-racial, orientados por processos de formação equânimes e plurais.

Escola, Culturas e suas Intersecções

A escola, pensada como espaço sociocultural (DAYRELL, 1996), imprime no seu fazer cotidiano marcas na vida dos sujeitos que dela fazem parte. É nesse ambiente também que as experiências sociais desses são (re) significadas e (re) num devir constante. Neste sentido, é que as discussões, que envolvem as relações étnico-raciais nos espaços escolares, se constituem em premissas básicas na construção de uma escola em que o respeito às diferenças seja um eixo norteador.

Para nós, a centralidade de questões que envolvem culturas, identidades, gênero e pertença etnicorracial dos/as estudantes colocam mais desafios para os agentes pedagógicos nos espaços escolares, tornando imperioso que em seu fazer cotidiano rompam com práticas como declara Fávero Sobrinho (2004, p. 97):

[...] verticalizadas e condutistas provenientes da modernidade, pois as mesmas não são mais compatíveis, nem com os processos cognitivos contemporâneos e nem com as suas expectativas identitárias que estão conectados a universos simbólicos distantes da escola [...]

Desta forma, ao pensarmos nas especificidades dos espaços educacionais e nos sujeitos que lá circundam, teremos que nos ater às instabilidades sociopolíticas e culturais sob as quais está calcada a sociedade contemporânea, marcada por uma multiplicidade de *agoras*, que “desordenam” os referenciais educacionais com os quais estávamos acostumados a trabalhar.

Levando em conta as discussões que envolvem escola e culturas, Moreira e Candau (2003), afirmam:

A escola é, sem dúvida, uma instituição cultural. Portanto, as relações entre escola e cultura não podem ser concebidas como entre dois polos independentes, mas sim como universos entrelaçados, como uma teia tecida no cotidiano e com fios e nós profundamente articulados (MOREIRA; CANDAU, 2003, p. 160).

Assim, notabilizados os imbricamentos existentes entre culturas e escola, podemos refletir sobre os pressupostos culturais, eleitos historicamente para “produzir”, “ordenar” e “embasar” os conhecimentos produzidos na escola (que são culturais), os quais na maioria das vezes não referendam os sujeitos que lá transitam.

Castiano (2011), discutindo, a partir da experiência moçambicana, a importância de um sistema de educação alimentado pela cultura dos que dela faz parte, salienta:

Cada cultura, olhando para esta função, deveria, em princípio, alimentar o seu sistema de educação para garantir que ela própria não morra. Olhando porém para Moçambique como país, seria indesejável, mesmo impossível, querer que cada uma das culturas que compõem esta pérola do Índico que é Moçambique tivesse o seu próprio sistema de educação. No entanto, se concentramo-nos na função declarada, nomeadamente a de garantir a sua continuidade pelas gerações futuras, então é possível (e imperativo) criar no sistema nacional da educação espaços culturais diferenciados onde cada uma de nossas culturas possa viver e inovar-se (CASTIANO, p. 2011, p. 218).

A partir de dois componentes fundamentais (cultura e sistema de educação), o autor demonstra como a diversidade de experiências culturais moçambicanas o “impediria” de vê-las representadas para alimentar o sistema educacional, mas, ao mesmo tempo, compreende e reconhece que a ausência destas culturas ameaçaria a continuidade das próximas gerações daquele país, pois, para este, é “[..] a cultura que dará pés firmes à educação” (CASTIANO, p. 2011, p. 215).

As preocupações apresentadas acima sinalizam para um importante debate no campo da educação, pois, se levarmos em conta as intenções dos sistemas educacionais no processo de formação dos indivíduos com os quais se trabalham, observaremos que, historicamente no Brasil, se constituem uma perversidade a forma como eram representados e abordados os conteúdos relativos às culturas dos negros, dos africanos e dos indígenas nos espaços educacionais. Tais representações e abordagens fortaleceram os processos de exclusões desses grupos, levando em conta que não foram reconhecidas as suas bases culturais.

No que elucubra à história do povo negro, segundo Nascimento (1980):

Podemos ler as páginas da história da humanidade abertas diante de nós, e a lição fundamental que nos transmitem é de uma enorme fraude teórica e ideológica articulada para permitir que a supremacia ário-euro-norte-americana pudesse consumir sua imposição sobre nós [...] apesar dessa espada sinistra suspensa sobre a sua cabeça, o negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história [...] (NASCIMENTO 1980, p. 22).

Tais reflexões nos direcionam para as questões que envolvem a aplicação da Lei 10639/03, pois, se no âmbito da produção e circulação de conhecimentos, a História e as experiências dos afro-brasileiros e africanos foram silenciadas, também o processo de apropriação desses foram prejudicados, necessitando de uma força hercúlea no exercício da difusão das realizações intelectuais, sociopolíticas e econômicas das populações negras.

Ampliando ainda mais esta discussão, Cunha Júnior (2005, p. 254) afirma:

A presença de africanos e afrodescendentes na cultura e na história não é realizada na forma completa e satisfatória, como deveria acontecer nos programas, nos currículos, nos projetos e conteúdos escolares. Essa representação na

história e na cultura não é realizada, pois estamos submetidos a um processo de dominação e de imposição da cultura denominada como ocidental. Estamos dentro de um sistema de educação considerado universal, que transmitiria em hipótese a essência da cultura humana, na sua diversidade. No entanto, esta visão de universal funciona como a imposição de uma visão eurocêntrica de mundo. No tratado ao universal, desaparecem as especificidades, ficam as categorias gerais, que são as da cultura greco-romana, judaico-cristã. Essas culturas fundamentam o eurocentrismo. E desconhecem como relevantes expressões de africanos e afrodescendentes.

Compreendemos que é nossa tarefa subverter, do ponto de vista intelectual, educacional e sociopolítico os discursos que negam, desqualificam e tentam silenciar historicamente as produções intelectuais negras, facultando aos negros o “não lugar”, desconsiderando as suas experiências e realizações.

Notamos também que os liames, sob os quais se edificam a formação de alguns profissionais da educação, baseados em concepções de mundo eurocêntricas, determinam uma (in)compreensão em relação aos signos, símbolos e referenciais sociopolíticos, que se pautam em outras dinâmicas existenciais. Tais configurações podem ser fundamentadas no que Grosfoguel (2007) conceitua de racismo epistêmico.

O racismo epistêmico é um dos mais invisibilizados no “sistema mundo capitalista/patriarcal/moderno/colonial”. O racismo em nível social, político e econômico é muito mais reconhecido e visível que o racismo epistemológico. Este último opera privilegiando as políticas identitárias (identity politics) dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui as mulheres) é considerada como a única para produção de conhecimentos e como a única com a capacidade de acesso à “universidade” e à “verdade”. O racismo epistêmico considera os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais (GROFOGUEL, 2007, p. 32).

As afirmações apresentadas levam-nos a conjecturar como ainda, nos modos de educar-se, o racismo epistêmico é estruturante, pois a validação, de forma indiscutível, dos conhecimentos e legados ocidentais, herdeiros da tradição greco-romana nos acompanha desde a mais tenra idade, edificando valores, normas, éticas e estéticas em nossa sociedade. Tais inquietações historicamente não tiveram centralidade nas políticas educacionais, nos cursos de formação de professores, nos meios de comunicação, minimizando, assim, o significado e os efeitos no campo político, educacional e cultural na vida das populações que foram e são marginalizadas.

Para nós, o espaço conquistado para as temáticas relativas às identidades dos grupos, historicamente excluídos dos ambientes acadêmicos, contribuirá com a produção e circulação de *outros* conhecimentos, experiências e realizações desses, bem como a ocupação de um lugar de poder/saber que possibilitará o respeito a essas identidades.

Se tomarmos como referência as discussões sobre a identidade negra, compreendemos que as lacunas que ainda se apresentam, remetem-nos a uma necessidade de colocar em prática a Lei 10639/2003, pois a implementação, de forma adequada e coerente, da lei tirar-nos-ia do lugar de atores esmagados, para nos tornarmos atores privilegiados, conforme Silva (1997, p.43), citando Fanon (1982), e possibilitar-nos-ia a reapropriação; “[...] da história do negro, desde a África até os dias atuais; afirmar as identidades raciais; destacar positivamente em relação às culturas negras; resgatar a autoimagem das crianças e adolescentes negros e negras”. (PASSOS, 2002, p.41).

Desta forma, consideramos que os múltiplos encaminhamentos que estão sendo realizados em relação à aplicação da Lei 10639/03 nos possibilitarão a produzir outras narrativas no campo intelectual, educacional e político que se contrapõem às narrativas hegemônicas.

A Lei 10639/03: Reflexões e Tensões

O aguçamento do olhar sobre as produções que envolvem

a História da África, as africanidades, os afro-brasileiros e as relações étnico-raciais em nossa sociedade vem a cada dia ganhando espaços em cursos de pós-graduação lato sensu e strictu sensu, em seminários, em congressos⁸, nas associações nacionais de pós-graduação⁹ etc. Tais espaços ampliam as reflexões e desencadeiam um processo de fortalecimento intelectual e político das produções sobre as temáticas acima mencionadas. Assim, as proposições trazidas nas *Diretrizes Curriculares Nacionais para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana* nos instigam a refletir sobre as nossas responsabilidades enquanto cidadãos/ãs inseridos/as em uma sociedade marcada pela diversidade.

Notadamente, se, no âmbito da constituição da sociedade brasileira, alguns conhecimentos dos grupos que a compõem/recompõem só são tomados como referências e “assimilados” em determinados contextos (festas, momentos cívicos e nos famosos dia do índio, da mulher, da paz..) por alguns de nós, ainda existe também um movimento de repulsa, desprezo e medo quanto à transformação desses conhecimentos em estruturantes do processo de produção acadêmica.

Tendo em vista as tramas históricas que se sucedem em relação às tentativas de aniquilamento dos múltiplos conhecimentos que circundam a sociedade brasileira, é que os desafios evocados para aplicação da Lei 10639/03 tem que ser perseguidos a partir das orientações das suas diretrizes, pois:

A educação das relações étnico-raciais tem por alvo a formação de cidadãos, mulheres e homens empenhados em

8. Destacamos a importância do VII Congresso Brasileiro de Pesquisador@s Negr@s – COPENE que acontecerá de 16 a 20 de julho de 2012, em Florianópolis/SC. Na Bahia realizamos, de 12 a 16 de outubro de 2011, o III Congresso Baiano de Pesquisador@s Negr@s e o III Seminário Internacional Áfricas. Tais ações têm, entre alguns dos objetivos, reunir pesquisadores, professores e demais interessados na temática dos Estudos Africanos e Afro-Brasileiros, nacionais e estrangeiros. O IV Congresso será realizado em 2013 na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB.

9. Temos a Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Educação – ANPED, que em 2002 inicia o Grupo de Estudos *Relações Étnico-raciais e Educação*, atualmente é um Grupo de Trabalho denominado de *Educação e Relações Etnicorraciais*.

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. Em outras palavras, persegue o objetivo precípuo de desencadear aprendizagens e ensinamentos em que se efetive participação no espaço público. Isto é, em que se formem homens e mulheres comprometidos com e na discussão de questões de interesse geral, sendo capazes de reconhecer e valorizar visões de mundo, experiências históricas, contribuições dos diferentes povos que têm formado a nação, bem como de negociar prioridades, coordenando diferentes interesses, propósitos, desejos, além de propor políticas que contemplem efetivamente a todos (SILVA, 2007, p. 490).

As perspectivas ora apresentadas delineiam o que efetivamente se objetiva quando se trata de *educar para as relações étnico-raciais*, notabilizando a importância do respeito às diferenças; aos variados modos de se estar no mundo; às trocas suscetíveis entre ensinamentos e as aprendizagens; apontando também os propósitos políticos que atendam aos interesses de todos sem distinção, enquanto elementos fulcrais neste processo.

Para tal intento, o artigo de Macedo (2007), intitulado *Professores/as de História e a Lei 10639/2003: experiências e desafios*, a autora analisa nas falas dos/as professores/as do ensino médio e fundamental do sertão da Bahia, destacando que o principal desafio quando se trata da aplicação da referida lei:

[...] o principal desafio colocado pela Lei 10.639/2003 para os/as professores/as, é construir na sua prática educativa a história e a memória das populações negras enquanto objetos de investigação, estudo e pesquisa, produzindo textos/contextos multiculturais, que considerem a diversidade e a diferença como dimensões produtivas e dialógicas da História (MACEDO, 2007, p.06).

Assenhorando-se de uma discussão construída por dentro de um espaço de formação (a escola), as observações trazidas pela autora, no que tange aos desafios, remetem-nos à necessidade precisamente de uma formação cuja base seja a diversidade, dialogando com

variados campos de conhecimentos (História, a Antropologia, a Sociologia, a Educação e outros) interseccionadas pelas múltiplas linguagens, saberes e experiências dos sujeitos.

Visto deste ângulo, tais proposições relativas ao cumprimento da lei colocam sob a responsabilidade dos agentes pedagógicos o desafio de (re)educar-se para as relações etnicorraciais, apropriando-se de conhecimentos, conteúdos e informações que comporão as narrativas curriculares dos espaços educacionais.

Tal lei, ao propor uma reeducação para relações etnicorraciais visa a produzir uma mudança cultural e simbólica que (re)configurarão do ponto de vista paradigmático, as visões e práticas etnocêntricas do *fazer educação*, apropriando-se das perspectivas multiculturais.

Para Siqueira, “[...] é fundamental a compreensão das determinações históricas, sociais e culturais que constituem o multiculturalismo e a pluriethnicidade, que caracteriza a sociedade brasileira e sua cultura nacional” (SIQUEIRA, 2002, p.82).

Assim, aos que historicamente tiveram que lutar pelo reconhecimento de suas diferenças constitui um avanço a aprovação da Lei, pois o projeto de sociedade ainda vigente não consegue, com suas intenções e ações, criar mecanismos que promovam a equidade entre os sujeitos que dela fazem parte, pois, na maioria vezes, impede, dificulta e os inviabiliza de que sejam cidadãos/cidadãs que usufruam dignamente de direitos civis, sociais e políticos mesmo sob o amparo de uma lei.

Considerações Finais

As discussões, aqui apresentadas, refletem as encruzilhadas¹⁰ pelas quais transitamos na tentativa de construir processos

10. A autora Martins (2000) trabalha com o conceito de encruzilhada como centro cultural irradiador que permite encontros e disseminações. Ver MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In. FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

educacionais cuja *episteme* seja a diversidade atentando para todas as diferenças a estas inerente, pois, ao tentar subverter os cânones do pensamento hegemônico, visibilizar outras histórias, notabilizar outras comunalidades, difundindo através deste sistema mundo outros valores, interesses e experiências, deparamo-nos ainda com resistências e hostilidades em relação às novas e/ou velhas demandas sociais. Assim, a potencialização do debate a partir de outros campos referenciais não pode ser realizado se não tivermos parte dos atores/atrizes que compõem esta sociedade, (re)alinhando seus discursos do ponto de vista paradigmático; reconhecendo as diferenças, enquanto componente essencial para a preservação das humanidades, e solapando tentativas de aniquilação de quaisquer identidades.

Assim, os diálogos propostos, a partir das reflexões sobre a aplicação da Lei 10639/03 em alguns espaços, esbarram nas prioridades que serão dadas aos conteúdos formativos relativos à História e cultura afro-brasileira e africana; nos interesses pessoais dos sujeitos com os quais se trabalhará; na postura política dos agentes pedagógicos, bem como das perspectivas éticas e profissionais desses sujeitos em relação aos seus educandos e ao seu fazer educacional.

Isto posto, o artigo de Gomes e Silva (2003), *O desafio da diversidade*, resume o significado do tema diversidade cultural na formação de professores/as. Para estes/as, não é apenas um desafio. É uma abordagem imprescindível para os que pensam a escola como espaço democrático, marcado pelo respeito à diversidade dos sujeitos nela presentes.

Referências

CUNHA JÚNIOR, Henrique. Nós, Afro-descendentes: História Africana e Afro-descendente na Cultura Brasileira. In: *História da Educação do Negro e outras Histórias*. Brasília: MEC/SECAD, 2005.

DAYRELL, Juarez. (Org.). *Múltiplos Olhares sobre Educação e Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1996.

FÁVERO SOBRINHO, Antônio. O aluno não é mais aquele! E agora professor? O ensino de história e os sujeitos na contemporaneidade. In: ROMANOWKI, Joana Paulin; MARTINS, Pura Lúcia Oliveira; JUNQUEIRA, Sérgio R. A. (Org.). XII ENDIPE. **Conhecimento local e conhecimento universal**: práticas sociais, aulas, saberes e políticas. Curitiba: Champagnat, v.04, p. 91-102, 2004.

GOMES, Nilma Lino e SILVA, Petronilha B. Gonçalves e. O desafio da diversidade. In: GOMES, Nilma Lino e SILVA, Petronilha B. Gonçalves e. (Orgs.). **Experiências Étnico-culturais para a Formação de Professores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

GROSGOUEL, Ramón. Dilemas dos Estudos Étnicos Norte-americanos: Multiculturalismo Identitário, Colonização disciplinar e Epistemologias Descoloniais. **Ciência & Cultura**. vol. 59. São Paulo. Abril/junho, 2007. p. 32-35. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br/>>. Acesso em 20 de maio de 2012.

MACÊDO, Marluce de Lima. Professore/as de História e a Lei 10.639/2003: Experiências e desafios. In: 18º EPENN – **Encontro de Pesquisa Educacional do Norte e Nordeste**. Alagoas. Anais, 2007.

MOREIRA, Antonio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria. Educação escolar e cultura(s): construindo caminhos. **Revista Brasileira de Educação**. Maio/Jun/Jul/Ago 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/n23/n23a11.pdf>>. Acesso em 30 de maio de 2005.

NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1980.

NGOENHA, Severino E.; CASTIANO, José P. **Pensamento Engajado**: ensaios sobre filosofia africana, educação e cultura política. Maputo: Editora Educar Universidade Pedagógica, 2011.

PASSOS, Joana Célia. Discutindo relações raciais na estrutura escolar e construindo uma pedagogia multirracial e popular. In: **Multiculturalismo e a pedagogia multirracial e popular**. Florianópolis: Editora Atilénde, 2002.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. Aprender, ensinar e relações étnico-raciais no Brasil. **Educação**. ano XXX, n° 3(63), set./dez. Porto Alegre/RS, 2007.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Identidade e racismo: a ancestralidade africana reelaborada no Brasil. In. **Racismo no Brasil**. São Paulo: Petrópolis. ABONG, 2002.

CAPÍTULO II

**MULHERES NEGRAS: ENTRE O VIVIDO
E REPRESENTAÇÕES**

MULHER NEGRA: CORPO, SEXUALIDADES E REPRESENTAÇÕES

Ana Cláudia Lemos Pacheco

RESUMO: Este artigo faz uma discussão sobre as representações sociais sobre corpo, afetividade/sexualidade, gênero, raça e solidão entre mulheres negras no Brasil e na Bahia. Discute de como tais representações sociais operam no imaginário coletivo da sociedade brasileira e influenciam nas escolhas afetivo-sexuais de parceiros.

PALAVRAS-CHAVE: Mulher negra; corpo; sexualidades; representações.

ABSTRACT: This article is a discussion of the social representations of the body, affectivity / sexuality, gender, race and loneliness among black women in Brazil and Bahia. Discusses how such social representations operate in the collective imagination of Brazilian society and influence the choices affective-sexual partners.

KEYWORDS: Black woman; body; sexuality; representations.

Introdução

Em abril de 2005, foi publicada na Revista *Veja*¹¹, uma matéria com seguinte título: “Capitais da Solidão”, com o subtítulo: “Pesquisa mostra quais são as cidades brasileiras com maior número de mulheres sozinhas”. A matéria citada mostra que, segundo dados do Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas (FGV), tomando como base o censo de 2000, “[...] a partir dos 30 anos de idade, a taxa de solidão feminina aumenta e a do homem diminui”¹². Além dos fatores demográficos, número de mulheres e homens, outras razões, também, foram indicadas, como a situação sócio-econômica das mulheres, o nível de instrução e a região. De acordo com a referida pesquisa, a Bahia é o estado de maior concentração de mulheres sozinhas, isto é, sem parceiros; em Salvador, esse número chega a 51%.

Recentemente, em 19 de agosto de 2005, o Globo Repórter, programa exibido nas sextas-feiras pela TV Rede Globo confirma a matéria acima, ressaltando, entre os vários tipos de solidão (de pessoas que estão sós), a solidão afetiva das mulheres, das solteiras, aquelas que não contraíram união estável numa cidade da Bahia. Entretanto, ao ler e a assistir essas matérias, respectivamente, um dado me chamou atenção: Quando se referia à região baiana, a pesquisa mostra uma foto de uma mulher negra, sozinha, no cenário sotero-politano; todavia, em nenhum momento, foi mencionada a raça/cor, como um elemento relevante nas chances das mulheres encontrarem ou não um parceiro.

Diferentemente dos dados do IBGE do ano de 2002, os estudos demográficos dos anos 80, enfatizaram a importância do inter cruzamento dos fatores de sexo, raça, idade e outros nas seleções conjuguais da população brasileira¹³. Tais estudos enfatizam que as mulheres negras (pretas + pardas) são aquelas que têm menores chances de

11. Revista *Veja*, Ano 38, nº 17, 27 de abril de 2005.

12. Id.,ib.,p.126.

13. Ver Berquó (1987) e Silva (1987).

encontrar um parceiro na disputa do “mercado matrimonial”, perdendo para as mulheres de outros grupos raciais, como as mulheres brancas, por exemplo.

No caso da Bahia, embora os dados apontem que Salvador é uma das cidades que concentra o maior número de mulheres sozinhas, sem parceiros¹⁴, não há até agora, nenhum estudo sócio-antropológico que refute tais dados, sobretudo levando em consideração o recorte racial. Por outro lado, embora a Bahia, especialmente Salvador, tenha esse contingente de mulheres (acredito de maioria negra como sugere a foto da revista *Veja*), qualquer estudo de natureza antropológica, ainda que não queira, deve voltar-se para as especificidades históricas da população negra - mestiça e das mulheres analisadas nesse contexto.

Como discuti em outro lugar¹⁵, Salvador é a maior cidade, fora do continente africano, que concentra a maior população de descendentes de africanos do mundo. De acordo com o último Censo do IBGE¹⁶, essa cidade tem uma população composta de 80% de negros e mestiços. Além disso, é inegável a confluência de culturas e povos diferentes que aqui aportaram e se misturaram: descendentes de africanos, índios e brancos portugueses no período da nossa formação. A miscigenação, que é uma prática histórica e cultural presente na formação da sociedade brasileira, vem se realizando, nas últimas décadas do século XX, muito mais pela preferência afetivo-sexual dos homens negros por parceiras não- negras do que ao contrário, como indicam alguns estudos¹⁷.

14. Alguns estudos sobre arranjos familiares na Bahia demonstram que a maioria das mulheres chefes de família faz parte do grupo racial negro. Ver essa pesquisa em Santos, Martha Ramos Rocha dos. Padrões de Organização familiar em Salvador e na RMS: as famílias chefiadas por mulheres. *Revista Bahia: Análise & Dados*, Salvador, V.7, N 2, Setembro de 1997; Santos, Martha Ramos Rocha dos. *Arranjos Familiares e Desigualdades Raciais entre Trabalhadores em Salvador e Região Metropolitana-1987/1989*. (Dissertação de Mestrado, FFCH/UFBA, 1996).

15. Ver Pacheco, Ana Cláudia Lemos. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais brasileiras - um diálogo com o tema. *Afro-Ásia*, 34 (2006), pp.153-188.

16. CENSO de 2002.

17. Ver os estudos de Azevedo, Thales de. *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira*, Salvador: EDUFBA, 1996 [1955].

Tais práticas culturais e históricas não podem ser analisadas sem levar em consideração a forte influência dos fatores racial e de gênero na regulação das escolhas afetivas. Sendo assim, as experiências afetivas das mulheres negras de Salvador não podem ser (des)corporificadas, para utilizar um vocabulário “cientificamente correto”, de um contexto específico, no qual as relações de dominação leiam-se: entre negros e brancos, homens e mulheres formaram a base de sua constituição. Foi sobre os corpos negros de homens e, especialmente, das mulheres que, no processo de escravidão e pós-abolição, ergueram-se grandes empreendimentos da máquina colonizadora, como afirma Moutinho¹⁸, materializados no “macho branco colonizador e colonizado no poder”¹⁹.

Hooks²⁰, falando do contexto estadunidense, acentua a necessidade de analisar como os corpos das mulheres negras são representados no período escravista e pós-escravista. Para essa autora²¹:

[...] Mais que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas “só corpo, sem mente”. A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para a geração de outros escravos era a exemplificação prática da ideia de que as “mulheres desregradas” deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representá-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado.

Tais representações sociais sobre a sexualidade e afetividade das mulheres negras estão presentes, também, no nosso imaginário cultural

18. Moutinho, Laura. *Razão, “Cor” e Desejo – uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*, São Paulo: Unesp, 2004.

19. Id.,ib.,p.147.

20. Hooks, Bel. *Intelectuais negras*, *Estudos Feministas* (2) 1995., pp.464-478.

21. Id.,ib.p.469.

brasileiro. Para González²², as imagens das negras estão vinculadas, quase sempre, aos estereótipos de servilismo profissional e sexual semelhante ao que Hooks afirmara em outro contexto, segundo González²³: “A mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação “profissional”: doméstica e mulata. A profissão de “mulata” é uma das mais recentes criações do sistema hegemônico no sentido de um tipo especial de “mercado de trabalho” [...] produto de exportação”.

Essas representações sociais passaram a fazer parte das produções discursivas do saber ocidental, sobretudo a partir do século XIX. Os negros e as mulheres foram associados ao mundo da natureza, devido às suas características físicas e biológicas “animalescas”; às mulheres foram atribuídas as funções de “reproduzir a espécie e a raça” como adverte Stolcke²⁴. Munanga²⁵, ao estudar a história e o conceito de miscigenação, identificou que a raça (ou a miscigenação como resultante do contato sexual entre os povos) é um material biológico pelo qual se elabora “fatos sociais, psicológicas, econômicos e político-ideológicos”²⁶. Para esse autor, as concepções ideológicas decorrentes das diferenças físicas observáveis entre os povos foram sendo elaboradas como justificativas políticas através do controle e do intercuro sexual com mulheres não-brancas. Munanga demonstra que, no Brasil e em outros países, foi nos corpos das mulheres negras escravizadas que tais ideologias raciais foram perpetradas.

Franz Fanon²⁷, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, analisa as relações afetivas entre a “mulher de cor” e o homem branco, entre o “ho-

22. González, Lélia. *O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira* - uma abordagem política-econômica, Los Angeles, 1979, pp. 1-25.

23. Id.,ib.,p.13.

24. Ver Stolcke, Verena. Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 20, 1991, p.102.

25. Munanga, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil* - identidade nacional versus identidade negra, Belo Horizonte: Autêntica, 2004, p 150.

26. Munanga, 2004, ib, p.21.

27. Fanon, Frantz. *Pele Negra, máscaras brancas*, Tradução de Maria Adriana da Silva Caldas, editora Fator, Salvador, 1983.

mem de cor” e a mulher branca, no período da colonização francesa. Mesmo se tratando de um período e de um contexto cultural diferenciado, é significativa a discussão construída por esse autor no que se refere à análise do racismo enquanto um sistema de opressão que se expressa no corpo, na linguagem, na imagem, na sexualidade, no campo da afetividade e na regulação das preferências afetivo - sexuais dos indivíduos.

Fanon compreende que o racismo, enquanto um sistema de dominação colonial e pós-colonial, é engendrado nas mentes dos homens e mulheres “de cor”, fazendo com que os dominados (colonizados) internalizem desejos por quem os dominou, nesse caso, pelos colonizadores. A sedução da mulher e do homem “de cor” por parceiros (as) brancos (as) se traduz pelo complexo de inferioridade do dominado e pela superioridade da cultura dominante do colonizador. A interiorização do racismo dar-se-ia pela negação histórico-corporal-afetivo-sexual de si mesmo e do outro semelhante. A mulher negra e o homem negro, nesta lógica, construiriam suas subjetividades, desejos, escolhas afetivas, sexualidade, internalizando os modelos ideológicos de dominação colonial²⁸.

Torna-se difícil não reconhecer como os discursos de ideologias raciais e de gênero são estruturantes e ordenam um conjunto de práticas corporais racializadas vividas pelo gênero, na sexualidade, no trabalho, na afetividade e em outros lugares sociais que são “destinados” às mulheres negras, na Bahia e no Brasil. Isso ficou evidente numa pesquisa realizada recentemente sobre a cultura negra baiana. Osmundo de Araújo Pinho²⁹, um jovem negro, antropólogo baiano, identificou em sua pesquisa três tipos de estereótipos negativos sexualizados e racializados elaborados sobre as mulheres negras na Bahia. Segundo Pinho³⁰:

28. Id., ib., p.37-70. Esta discussão refere-se, especialmente, aos capítulos 2 e 3, intitulados: “A Mulher de cor e o homem branco” e “O homem de cor e a mulher branca”, respectivamente.

29Pinho, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação, Cadernos Pagu (23), julho-dezembro de 2004, pp 89-119.

30. Id.,ib.,p113.

A fixação da mulata não poderia permanecer incólume ao avanço da mercadoria e do espetáculo. Graças à modernidade e aos fluxos transnacionais, a Bahia agora é vista também como um território livre para o safári sexual colonial [...]. A indústria que produz a Bahia como imagem e reduz a cultura baiana a *slogans*, alimenta-se do mesmo solo que faz florescer outra indústria, a do comércio sexual de mulheres e da prostituição “étnica” em Salvador.

Além do estereótipo da “mulata sexual”, Pinho identificou o estereótipo naturalizado da Baiana de Acarajé, que circula nos grandes centros históricos e turísticos da cidade de Salvador como uma figura folclórica “Ora, a imagem da Bahia é a repetição da imagem da crioula escrava”³¹. O terceiro estereótipo associa à imagem da mulher negra que “é [...] a empregada doméstica, a criada e a ama-de-leite. Também nesse caso o motivo é colonial e escravista”³². É evidente que o autor está se referindo a tais imagens folclorizadas na forma como a sociedade percebe o trabalho das baianas de acarajé e das trabalhadoras domésticas, associando-as ao trabalho visto e tratado como se fosse escravo. Isso se expressa, inclusive, na desvalorização e desqualificação do chamado trabalho informal e doméstico exercido por boa parte das mulheres negras na Bahia.

Ao meu ver, essas representações sociais sobre as mulheres negras no cenário baiano e brasileiro³³ ordenam as vidas e a afetividade desses sujeitos. Ou seja, além dos estereótipos mencionados, há uma representação social baseada na raça e no gênero a qual regula as escolhas afetivas das mulheres negras. A mulher negra e mestiça estaria nessas representações fora do “mercado afetivo” e naturalizada no “mercado do sexo”, da erotização, do trabalho doméstico, feminilizado e “escravizado”; em contraposição, as mulheres brancas seriam, nessas elaborações, pertencentes “à cultura do afetivo”, do casamento, da união estável. Tais percepções promulgadas no ima-

31. Id.,ib.,p.114.

32. Id.,ib.,p.115.

33. Sob este aspecto, ver Corrêa (1996), Dias filho (1996) e Piscitelli (1996).

ginário social e, em certa medida, no imaginário acadêmico brasileiro reproduzem e naturalizam o modelo: “Branca para casar, Mulata para F.... e Negra para Trabalhar”.

O Feminismo Negro e a Quebra de Estereótipos

De acordo com Pacheco e Moreira (2010)³⁴, a organização política das mulheres negras em vários contextos culturais vem ressignificando e questionando as estereotípias produzidas socialmente em relação ao corpo da Mulher Negra. Em 1980, embaladas pela explosão do feminismo negro norte-americano e do movimento negro, as mulheres negras, nesse contexto, apareceram como *sujeitos* de pesquisa. Segundo Dona Haraway³⁵ e Stuart Hall³⁶, a política das diferenças ou de identidades, produzidas nos anos 80 por esses novos sujeitos, foi importante para desconstruir a noção totalitária da identidade única, isomorfa do feminismo.

Ribeiro³⁷, ao analisar a trajetória do Movimento de Mulheres Negras no Brasil contemporâneo, assinalou a importância de se entender a especificidade e as diferenças entre as mulheres negras e brancas no interior do movimento feminista mais amplo. Para essa autora, um dos problemas do feminismo foi negar a especificidade das mulheres, não reconhecida nas agendas políticas mais gerais dos Encontros Feministas dos anos 60 e 70. As críticas foram erigidas das mulheres negras em relação a esse movimento. Ribeiro³⁸, citando Bairros, aponta uma dessas críticas:

34. Pacheco, Ana Cláudia L. e Moreira, Núbia Regina. *Feminismo negro, trajetórias sociais e afetivas das ativistas negras no Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador: intersecções possíveis* in: Disponível: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anaais/1278266590_ARQUIVO_textocompletofazendogenero9A-naClaudiaeNubiaMoreira.pdf acesso: 24.06.12, às 22:00h.

35. Haraway, Donna. *Ciência, Cyborg's y Mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, Universidad de Valéncia e Instituto de la Mujer, 1990.

36. Veja-se esta crítica em Hall, Stuart. *A Identidade cultural na pós-modernidade*, tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro - 7. ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

37. Ribeiro (1995).

38. Id.,ib.,pp.448-9.

Quando a mulher negra percebe a especificidade de sua questão, ela volta-se para o movimento feminista como uma forma de se armar de toda uma teoria que o feminismo vem construindo e da qual estávamos distanciadas. Nesta procura coloca-se um outro nível de dificuldade (...) questões soavam estranhas, fora de lugar nas cabeças da mulher negra (...) falava-se da necessidade de a mulher pensar o próprio prazer, conhecer o corpo, mas reservava-se à mulher pobre, negra em sua maioria, apenas o direito de pensar na reivindicação da bica d'água.

As discussões sobre o corpo³⁹ e a sexualidade para o movimento feminista expressavam a contradição com relação à realidade concreta das mulheres negras e pobres, como afirmava Bairos. As reivindicações das negras não estavam em consonância com os projetos políticos de emancipação do feminismo; havia um desencontro histórico entre ambos. Enquanto as feministas brancas lutavam pelo direito ao aborto e pelo celibato, as negras denunciavam o processo de esterilização contra as mulheres negras e pobres; alegava-se a necessidade de planejamento familiar e não de esterilização, principal ponto de reivindicação do MMN⁴⁰. Enquanto algumas correntes do feminismo⁴¹ criticavam o casamento formal, a constituição de família, as mulheres negras falavam de “solidão” e da ausência de parceiros fixos, denunciando, assim, o racismo e o sexismo.

39. Para uma discussão teórica sobre a questão do corpo e as teorias feministas, ver o sensacional texto de Grosz, Elizabeth. *Corpos Reconfigurados*, *Cadernos Pagu* (14) 2000: pp.45-86.

40. Não significa afirmar que o MMN era contra o aborto, ao contrário, era a favor do aborto gratuito, mas a sua principal reivindicação estava relacionada com o controle de natalidade do Estado brasileiro, contra a esterilização em massa e, muitas vezes, involuntária, das mulheres negras. Ver esta discussão em alguns documentos produzidos em Encontros e Congressos do MMN e do MN. Movimento Negro Unificado (1978-1988) 10 anos de luta contra o racismo. Ver balanço do MMN nos anos 80 e 90 e em Moreira, Núbia Regina. *O feminismo negro brasileiro: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo* (Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2007).

41. Refiro-me as correntes mais radicais, ver o balanço desta bibliografia sobre o Feminismo em: Franchetto, Bruna; Cavalcanti, Maria L. Heilborn, Maria. L. *Antropologia e feminismo*. Perspectivas Antropológicas da Mulher, n.1. Rio de Janeiro:Zahar, 1981; Grosz (2000); Gonçalves (2007) e Moreira (2007).

Hooks⁴² mais uma vez lança uma pista para analisar tal “contradição” em sociedades alicerçadas sobre os sistemas do racismo, sexismo e do capitalismo. Segundo a autora, há de se considerar como os corpos femininos são produzidos historicamente. Hooks⁴³ refere-se às experiências culturais diversas entre e das mulheres, especialmente o ato de amar. É sobre o ato de amar e ser amada que as representações elaboradas a respeito do corpo da negra/mestiça se alojam as hierarquias sociais prescritas em que se estruturam suas escolhas e sua afetividade. É, tentando desafiar as hierarquias sociais, que as teorias do feminismo negro me possibilitam entender como certas realidades e sistemas classificatórios de mundo são modificados e repensados nas várias experiências das mulheres.

Concluindo

Retomando a questão da reportagem da Veja “Capitais da Solidão”, anunciada no início desse artigo: o silêncio da cor/raça nesta reportagem não pode ser lido, apenas, na perspectiva de gênero, mas de como o gênero (e suas diferenças) pode ser lido através da raça. Dito de outro modo, nos discursos institucionalizados hegemônicos sobre a Bahia, tais hierarquias conjugadas precisam ser ocultadas e / ou negadas na nossa constituição enquanto “Povo”, ou parafraseando DaMatta⁴⁴, na “fábula das três raças à brasileira”, em que a mulher negra/mestiça assume um papel fundamental na reprodução ideológica desse modelo “harmônico” de Nação. Falar de afetividade, de escolhas, de solidão é colocar em xeque (desmontar) os sistemas de preferências que prescindem a ideia de brasilidade, posto que nós mulheres negras somos representadas nesse imaginário social como

42. Hooks (1995).

43. Hooks, Bel. Vivendo de amor, In: Werneck et alli. (orgs). *O Livro da saúde das mulheres negras*, Rio de Janeiro: Pallas, Criola, 2000. pp. 188-198.

44. DaMatta, Roberto. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira” In: DaMatta. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

corpos sexuados e racializados, não afetivos, na construção da Nação. Daí a ocultação da “cor/raça” nos discursos sobre a “solidão” entre mulheres na Bahia, na matéria da revista citada.

Referências

- AZEVEDO, Thales de. **As elites de cor numa cidade brasileira**: um estudo de ascensão social, 2 ed. Salvador: EDUFBA, 1996 [1955].
- BERQUÓ, E. Nupcialidade da população negra no Brasil. Campinas: NEPO /UNICAMP, 1987.
- COLLINS, Patrícia Hill. The social Construction of Black Feminist Thought, **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 14, n° 04, 1989.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. **Cadernos Pagu** (6/7) 1996, pp.35-50.
- DAMATTA, Roberto. “Digressão: a fábula das três raças, ou o problema do racismo à brasileira”. In: (DaMatta). **Relativizando: uma introdução à Antropologia Social**, Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DOMÉSTICAS** - o filme. Dirigido por Fernando Meirelles e Nando Olival, baseado na peça “Domésticas” de Renato Melo, S.Paulo, 2001.
- FANON, Franz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**, tradução de Maria Adriana da Silva Caldas, Ed. Fator, Rio de Janeiro, 1983.
- FILHO, Antônio Jonas Dias. As mulatas que não estão no mapa, **Cadernos Pagu** (6/7), 1996: pp.51-66.
- GONZALES, Lélia. **O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira**: uma abordagem político-econômica: Los Angeles: mimeografado,1979.
- GROZ, Elizabeth. Corpos Reconfigurados, **Cadernos Pagu** (14) 2000, :pp.45-86.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**, tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro - 7ª ed. - Rio de Janeiro:DP&A, 2003.
- HARAWAY, D. J.a **Ciência, Cyborgs y Mujeres. La reinención de la naturaleza**. Madrid: Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer, 1991.
- HOOKS, Bel. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, V.3, n° 2 , 1995.
- _____. Vivendo de amor. In: Werneck, J. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas: Criola, 2000, P.197.

MOREIRA, Núbia Regina. **O Feminismo Negro Brasileiro: um estudo do Movimento de Mulheres Negras no Rio de Janeiro e São Paulo** (Dissertação de Mestrado, IFCH/UNICAMP, 2007).

MOUTINHO, Laura. **Razão, “Cor” e Desejo** – uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul, São Paulo: UNESP, 2004.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil – identidade nacional versus identidade negra**, Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **“Branca para casar, mulata para F.... e negra para trabalhar”: escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia.** (Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, 2008.)

_____. Raça, gênero e relações sexual-afetivas na produção bibliográfica das Ciências Sociais brasileiras – um diálogo com o tema. *Afro-Ásia*, 34 (2006), pp.153-188.

_____. e MOREIRA, Núbia Regina. **Feminismo negro, trajetórias sociais e afetivas das ativistas negras no Rio de Janeiro, São Paulo e Salvador: intersecções possíveis.** In <http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278266590_ARQUIVO_textocompletofazendogenero9AnaClaudiaeNubiaMoreira.pdf>.

PINHO, Osmundo de Araújo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação, *Cadernos Pagu* (23), julho-dezembro de 2004, pp 89-119.

PISCITELLI, Adriana. “Sexo tropical”: comentários sobre gênero e “raça” em alguns textos da mídia brasileira, *Cadernos Pagu* (6/7), 1996: pp.10-33.

REVISTA *Veja*, Ano 38, nº 17, 27 de abril de 2005.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras: de Bertioga a Beijing, *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro: IFCS, 1995.

SILVA, Nelson do Valle. Distância social e casamento inter-racial no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n 14, p.54-83, 1987.

STOLCKE, V. Sexo está para gênero assim como raça está para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, 1991, pp.101-119.

INTERSECÇÃO, PONTO DE ENCONTRO SOBRE AS CONDIÇÕES DE VIDA DAS MULHERES NEGRAS

Emanuelle F. Goes

RESUMO: Este texto faz uma discussão sobre as desigualdades de raça e gênero vividas por mulheres negras, compreendendo-as como determinantes no tocante às suas condições de vida e sobrevivência.

PALAVRAS-CHAVE: Gênero; Raça; Desigualdades

ABSTRACT: This text is a discussion of race and gender inequalities experienced by black women, understanding them as decisive as regards their conditions of life and survival.

KEYWORDS: Gender; Race; Inequalities.

A intersecção está sendo um conceito muito aplicado para explicar a situação e as condições de vida das mulheres e nas suas mais diversas identidades, e essas identidades que as compõe funcionam como eixo estruturante que irá designar o seu lugar social. Ou seja, a cada identidade adicionada poderá ocorrer vantagens ou desvantagens no acesso aos bens e serviços e a garantia dos direitos sociais. Vantagens, desvantagens e lugar social têm a sua base estruturada nas desigualdades sociais, pois, compreendendo que a desigualdade não decorre da diferença individual, mas sim do modo como as pessoas estão organizadas socialmente, dentro de uma estrutura hierarquizada por valores simbólicos e materiais, produzida pelas variadas relações sociais, tendo como consequência a repartição não uniforme de todos os tipos de vantagens e desvantagens. As desigualdades sociais são, portanto, resultados de processos so-

ciodemográficos, econômicos, culturais e políticos desenvolvidos em contextos determinados social e historicamente. E no caso das desigualdades de gênero e raça que tem a sua origem no sexismo e no racismo, respectivamente e são semelhante em certa medida, pois, atuam como mecanismo de relação de poder e de opressão, entre dominante e dominado. E neste caso a inter-relação das desigualdades de raça e gênero aprofunda e determina a condição de vida das mulheres negras. Com isso, as mulheres negras precisam lutar contra a opressão de gênero e de raça, no compasso para as ações políticas feministas e antirracistas, contribuindo tanto para a discussão sobre a questão racial como também para a questão de gênero na sociedade.

Para Lopes e Werneck (2009), os processos de singularização das mulheres negras produziram uma diferenciação entre sujeitos e grupos sustentados na raça e no gênero – mulheres e homens, negras/os e brancas/os, que denunciam e recusam as condições de privilégio e de poder que estão atribuídos, unicamente, ao polo racial branco.

Alguns/as pesquisadores/as vão explicar e conceituar a relação de gênero e raça e a situação das mulheres negras dentro deste cenário, eles/as irão utilizar várias formas de explicar a interseccionalidade como mosaico, dupla ou tripla discriminação, múltiplas formas de discriminação, duplas desvantagens, interação e inter-relação.

A autora Sudbury (2003) relata que nos Estados Unidos da América, as feministas afro-americanas desenvolveram um conceito de sua posição, a partir da interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade, declarando uma única natureza de integração dos sistemas de opressão. Nos lugares onde as mulheres estão “cegas” pela “raça” e talvez o privilégio da classe e os homens estão limitados pela máscara de sua masculinidade e que as mulheres negras estão numa posição radicalmente marginalizada.

Para Bairros (1995), a experiência da opressão sexista é dada pela posição que as mulheres ocupam numa matriz de dominação, na qual a raça, gênero e classe social interceptam-se em diferentes pontos, pois se configuram mutuamente formando um mosaico, que só pode ser entendido em sua multidimensionalidade, uma vez que,

de acordo com o ponto de vista feminista, não existe uma identidade única, a experiência de ser mulher se constitui como tal de forma social e historicamente determinada.

De acordo com Crenshaw (2002), a interseccionalidade é uma associação de sistemas múltiplos de subordinação, sendo descrita de várias formas como discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação, que concentra problemas, buscando capturar as consequências estruturais de dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação.

Carneiro apud Soares e Pinheiro (2004) corroboram quando descrevem que as mulheres negras sofrem com o fenômeno da dupla discriminação, ou seja, estão sujeitas a *“múltiplas formas de discriminação social, em consequência da conjugação perversa do racismo e do sexismo, as quais resultam em uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida”*.

Soares e Pinheiro (2004) refletem que as discriminações com base em gênero e raça não são fenômenos mutuamente exclusivos ao contrário, são fenômenos que interagem, sendo a discriminação racial fortemente marcada pela de gênero, o que significa, portanto, que as mulheres tendem a experimentar discriminações e outros abusos de direitos humanos de forma diferente dos homens, principalmente no que se refere às mulheres negras.

Segundo Santos (2009) no estudo sobre relações entre gênero e raça como produtores de desigualdade estruturou-se na análise da *“dupla desvantagem”*, ou seja, a pessoa que ocupa uma posição subordinada em mais de uma hierarquia sofreria da soma das desvantagens de ambas as dimensões. Neste sentido a *“dupla desvantagem”* supõe que os efeitos de gênero e raça são aditivos, de modo que a mulher não branca sofreria a soma da desvantagem plena associada aos dois tipos de status subordinado (SANTOS, 2009, p. 38).

Para Crenshaw (2002) gênero e raça intersectam-se em um gama de outras identidades e ao modo pelo qual essas intersecções contribuem para a vulnerabilidade particular de diferentes grupos de mulheres (Figura 1).



Figura 1 – A intersecção de gênero e raça e a interação com outras formas de opressão e desigualdades.

De acordo com Pierucci (2000) para as mulheres negras:

Raça/gênero, gênero/raça: experimentados conjuntamente num mesmo corpo, mutuamente constitutivos, mutuamente implicados, mutuamente imbricados. Inextricavelmente intrincados. Sem serem, contudo experiências idênticas, sem se deixarem fundir numa coisa só. Dois processos diferentes, perfeitamente individuáveis em seus efeitos, mas irredutíveis um ao outro, cada qual com sua própria lógica, em constante tensão e contínua transformação, não raro se enfrentando em conflitos insolúveis apesar de entrelaçados sempre. Raça/gênero: condições inescapáveis, identificações inseparáveis.

Góes (2011) observa que as mulheres negras experimentam discriminações de raça e gênero, que, quando agregados, comprometem a sua inserção na sociedade, como sujeitos de direitos, prin-

principalmente no que tange as condições de vida, onde as desigualdades impostas pelo racismo e sexismo as diferenciam no acesso a bens e serviços, e em todo seu ciclo de vida.

O processo de hierarquização de raça e gênero está pautado na identidade social das pessoas na sociedade, ou seja, a intersecção para o homem, branco e heterossexual será um código social que lhe trará vantagens e oportunidades na sociedade, enquanto uma mulher, negra, lésbica, da religião de matriz africana e em situação de pobreza, não será aceita dentro desse código social que é eurocêntrico e heteronormativo. Diante disso todas as opressões virão à tona ao mesmo tempo, em um só corpo, determinando as condições de vida dessas mulheres, em situações como ascensão no mercado de trabalho, acesso ao ensino superior assim como acesso aos serviços de saúde (Figura 2).



Figura 2 – Identidade social de homens e mulheres.

A intersecção de gênero e raça conforma para as mulheres negras desigualdades nas relações raciais e de gênero, tanto em relação aos homens negros e brancos, quanto em relação às mulheres brancas. Essas relações de desigualdades, porém, ocorrem em níveis diferenciados, quando comparadas e dentro de uma estrutura hierarquizada.

Ao observar alguns indicadores sociais, no sentido de evidenciar, por meio dos números as desigualdades raciais e de gênero em relação às mulheres negras na sociedade brasileira.

Neste momento serão descritos e destacados alguns estudos com foco nas desigualdades de gênero e raça, podendo ser verificado o que os indicadores sociais dizem sobre as condições de vida das mulheres negras.

Em Relação ao Mercado de Trabalho e Renda

Informações descritas sobre mercado de trabalho no *Retrato das Desigualdades: Gênero e Raça de 2008* verificam que a decisão de entrar no mercado de trabalho não é concretizada de forma igualitária para os diferentes grupos populacionais, pois mulheres e negros encontram mais dificuldades para ocupar postos de trabalho, sendo formais ou informais.

Nesse cenário, quase 8% dos homens e 10,6% dos brancos se encontravam desempregados em 2003. Esses valores pulavam para 12,4% e 12,6 no caso de mulheres e negros, respectivamente. Em relação ao acesso ao mercado de trabalho para as mulheres, há uma diferença ao desagregar por raça cor, pois a taxa de desemprego para as mulheres brancas é de 9,2%, enquanto que, para as mulheres negras, é de 12,2% (PINHEIRO, 2008).

Um estudo realizado sobre mulheres negras e brancas no Estado da Bahia revelou que a renda pessoal das mulheres estão concentradas em menos que um salário mínimo até 3 salários, no entanto quando se refere a 5 salários mínimos ou mais, as mulheres brancas (12,4%) representam três vezes mais, quando comparadas às negras (4,1%). Os

dados demonstram o reflexo das desigualdades de gênero e o impacto das disparidades raciais, pois acesso a melhores posições no mercado de trabalho podem resultar em uma melhor renda (GOES, 2011).

O mesmo estudo ainda demonstra que os fatores relacionados renda e condição na ocupação do mercado, as mulheres negras (18,9%) representam duas vezes mais que as mulheres brancas (8,5%) como trabalhadoras domésticas, enquanto que as mulheres brancas aparecem em maior percentual como funcionárias públicas.

Uma das principais variáveis para a apreensão das desigualdades socioeconômicas é a diferença de renda, pois, em 2007, a renda média da ocupação principal de uma mulher negra no Brasil era de aproximadamente R\$ 436,00, aproximadamente 2,92 vezes menos que a de um homem branco para o mesmo ano (ROSA, 2009).

Os estudos de Paixão e Carvano (2008) demonstram a diferença de rendimento entre as mulheres no Brasil, de 2003 a 2006, sendo que essas diferenças estão em queda, mulheres brancas e negras, de 96,4%, para 91,8%, no entanto as assimetrias ainda persistem.

Em Relação ao Nível de Instrução e Escolaridade

Em relação às mulheres, a pesquisa sobre desigualdade de gênero e raça, registra que, em média, as mulheres negras têm 7,4 anos de estudo contra 9,3 apresentados para as mulheres brancas. Apesar do crescimento na média de anos de estudo da população em geral, de 1,5 anos ao longo da década 1993 a 2003, o diferencial entre negros e brancos caiu muito pouco neste período. Em 1993 a diferença era de 2,1 anos a mais de estudos dos brancos em relação aos negros e, em 2003, era de 1,9 (PINHEIRO, 2008).

Para o nível de instrução, foi evidenciado na pesquisa realizada no Estado da Bahia, que no nível superior às mulheres brancas (29,9%) são quase quatro vezes mais que as mulheres negras (7,6%) nesta mesma categoria. Este dado reflete as disparidades que ainda persistem devido ao processo histórico de discriminações raciais e de gênero que estruturam a sociedade, a falta de acesso a níveis mais elevados na edu-

cação reduz a oportunidade das mulheres negras no mercado de trabalho mais qualificado impactando também na sua renda (GOES, 2011).

É importante destacar que houve a implantação de políticas de ações afirmativas para o acesso ao ensino superior, ocorrido ao longo da década de 1990 e primeira de 2000, no entanto, essas políticas ainda não conseguiram garantir a equidade nas oportunidades de acesso entre negros e brancos ao ensino superior.

De acordo com Paixão et al (2011), com a adoção dessa política, esperava-se um aumento mais acentuado da taxa bruta da escolaridade em 2008, comparativamente às taxas registradas em 2006. Isso porque, no ano de 2006, no nível nacional, a taxa de escolaridade no ensino superior para os brancos foi de 30,7% e os negros chegaram a 12,1%, e no intervalo desses dois anos, o indicador avançou 5,1 pontos percentuais e, entre os negros, 4,3 pontos percentuais.

Em Relação à Demografia e Saúde

Em relação à esperança de vida ao nascer, o *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil (2007-2008)* registra que, para as populações brasileiras, as reduções na mortalidade infantil tiveram um forte impacto no aumento da esperança de vida ao nascer e essa mudança apresentou benéficos efeitos em termos de diminuição das desigualdades de cor ou raça. Com isso, a esperança de vida ao nascer do total da população brasileira aumentou 4,3 anos, passando de 68,2 anos, em 1993 para 72,5 anos em 2005. Entre brancos (de 71,5 para 74,9 anos) e negros (de 65,9 para 71,7) (PAIXÃO; CARVANO, 2008).

De acordo com o mesmo estudo descrito anteriormente, a mortalidade materna não apenas se manteve maior para as mulheres negras do que para as mulheres brancas, como aumentou proporcionalmente, pois a taxa das negras que, em 2000, já era 43,2% superior, em 2005, passou a ser 72,4% maior em relação às brancas. Nesse ano, portanto, em 2005, a taxa das mulheres brancas chegou a 1,27, caindo 13%, enquanto que a das negras alcançou 2,19, crescendo 4,8%.

Sobre os exames preventivos no Brasil, constata-se que a proporção de mulheres que nunca realizaram o exame clínico de mamas, de acordo com o Relatório, é de 29,8% das mulheres acima de 25 anos ou mais de idade que nunca realizaram esse exame ao longo de sua vida. Ao desagregar por raça/cor, verificou-se que, entre as mulheres brancas, era de 22,9% e das mulheres negras 37,5% (PAIXÃO; et. al, 2011).

Em relação à mortalidade por homicídio, o relatório anual do Ministério da Saúde, *Saúde Brasil 2007*, analisa que a taxa de homicídio aumentou na população negra. Em 2000, a taxa de homicídio era 48% maior na população negra em relação à branca; em 2006, aumentou para 114%. Para as mulheres brancas, a referida taxa foi reduzida - 21% - e para as negras aumentou 13%. Em 2000, a taxa de homicídio era 20% maior para as mulheres negras em relação às brancas; em 2006, aumentou para 71% (BRASIL, 2007).

O *Atlas Racial Brasileiro* registra que a população negra tem maior dificuldade de acesso aos serviços de saúde - o percentual de pessoas que conseguiu atendimento médico nas últimas duas semanas antes da pesquisa é substancialmente maior entre os brancos (83,7%) que entre os negros (69,7%). E em relação a atendimento ambulatorial, apenas 66% dos homens negros foram atendidos, contra 82% dos homens brancos, 85% das mulheres brancas e 72% das mulheres negras (PNUD, 2004).

A *Pesquisa Nacional de Demografia e Saúde* (PNDS), ao descrever sobre população feminina e cobertura por plano de saúde, revela que 73% da população feminina brasileira, em idade fértil não possuíam plano de saúde ou convênio, sendo esta população usuária do Sistema Único de Saúde (SUS). Ao analisar, por diferenciais de raça e cor da pele, observou-se que 80% das mulheres negras não possuíam plano de saúde, em contraste com 64% correspondentes às mulheres brancas (BRASIL, 2009).

No que se refere à saúde reprodutiva, o Atlas descreve que, em 1996, 51,9% das mulheres brancas e 68,6% das negras tiveram parto vaginal, e 47,5% das brancas e 29,9% das negras tiveram parto

cesáreo. Esta mesma pesquisa aponta que a participação relativa de mulheres entre 15 e 19 anos na fecundidade total mais que dobrou em 20 anos. Em grande parte isso se deve à queda da fecundidade de mulheres de grupos etários mais velhos; para as mulheres negras, o registro de fecundidade na mesma faixa etária dobrou entre 1980 e 2000, passando de 7,6% para 16,5% (PNUD, 2004).

Em relação ao acesso aos serviços preventivos de saúde da mulher, que neles estão inseridos os exames clínicos da mama, mamografia e preventivo de câncer de colo do útero, no Estado da Bahia, as mulheres negras (7,9%) acessam menos todos esses serviços preventivos, ao comparar com as mulheres brancas (15,4%), representando quase o dobro.

Considerações

A população negra se insere no mercado de trabalho de forma mais precária quando comparada à população branca, consequentemente, as mulheres negras sofrem esse impacto, pois as desigualdades sociais agregadas às desigualdades raciais e às de gênero contribuem para a construção de uma hierarquia que se repete em praticamente todos os indicadores sociais e econômicos quando comparadas com os homens e brancos que estão, em geral, em melhores condições de inserção no mercado de trabalho do que mulheres e negros.

O racismo é um determinante social para as condições de acesso aos serviços de saúde e ao entrecruzar-se com outras manifestações, como gênero, classe e geração, funciona como eixo estruturante e agravante para as outras desigualdades.

Isso ocorre devido ao fato de que as desigualdades raciais, manifestadas no racismo institucional, submetem as mulheres negras à situação desfavorável, no que se refere ao acesso aos serviços, pois são elas as que mais utilizam os serviços públicos de saúde, no entanto, são as que menos acessam os serviços de forma integral e igualitária.

Referências

- BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*. vol.3, n.2, p.458-463. 1995.
- BRASIL. Ministério da Saúde. **Pesquisa Nacional de Demografia e saúde da Criança e da Mulher: dimensões do processo reprodutivo e da saúde da criança**. Brasília, 2009.
- _____. Ministério da Saúde. **Saúde Brasil 2006: uma análise da desigualdade em Saúde**. Brasília: 2006.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, vol.10, n.1, p.171-188. 2002.
- GOES, Emanuelle F. **Mulheres negras e brancas e o acesso aos serviços preventivos de saúde: uma análise sobre as desigualdades**. 2011. 82f. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Escola de Enfermagem, Universidade Federal da Bahia, 2011.
- LOPES, Fernanda; WERNECK, Jurema. Mulheres jovens negras e vulnerabilidade ao HIV/ Aids: O lugar do Racismo. In: TAQUETTE, Stella R. (org) **Aids e juventude: gênero, classe e raça**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.
- PAIXÃO, Marcelo et al. **Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil, 2009 – 2010: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor e raça**. Garamond Universitária. Vol 2, Rio de Janeiro, 2011.
- PAIXÃO, Marcelo; CARVANO, Luiz M. **Relatório das Desigualdades Raciais no Brasil, 2007 – 2008**. Garamond Universitária, Rio de Janeiro, 2008.
- PIERUCCI, Antonio Flavio. **Ciladas da diferença**. São Paulo: Ed. 34, 2 ed. 2000.
- PINHEIRO, Luana et al. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça**. 3 Ed. Brasília: IPEA: SPM: UNIFEM, 2008.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). **População negra tem maior dificuldade de acesso aos serviços de saúde**. Atlas Racial Brasileiro, Brasília: PNUD: CEDEPLAR, 2004.
- ROSA, Waldemir. Sexo e cor: categorias de controle social e reprodução das desigualdades socioeconômicas no Brasil. *Rev. Estud. Fem*, vol.17, n.3, pp. 889-899, 2009.
- SANTOS, José Alcides Figueiredo. A interação estrutural entre a desigualdade de raça e de gênero no Brasil. *Rev. Bras. Ci. Soc.* São Paulo, v. 24, n. 70, Jun. 2009.
- SOARES, Vera. PINHEIRO, Luana Simões. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça**. 2. Ed. Brasília: IPEA: UNIFEM, 2004.
- SUDBURNY, Julia. **Outros tipos de Sonhos: Organizações de Mulheres Negras e Políticas de Transformação**. São Paulo: Summus, 2003.

CAPÍTULO III

HISTÓRIAS E CULTURAS DE ÁFRICA

ORIXÁS COSMONOMIA E ANCESTRALIDADE

Aluísio Marques da Fonseca
Emanoel Luís Roque Soares

RESUMO: O candomblé, como todas as outras religiões, tem um mito primordial que explica de forma cosmogônica o princípio do mundo. Este texto tenta reproduzir o mito através do que foi ouvido no terreiro *Ilê Kayó Alaketú Ashé Óxum* – localizado no Alto do Rosarinho, Cachoeira-BA, e lido em diversos livros de mitologia, também tenta dar conta de representar através da arte de infogravura os principais orixás cultuados hoje no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Mitologia; Candomblé; Orixás

ABSTRACT: Candomblé as all other major religions have a myth which explains how the principle of cosmogony of the world, this paper attempts to reproduce this myth through what was heard in the yard *Ilê Kayo Alaketu Ashe Oshun* – located in the Upper Waterfall Julien-BA, and read several books on mythology, also tries to account to represent through the art of infogravura the main deities worshiped in Brazil today.

KEYWORDS: Mythology; Candomblé; Deities.

Introdução

O candomblé é uma religião afro-brasileira que vai se reorganizar na Bahia no interior das igrejas católicas, apropriando-se do modelo das irmandades cristãs que devolveu o sentido de família aos escravos, permitindo a elaboração do culto aos orixás, à maneira brasileira, que agora é, de forma coletiva, onde entidades diversas dançam, cantando seus mitos na forma circular que conhecemos por *xirê*.

Esta nova religião, como todas as outras, tem um mito primordial que explica de forma cosmogônica o princípio do mundo.

Diz o mito:

Numa esfera espiritual chamada Orun, onde existia um Deus chamado Olorun que habitava num palácio juntamente com seus dois filhos prediletos, Obatalá (seu primogênito) e sua filha Odudua, além de outras entidades espirituais de diferentes categorias, inclusive os Orixás Funfun (os que vestem branco). A partir do estado de ócio criativo é que, certo dia, o grande pai teve a ideia de criar um novo mundo que seria habitado por seres mortais; porém, para isso, precisaria da ajuda de todos inclusive seus filhos. O grande Deus convocou uma reunião para expor a sua ideia a todos e designou funções a cada um presente, ao seu primogênito, porém, delegou a mais importante das funções, ou seja, lhe confiou à responsabilidade de criar um mundo material; aos demais foi ordenado que todos lhe obedecesse como se as ordens dadas por ele fossem suas próprias ordens.

Odudua demonstrou ciúmes e resolveu questionar ao pai sua insignificância diante daquela missão, por sua vez, Olorun a repreendeu dizendo que a ela caberia naquele momento apenas obedecer ao seu irmão e confortou-a chamando de filha predileta e que nos seus planos ela também estava incluída, era tão somente ela esperar, fazer o que ele estava mandando e não subestimar a inteligência dele, nem a importância dela. Mas seria muito importante para ela juntar-se a Exu-Elegbará, pois o mesmo saberia como ajudá-la. Antes da sua partida Obatalá recebeu de Olorun os atributos necessários à sua missão, inclusive o apo-*iwá*, o saco da existência, onde continha

tudo que ele precisaria para criar o aiê (mundo dos mortais), uma das recomendações do pai era que deveria suprir-se do necessário para a viagem em direção aos limites do mundo espiritual onde encontraria o grande pilar que é o marco a partir do qual se estende o vazio infinito local da criação, referindo-se à alimentação e água, disse para não consumir nenhum tipo de bebida fermentada.

No orun (mundo espiritual), já **existia** tudo que mais tarde viria a **existir** no aiê, ou seja, o orun era o protótipo do mundo material. Segundo a lei, mania de adivinhação, antes de realizar qualquer função, era necessário consultar no oráculo de Orumilá (senhor da sabedoria e do destino), com a finalidade de saber qual dos odus iria reger sua missão. E assim Obatalá vai ao oráculo. Ao ser consultado, Orumilá realizou todo um ritual e invocação; segundo ele, o odu que se apresentou foi o Ejiogbe que é o odu da vida e como o oráculo não trazia bons presságios para essa missão, seria necessário fazer oferendas (ebó) para Exu Elegbará, a fim de obter êxito e atingir com plenitude seus objetivos, no ebó deveria conter : 5 galinhas d'angola, cinco pombos, um camaleão e uma corrente com 2 mil elos, Obatalá não gostou e, ainda, na presença de Orumilá ele disse que acha humilhante o filho do todo poderoso fazer oferendas a Exu; retirou-se indignado, sem dar importância às previsões do oráculo, este foi seu grande erro, negligenciar o ebó, confiando unicamente no seu poder, a ponto de subestimar a Exu.

Obatalá partiu confiante no seu axé para realizar sua missão. Exu, que observava toda trajetória da viagem, esperou ansioso por seu momento de atacar, usando um de seus pós-mágicos, fez aparecer no meio do nada uma palmeira, (igui opé,) com frondosas palmas. Obatalá avistou de longe a planta e tinha certeza de que lá encontraria água, qual não foi a sua decepção ao chegar aos arredores da palmeira e constatar que foi um engano, desesperado e sem raciocínio, cravou seu cajado no tronco do vegetal e, recolhendo numa cabaça o líquido extraído, emú, bebeu a seiva até sentir-se saciado, após beber da seiva da palmeira, Obatalá embriagou-se e caiu no mais profundo sono rompendo a principal proibição imposta por seu pai, que

era de não consumir qualquer tipo de bebida fermentada, ao lado de Obatalá ficou caído o precioso saco da existência, Exu aproximou-se de Obatalá e sorrateiramente recolheu o saco da existência e voltou ao orun ansioso para contar a Olorun o que havia acontecido.

Olorun já sabia que tudo isso aconteceria, pois era este seu plano, do qual seus filhos sem saber eram simples executores, o Deus chamou Odudua à sua presença que se ajoelhando o reverenciou, desta vez ele entregou a Odudua a responsabilidade em liderar aquela missão que Obatalá não conseguiu realizar, mandou que reunisse todo seu povo e ordenou que partisse imediatamente em direção ao oceano do não ser, as orientações eram as mesmas que ela ouvira dele para Obatalá. Orgulhosa em assumir tão grande responsabilidade, Odudua novamente reverenciou seu pai e saiu para contar ao Exu a novidade e, logo após, foi consultar o oráculo, pediu ajuda a todos os Eboras, e com relação aos Orixás Funfun deixou a livre escolha se algum quisesse participar. Odudua seguiu fielmente todo o ritual e recebeu as ordens do oráculo cumprindo-as sem questionar sobre as oferendas para Exu depositando aos pés dele o ebó e assim Odudua seguiu viagem com seus adeptos para realizar sua missão, ao chegar ao final do caminho, foi possível contemplar a divisa dos limites do orun, o deserto terminava abruptamente e, mais nada existia, além de trevas!

Os orixás ficaram estrondosamente maravilhados com os mistérios e sabedoria do pai que naquele momento diante deles se descortinava e exaltaram a grandiosidade de Olorun. Odudua assumiu o comando e começou a realizar a obra que o pai lhes confiara. Eela ordenou que lhe trouxesse a maior cabaça que dispusessem, cortassem ao meio retirassem todas as sementes e impurezas e a colocassem aos seus pés. Ddentro do saco da existência existiam pequenas cabacinhas de diferentes cores, primeiro, retirou a cabacinha branca e, de dentro dela, despejou um pó branco na palma da mão direita, assoprando-o com força em direção ao vazio, seguindo todo um ritual de criação, finalmente foi criado o primeiro elemento, o elemento ar e com ele a luz, depois de depositar a cabacinha branca dentro da grande cabaça. Odudua retirou a cabacinha de cor azul e,

agindo da mesma forma, soprou o pó, desta vez, para a parte de baixo do abismo, criando o elemento água. A cabacinha azul foi também colocada dentro da cabaça maior e, logo após, foi retirada a cabacinha preta e, da mesma forma, assoprou o pó e seguindo todo um ritual foi criado o elemento terra, finalmente, após serem criados os três elementos, surgiu a necessidade de se criar mais um elemento que futuramente iria ser muito útil para que ocorresse o orgasmo cósmico e assim foi criado o quarto elemento, o elemento fogo. Uma tempestade desenvolveu-se com os quatro elementos se manifestando em toda sua grandeza.

O fogo, combatido pela chuva (água), abria brechas que penetrava no solo (terra), formando uma matéria incandescente que se transformava em fusão vulcânica, expelindo gases que explodiam; e o vento (ar), furioso, açoitava as águas em forma de grandes ondas que retornavam a terra, estabelecendo assim um caos total, ocorrendo assim o orgasmo cósmico, que daria surgimento à vida sobre o mundo novo. Muito tempo se passou e muito trabalho foi preciso até que a terra assumisse o aspecto desejado, coberta de verde e habitada por todas as espécies do reino animal. Finalmente, o cenário estava pronto para o surgimento do senhor de tudo aquilo: o homem.

Enquanto tudo isso acontecia, Obatalá despertava do sono e, procurando o saco da existência e não encontrando, desconfiou que fosse alguma armação do Exu, reconheceu seu fracasso na missão, resolveu voltar e, mesmo que o pai lhe banisse do orun, seria um castigo justo. Sem que percebesse, a obsessão de receber um castigo lhe dava forças para prosseguir, ao chegar ao orun, prostrou-se diante do grande pai, reconhecendo que falhou na missão e estava pronto para receber dele o castigo que era merecedor. Olorun deu uma segunda oportunidade a Obatalá, dessa vez, para executar uma missão ainda mais importante que a primeira foi reservada a ele a missão de criar a raça humana, composta de seres semelhantes a eles. Olorun dotou Obatalá do poder de inspirar o emi (espírito), que a nova criatura receberá em seu corpo de carne, o meu espírito, bastando para isso apenas que ele sopre em cada um deles o seu hálito.

Desta vez, Obatalá cumpriu todo o ritual junto ao oráculo de ifá e, após tomar algumas providências para sua nova missão, como por exemplo, passar na oficina do artesão babá Ajalá e, segundo a orientação de Olorun, ordenar ao velho oleiro a começar a produzir inúmeras cabeças que seriam dispostas numa prateleira para secar, em pouco tempo, milhares de cabeças estavam prontas para receber o emi (sopro da vida, espírito) e, depois de transladadas para o mundo material, assumir invólucros de carne. Obatalá seguiu viagem que dessa vez transcorreu sem qualquer problema e inúmeros Orixás funfun fizeram parte dessa nova comitiva, levando água e víveres suficientes para todos, ao chegar diante do novo mundo, o grande orixá Obatalá admirou-se e admitiu o belo trabalho desempenhado por Odudua, examinava a obra, atentando para cada detalhe, procurando defeitos e não conseguia encontrar, ao chegar ao limite do Orun, ele acampou com seus espíritos.

Exu, ao descobrir que Obatalá estava no limite do Orun, avisou e advertiu Odudua dos problemas que ele poderia causar, Odudua enviou o Exu como emissário até Obatalá para saber quais eram suas verdadeiras intenções, pois eram irmãos, apesar das diferenças entre eles, ele contou Exu sobre a importante missão que o pai lhe confiou; disse que não tinha intenção de ameaçar Odudua, simplesmente queria sua permissão para se estabelecer num local com sua gente e para isso estava pronto a negociar com ela e pediu para que fosse marcado um encontro entre eles.

Exu, como bom mensageiro que era, voltou com as novidades de Obatalá e contou a Odudua. Um encontro foi marcado entre os dois irmãos sem a interferência de mais ninguém, era importante a presença da grande cabaça, onde estavam guardadas as duas cabacinhas de cor branca e cor preta.

Existiam duas partes nas cabacinhas, a parte superior e a parte inferior que precisariam ser acopladas e nunca mais deveriam se separar, simbolizando a união dos dois irmãos (maritalmente) e a união dos dois planos da existência, a parte superior, a branca, representava o orun (o mundo espiritual) portanto, pertenceria a Oba-

talá; e a parte inferior, a preta, representava o aiê (o mundo material) e pertenceria a Odudua.

Esse ritual, envolvendo a cabaça, era chamado de igbadu (a cabaça da existência), nela estariam reunidas todas as coisas existentes no universo e deveria ser mantido no mais absoluto segredo, tal o poder que seria confiado a quem a possuísse.

Segundo a ordem do ifá (oráculo de búzios), seu irmão deveria tomá-la como esposa e, da mesma forma que a parte branca da cabaça cobriria a parte preta, ele deveria cobri-la e aplacá-la com seu sêmen, assim como as águas dos igbins (caramujo) iriam apascentar e fertilizar a matéria contida no interior da cabaça.

Dessa forma a sobrevivência do mundo estava garantida e a continuação da existência dos dois níveis (o espiritual e o material), por meio da interação do sexo masculino com o feminino era uma certeza.

As duas metades do igbadu deveriam permanecer unidas; orun e aiê, Obatalá e Odudua, macho e fêmeo, para permitir a procriação das espécies todos cantavam felizes em homenagem à união de Obatalá e Odudua. Ele recebeu permissão de Odudua, tanto para se estabelecer na terra quanto para usar a lama (matéria prima) que precisaria para modelar o corpo humano. Alguns orixás estavam responsáveis por recolher a lama em grande quantidade, todas as vezes que tentavam recolher a lama, a terra chorava e eles ficavam condoídos diante do pranto, Ikú (a morte) apareceu e, sem demonstrar piedade, apanhou uma porção de lama e entregou à Obatalá, que ordenou a Olugama a modelar os arás (corpo). Depois que Olugama modelou os diversos arás, os espíritos trazidos do orun por Obatalá neles penetraram e, uma vez insuflados de emi, transformaram-se em seres humanos que, procriando, se espalharam por toda a terra, dominando as demais criaturas terrestres.

Dos orixás que vieram da África, alguns são cultuados até hoje nos candomblés de nação ketu da Bahia. Seguem alguns⁴⁵;

45. Técnica utilizada para reproduzir orixás é infogravura com softwares de ilustração.



Figura 1: Infogravura EXU de Aluísio Marques da Fonseca.

EXU: orixá iorubano mensageiro, elemento dinâmico individual e coletivo, portador e protetor do axé, orixá da comunicação, redondo, cores vermelho e preto, dia da semana segunda-feira, comida farofa de dendê, mel e cachaça, tem várias funções desde senhor dos caminhos a detentor do ebó, ferramenta porrete fálico (ogó) provedor do diálogo. Exu é centro.



Figura 2: Infogravura OGUM de Aluísio Marques da Fonseca.

OGUM: orixá ioruba do ferro, das guerras, irmão de Exu que abre os caminhos como ele, dia terça-feira, cor azul marinho, ferramentas principais espada, capacete, armadura e escudo, além de todas as outras para formatar o ferro, o que veio a frente de todos os orixás na criação mítica do mundo.



Figura 3: Infogravura infogravura OXÓSSI de Aluísio Marques da Fonseca.

OXÓSSI: orixá iorubano da caça, o caçador de uma só flecha, rei de ketu, cor azul claro, dia da semana quinta-feira, irmão de Ogum e Exu, ferramenta arco e flecha de ferro unido (ofá).

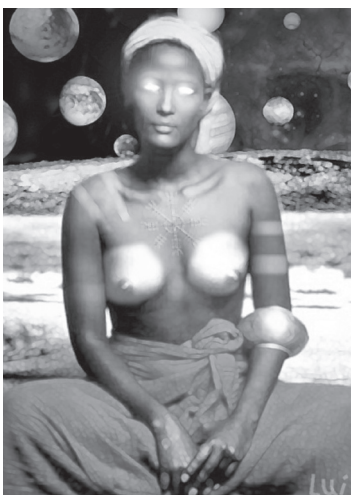


Figura 4: Infogravura EWÁ de Aluísio Marques da Fonseca.

EWÁ: Orixá feminino do rio e lagoa Iewa na Nigéria, guerreira, cores vermelho e amarelo, comida milho amarelo pilado com coco (lêlê), dia da semana, sábado, usa espada pequena na mão direita e na esquerda um arpão.



Figura 5: Infogravura IANSÃ de Aluísio Marques da Fonseca.

IANSÃ: deusa iorubana, uma das esposas de Xangô, dona dos ventos, raios e tempestade, guerreira, única orixá que não teme aos Egunguns, cor vermelho, dia da semana, quarta-feira, ferramentas espada e chibata de rabo de cavalo (iruexim), comida acará e amalá com quatorze quiabos, temperamento dominador e apaixonado.



Figura 6: Infogravura YEMANJÁ de Aluísio Marques da Fonseca.

YEMANJÁ: orixá feminino do rio Ogum que aqui no Brasil tornou-se a dona das águas salgadas e mãe de todos os orixás, representando a gestação e a procriação, cor azul claro, branco e cristal, ferramenta espelho redondo (abebé), dia da semana, sábado, comida: milho branco e mel.



Figura 7: Infogravura ÔBALUAIÊ de Aluísio Marques da Fonseca.

ÔBALUAIÊ: orixá da varíola, das doenças, dono do mundo, forma jovem de Xapanã, aquele que varre as doenças do mundo, cores vermelho e preto, dia da semana, segunda-feira, ferramentas vassoura de palha enfeitada com búzios (xaxará) e lança de ferro pequena (ikó).



Figura 8: Infogravura OSSÂNIN de Aluísio Marques da Fonseca.

OSSÂNIN: orixá iorubano conhecedor das folhas sagradas, patrono da medicina, tem como símbolo um ferro com sete hastes e um pássaro no meio, cor verde, dia da semana, segunda-feira, patrono do axé que não seria possível sem as folhas sagradas.



Figura 9: Infogravura OXALÁ de Aluísio Marques da Fonseca.

OXALÁ: orixá responsável pela criação da humanidade, aquele que fez as cabeças dos homens e por isso se tornou o patrono da inteligência e da fecundidade, cor branco, dia sexta-feira, ferramentas cajado (opaxorô) quando velho Oxalufã, representando a paz e sabedoria. Usa espada e escudo quando novo chama-se Oxa-guiã, o guerreiro.



Figura 10: Infogravura OXUM de Aluísio Marques da Fonseca

OXUM: deusa cultuada nas águas doces, da riqueza e da beleza, esposa mais nova e preferida de Xangô, cor amarela, dia, sábado, ferramentas espada curta semelhante a uma adaga e espelho (abébé), grande mãe patrona da gravidez e protetora das crianças, única orixá feminina com o dom da vidência.



Figura 11: Infogravura OXUMARÉ de Aluísio Marques da Fonseca.

OXUMARÉ: Filho de Yemanjá, deus do arco íris, responsável transportar as águas do céu para terra e vice-versa, ferramentas duas cobras de ferro, dia da semana, terça-feira, bissexual, seis meses masculino e seis feminino, cores verde e amarelo.



Figura 12: Infogravura NANÃ de Aluísio Marques da Fonseca.

NANÃ: Orixá feminino, a mais velha deusa das águas cores branco e azul ou roxo, orixá da chuva e lama, conhecida como Nanã Buluku, mãe primitiva, mãe de todos os orixás, comida principal mungunzá, dia da semana terça-feira.



Figura 13: Infogravura OBÁ de Aluísio Marques da Fonseca.

OBÁ: cor vermelha e branco, comida, acarajé com amalá (caruru), dia da semana quarta-feira, usa escudo e espada, ninfa do rio Obá Nigéria África, uma das mulheres de Xangô.

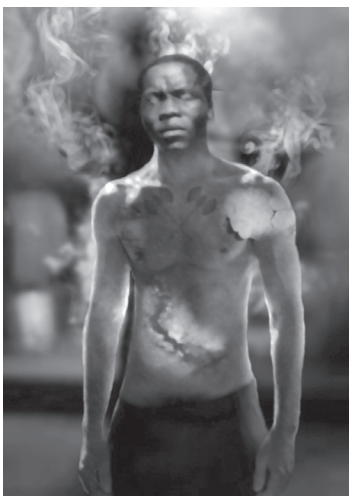


Figura 14: Infogravura XANGÔ de Aluísio Marques da Fonseca.

XANGÔ: orixá patrono do fogo e da justiça, rei de Ketu, deus do raio e do trovão cor vermelha e branco, comida quiabo (amalá), dia da semana, quarta-feira, ferramenta machado de dupla face (ôxe).

Referências

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

MAGALHÃES, Elyette Guimarães. **Orixás da Bahia**. 5 ed. Salvador: S.A. Artes Gráficas, 1977.

OXALÁ, Adilson de. **Igbadu: a cabaça da existência**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

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

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto**. Salvador: Maianga, 2006.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás**. Trad Maria Aparecida Nóbrega. 4 ed. Salvador: Corrupio, 1997.

ÁFRICAS: HISTÓRIAS E CULTURAS

Juvenal Conceição de Carvalho

“Aquele que mata o pássaro ontem com a flecha lançada hoje”

Motumbá, Motumbá!

Agô, Agô!

RESUMO: Este artigo discute a importância da História da África, destacando a diversidade e a anterioridade das formações sociais africanas. Faz uma reflexão sobre os mitos que encobrem a História da África. Sugere caminhos para enfrentar as generalizações e a homogeneização das trajetórias dos povos africanos.

PALAVRAS-CHAVE: História da África; Mitos; Formações Sociais.

ABSTRACT: This article discusses the importance of African history, focusing the diversity and anteriority of African social formations. Reflects on the myths that shroud the history of Africa. It suggests ways to deal with generalizations and mixing of the trajectories of African people.

KEYWORDS: African History; Myths; Social Formations.

Introdução

O espaço atualmente chamado de África foi o palco onde teve início a aventura humana na Terra. Essa constatação já oferece uma pista sobre qual é a importância do conhecimento sobre a História deste continente. Trata-se de uma trajetória milenar, combinada com imensa vastidão territorial e uma diversidade cultural que não pode ser reduzida a uma História única. São experiências ricas que cobrem todas as dimensões da vida, desenvolvidas de modo original e pioneiro em relação a qualquer outra parte do planeta.

Além disso, devemos considerar que a construção do Brasil está umbilicalmente ligada ao continente africano. As pontes que ligam os dois lados do Atlântico são maiores do que se costuma pensar. Os antepassados de mais da metade da população brasileira foram trazidos de lá. Um comércio sistemático que, com períodos de maior ou menor intensidade, durante três séculos, ligou os dois mundos na formação de um complexo produtor de açúcar em uma margem com a mão-de-obra fornecida pela outra margem deste “Rio chamado Atlântico”⁴⁶. Ao transportar pessoas, esse comércio colocava em circulação suas crenças, valores, hábitos, formas de ser, de pensar e agir, enfim, colocava em contato suas variadas culturas. O Brasil de hoje é fruto dos confrontos e das trocas provocados por este contato.

Assim sendo, qualquer introdução ao estudo da História da África deve partir deste duplo significado: a importância dos povos africanos para a formação do Brasil, em particular, e a importância desses povos para a História de toda a humanidade. Porém, isso deve ser feito enfrentando o desafio de evitar os mitos, as generalizações simplificadoras e homogeneizadoras das múltiplas e complexas trajetórias dos povos deste continente. Digo que é necessário relativizar a ideia de unidade, de uniformidade das vivências e das culturas.

46. Ver a esse respeito, ALENCASTRO, Luís Felipe de. *O trato dos Viventes: A formação do Brasil no atlântico Sul - Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro Horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961; SILVA, Alberto da Costa. *Um Rio Chamado Atlântico: a África no Brasil e o Brasil na África*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/EDUFRI, 2003.

O ponto de partida é a noção de que não existe um povo africano, uma cultura africana, uma História africana. Tal ideia pode parecer estranha para nós, aqui no Brasil, país onde toda evolução da história e da cultura está marcada pelas histórias e culturas africanas trazidas para essa margem do Atlântico por milhões de homens e mulheres enviados pelo tráfico para aqui serem escravizados⁴⁷. Povos de lugares diferentes, às vezes distantes, muitas vezes inimigos, de culturas distintas, foram afastados dos referenciais formadores de suas identidades, para serem misturados e transformados, todos, indistintamente em “Negros da Guiné”.

Daí a ideia, predominante no senso comum, de que todos os “pretos” são uma coisa só, que não existe diferença. A escola, os livros didáticos quando muito dividem os escravizados, seguindo o modelo de Nina Rodrigues, em *Bantos e Sudaneses*⁴⁸. Assim, Bantos seriam todos aqueles oriundos do centro - sul do continente, falantes de línguas aparentadas, pertencentes a uma mesma família linguística. Sudaneses seriam todos os povos oriundos da chamada África Ocidental. Tais classificações possuem uma grande superficialidade, pois escondem as diferenças nada desprezíveis entre os diversos povos africanos.

Falar línguas aparentadas não significa, necessariamente, proximidade cultural. Brasileiros e romenos falam línguas de origem latina e, no entanto, o que os dois povos têm em comum? Devemos concordar que não são lá muito parecidos. Falar de Bantos e Sudaneses é desprezar as particularidades das culturas de povos como os *Bakongos, Mbundu, Ambundos, Tchoke, Lubas, Lundas, Iorubas, Haussas, Egípcios, Etíopes, Akans,....!*

47. Sobre a presença africana no Brasil existe uma longa tradição de estudos. Para um debate inicial ver CARVALHO, Juvenal de. *Revista Veja: um olhar sobre a independência de Angola*. São Paulo: Gandalf, 2009; CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário Afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005; RODRIGUES, José Honório. *Brasil e África: outro horizonte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961; RODRIGUES Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora da UNB, 2004; SARAIVA, José Flávio Sombra. *O lugar da África: A dimensão atlântica da política externa do Brasil (de 1946 a nosso dias)*. Brasília: EDUNB, 1996; SILVA, Alberto da Costa. *Um Rio Chamado Atlântico*. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2003; SLENES, Robert. *Malungu Ngoma Vem! A África coberta e descoberta do Brasil*. Revista da USP. DEZ/FEV de 1991/1992. Número 12.

48. RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Editora da UNB, 2004.

O objetivo deste texto é provocar uma reflexão sobre as generalizações uniformizadoras que transformam aspectos específicos de um povo, de um lugar e de um tempo determinado em características de todo o continente. Assim, falaremos sempre em Áfricas, no plural, para destacar a riqueza da diversidade histórica e cultural em todas as suas dimensões: política, ideológica, econômica e social.

Unidade e Diversidade

A Diáspora africana criou uma História comum para os sujeitos envolvidos no circuito Atlântico. Falar de “povo africano”, de “povo banto” ou “povo sudanês” pode explicar novas identidades geradas pelo tráfico, pela escravização e o colonialismo, mas informa pouco sobre as culturas dessas pessoas na África⁴⁹ antes e para além dos tráficos. É preciso superar os mitos para conhecer os diferentes povos africanos.

Como tratar de todas as especificidades e romper os mitos? A longa duração, a vastidão territorial e a imensa diversidade cultural faz do estudo da História da África um grande desafio. A tentação para generalização é grande. Insisto que falar da África como se fosse uma unidade política, econômica, social ou mesmo geográfica é um erro. O caminho é estudar aspectos, lugares, povos e questões específicas.

Alguns temas podem englobar maior número de povos e regiões mais vastas, mas é difícil imaginar e aceitar uma uniformização em qualquer aspecto. Pensemos, por exemplo, na situação da mulher, especificamente daquelas que estavam nos círculos de poder. Comparando Kush⁵⁰, situado na região das cataratas do rio Nilo, com o reino do Ndongo, parte do que hoje conhecemos como Angola, o

49. Sobre identidades africanas na diáspora ver OLIVEIRA, Maria. Inês Cortês de. Quem eram os “negros da Guiné?” a origem dos africanos na Bahia. *Revista Afro - Ásia*. Salvador, número 19-20, 1997; SLENES Robert Malungu Ngoma Vem! A África coberta e descoberta do Brasil. *Revista da USP*. - DEZ/FEV de 1991/1992. Número 12.

50. Sobre Kush ver: MOKHTAR, Gamal(org.). *História geral da África II: África antiga*. 2.ed. revisada. Brasília: UNESCO, 2010.

que encontraremos? Em Kush, teremos as Candaces, rainhas mãe que detinham uma parcela de poder, já no Ndongo, Nzinga⁵¹, filha e preferida do soberano para sucedê-lo, apesar das suas qualidades políticas, diplomáticas e militares não conseguiu chegar ao poder. Veremos que a condição da mulher não era a mesma em todo o continente. Cabe ainda pensar como viviam nestes dois reinos aquelas que não estavam nesses espaços de poder. Ora, poderíamos então falar de uma História da mulher na África? Estariam elas submetidas às mesmas condições em todos os lugares, nos diferentes tempos?

O mesmo pensamento se aplica a qualquer outro tema. As organizações políticas, as expressões artísticas, as estruturas econômicas, os sistemas de crenças, tudo deve ser examinado em situações específicas. Existe então um amplo campo aberto para pesquisas pontuais sobre determinados países, regiões ou períodos históricos.

Apesar disso, alguns autores ao longo do século XX, se lançaram na empreitada de produzir Histórias gerais sobre a África. Tais obras panorâmicas são instrumentos poderosos para indicar caminhos, abrir perspectivas de estudos, identificar lacunas. Em geral, partem da seleção de alguns temas e regiões que consideram decisivos, estruturantes para uma compreensão de conjunto que sugere uma unidade que precisa ser debatida. São escolhas feitas por autores e editores que privilegiam certas dimensões em detrimento de outras. O debate sobre a geografia do continente africano presente nestas obras panorâmicas são um indicativo dos perigos desta alternativa.

Os trabalhos que adotam essa abordagem da História da África quase sempre começam com um capítulo dedicado à caracterização dos aspectos geográficos da África. Assim é a obra de Pierre Bertaux, *África: Desde la prehistoria hasta los Estados actuales*⁵²,

51. Ver GLASGOW, Roy. *Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola. 1582-1663*. São Paulo: Perspectiva, 1982. PANTOJA, Selma. *Nzinga Mbandi: Mulher, Guerra e escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

52. BERTAUX, Pierre. *África: Desde la prehistoria hasta los Estados actuales*. Madrid: Siglo veintiuno editores, 1985. 9^a : Vol. 32 (Coleção: Historia Universal Siglo veintiuno).

assim é a *História Geral da África* produzida pela UNESCO⁵³; assim é a *Enxada e a Lança*⁵⁴ de Alberto da Costa e Silva; assim é o livro de John Iliffe, *Africanos: História dum Continente*⁵⁵. Qual seria a razão de tal escolha? Segundo Joseph Ki-zerbo:

Na verdade, as dificuldades específicas da história da África podem ser constatadas já na observação das realidades da geografia física desse continente. Continente solitário, se é que existe algum, a África parece dar as costas para o resto do Velho Mundo, ao qual se encontra ligada apenas pelo frágil cordão umbilical do istmo de Suez. No sentido oposto, ela mergulha integralmente sua massa compacta na direção das águas austrais, rodeada por maciços costeiros, que os rios forçam através de desfiladeiros “heróicos” que constituem, por sua vez, obstáculos à penetração. A única passagem importante entre o Saara e os montes abissínios encontra-se obstruída pelos imensos pântanos de Bahr el-Ghazal. Ventos e correntes marítimas extremamente violentos montam guarda do Cabo Branco ao Cabo Verde. Entretanto, no interior do continente, três desertos encarregam-se de agravar o isolamento exterior por uma divisão interna. Ao sul Calaari. Ao centro, o “deserto verde” da floresta equatorial, temível refúgio no qual o homem lutara para se impor. Ao norte, o Saara, campeão dos desertos, imenso filtro continental, oceano, fulvo dos ergs e regs que, com a franja montanhosa da cordilheira dos Atlas, dissocia o destino da zona mediterrânea do restante do continente. Sobretudo durante a pré-história, essas potências ecológicas, mesmo sem serem muralhas estanques, pesaram muito no destino africano em todos os aspectos (...) A natureza e os homens, a geografia e a história, não foram benevolentes com a África” (KI-ZERBO, 2010: XXXIV-XXXV).

53. A coleção *História Geral da África* tem 8 volumes e foi produzida por um comitê científico da UNESCO, presidido por Bethwell Allan Ogot. Em 2010, o MEC publicou uma nova edição que está disponível em formato digital para quem desejar.

54. SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

55. ILIFFE, John. *Os africanos: História dum continente*. Lisboa: Terramar, s/d.

Essa transcrição do texto de Ki-Zerbo revela uma forte tendência em explicar a situação socioeconômica da África em função das condições geográficas, ou no mínimo atribuir um grande peso a essa determinação. A geografia teria levado a maior parte do continente para um isolamento total ou parcial, mantendo-o assim afastado das rotas de trocas que viabilizariam o progresso. A concordância com este tipo de argumento parece ser geral e por isso as obras panorâmicas iniciam sempre com este tema. Porém, cabe perguntar se realmente a natureza foi cruel com a África.

A tese difundida é a de que tais condições naturais foram um filtro, uma barreira para os contatos dos diferentes povos africanos entre si e com povos de outros continentes. Tudo isso seria demonstrado com a inexistência de golfos, baías e penínsulas, as planícies costeiras estreitas e abruptamente limitadas por planaltos, os rios pouco navegáveis a partir do mar, o regime dos ventos no atlântico, soprando na direção Sul, dificultando a navegação, o deserto do Saara separando o continente em duas grandes áreas, duas Áfricas extremamente distintas: Uma ao norte, conectada com o mundo mediterrânico. A outra, ao Sul do deserto, completamente isolada. Tal situação era agravada pela baixa densidade demográfica na maior parte do continente, onde predominava pequenos agrupamentos humanos e grandes espaços vazios.

Alberto da Costa e Silva (2006) considera que, apesar disto, a ideia do isolamento total deve ser relativizada. Afirma que os contatos e influências são antigos. Seja entre os vários povos dentro do próprio continente ou seja entre os africanos com povos da Ásia, China, Índia, e da península arábica. Mesmo o Saara não foi um impedimento completo para os contatos, como alerta Paulo Farias de Moraes (2004) ao se referir ao deserto do Saara como “a outra costa d’África.” John Iliffe (S/D) afirma que se existe uma característica comum na História da África é a mobilidade populacional, os deslocamentos constantes, as migrações. Como então falar de isolamento total?

Também neste terreno ambiental a diversidade é a característica predominante. As paisagens variam dos desertos, das

florestas tropicais às montanhas geladas. A natureza não foi mais nem menos cruel com os africanos. Para o ser humano as condições naturais serão sempre adversas, ou será que viver no frio é algo fácil? Em todos os lugares o ser humano foi forçado a se adaptar, dominar e transformar a natureza para garantir a sua sobrevivência. Isto os africanos fizeram e foram pioneiros. As dificuldades naturais não impediram o africano de agir, dominar e transformar o meio para sobreviver.

Os problemas sociais e econômicos da África na atualidade não são frutos de condições ambientais extremas e desfavoráveis. Analisar as histórias, as relações sociais, a exploração econômica, as estruturas de poder, as conexões com outros continentes é o que pode explicar o lugar da África nas relações internacionais do mundo capitalista.

Atualmente, depois da criação do Sudão do Sul, a África é um continente com 55 países. Além disso, devemos considerar que dentro de cada um destes países existe uma grande diversidade de línguas, religiões, de costumes, de crenças e valores. Não podemos dizer que todos vivem do mesmo jeito, com as mesmas identidades, com os mesmos problemas. Por exemplo, a crise alimentar não atinge todo o continente. Sim, existe lugar onde muitas pessoas não tem o que comer, mas isso não quer dizer que todos os africanos passam fome.

Outro exemplo é a pobreza que os meios de comunicação insistem em retratar como um problema africano. Alguns países como a Etiópia e a Somália são pobres, mas outros são ricos, muito ricos, talvez esse sim seja o grande problema africano. Angola, por exemplo, tem petróleo, diamantes, ferro. A África do Sul tem muito ouro, carvão, diamantes, manganês e urânio. A Guiné tem Bauxita. A Zâmbia tem cobalto e cobre. A Líbia, o Egito, a Nigéria, o Sudão, O congo, a República Democrática do Congo, o Gabão, todos também têm petróleo. O Marrocos, o Saara ocidental, Tunísia, Senegal possuem reservas de fosfato. Portanto, não é possível desconsiderar essa variedade de situações.

A Invenção da África⁵⁶

Outro mito a ser superado é o nome. Desde quando aquele pedaço de terra passou a ser chamado de África? Será que os habitantes deste espaço chamavam tudo de África? Será que um morador do reino de Ketu sabia da existência de um morador do reino do Congo e considerava o mesmo como irmão? A palavra África pode ser encontrada nos tempos do Império Romano, mas ninguém sabe ao certo sua origem e significado. Pode ter origem no nome de um povo *berbere*, os *Afrig*, que viviam ao sul de Cartago. Neste caso significaria “região dos Afrig”. Talvez seja derivado do latim ou do grego, significando ensolarado ou isento de frio. No *hindu* pode significar o que está a Ocidente⁵⁷.

O nome que os habitantes daquelas terras usavam para identificar o lugar nós não sabemos. Nem mesmo sabemos se eles tinham um nome para definir toda região. O que existe no outro lado do Atlântico é uma porção enorme de terra que já recebeu muitas designações. Núbia, Sudão, Guiné, Líbia, Senegâmbia são palavras que, em algum momento foram usadas para se referir a partes ou ao que hoje chamamos de África.

Na Diáspora, pessoas de diferentes lugares do continente foram forçadas a atravessar o oceano e a passarem a viver juntas. Assim, povos de tradições, de culturas diferentes trocaram experiências, começaram a valorizar traços comuns existentes ou a construir outros, a inventar identidades para enfrentar os desafios da vida nas Américas. Neste contexto é que a África, tal qual conhecemos, foi inventada.

A Antiguidade e Anterioridade das Formações Sociais Africanas

A historiografia ocidental difundiu por muito tempo a ideia

56. Ver APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

57. Ver KI-ZERBO Joseph (Coord.). *História Geral da África I: metodologia e pré-história da África*. 2.ed revisada. BRASÍLIA: UNESCO, 2010.

de que existia um vazio político e econômico no continente africano antes do século XV, quando os navegadores europeus começaram a invadir construindo feitorias em pontos do litoral. A crença de que a África é uma coisa só, que é tudo igual, que era esse grande vazio político ainda é predominante. Tal argumento falso não resiste a um exame das Histórias da África neste período.

Os africanos, com pioneirismo, dominaram e transformaram o meio ambiente, produziram culturas baseadas na caça, coleta e na pesca. Desenvolveram a agricultura e a criação de animais. Criaram modos de vida ricos e diversificados; construíram Estados, colonizaram, fizeram guerras e comércio dentro e fora do continente; produziram monumentos, criaram cidades, criaram técnicas e produziram conhecimentos nas mais diferentes áreas.

Antes da invasão colonial europeia eram mais de 10 mil países⁵⁸. Algumas sociedades africanas, como os pequenos grupos de caçadores e coletores nunca organizam estruturas políticas estatais⁵⁹. Mas, a maioria construiu Estados desde muito cedo. Impérios gigantescos, com muito poder econômico, político e militar como foi o caso do Egito, de Gana, Mali, Songhai. Reinos como o da Etiópia, Kush, Axum, Kanem, Congo, Ndongo, Matamba, Lunda, Monomotapa, Benin, Oyó. Foram estados com grande território e muita gente sob seu comando. Alguns duraram séculos, outros duraram milênios. Citei aqui apenas Impérios e alguns dos grandes Reinos. Mas a maioria era de pequenos reinos, considerando o território e o número de habitantes.

Os Estados africanos, independente das formas organizativas que assumiram, apareceram antes do que os Estados formados no Oriente ou em qualquer outro lugar. O Egito Faraônico é o maior exemplo da antiguidade e anterioridade das sociedades africanas neste terreno. Os egípcios construíram uma sociedade fascinante.

58. WESSELING H. L. *Dividir para dominar*. Rio de Janeiro : UFRJ/Revan, 1998. (p.406). Ver também OLIVER, Roland. *A Experiência Africana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994; SILVA, Alberto da Costa. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

59. OLIVER Roland *A Experiência Africana*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1994.

Souberam aproveitar todas as possibilidades que o meio oferecia. Criaram complexos sistemas de irrigação para reter as águas do Nilo e leva-las para áreas nas quais a enchente não chegava. Exploravam minérios, fabricavam joias, construíram templos, palácios e monumentos grandiosos. Para fazer tudo isso eles desenvolveram conhecimentos e técnicas na matemática, geometria, arquitetura, química, zoologia, em todas as áreas. Coisas que abriram caminho para a ciência que veio muito depois.

A anterioridade africana se manifesta em todas as dimensões. A escrita também nasceu na África com os Hieróglifos egípcios. Eles escreviam em pedras, nas paredes dos monumentos e também em papiros. Porém, mesmo quem não tem escrita pode transmitir sua cultura e sua História através da palavra, da fala. Muito do que hoje está escrito foi inicialmente transmitido pela oralidade. Podemos aprender tanto com a escrita quanto com a fala.

O Egito não vivia isolado. As ligações com outras partes da África eram imensas. As trocas comerciais são antigas. Todo tipo de produto e com quantidades variadas, trocas com povos próximos e em longa distância também.

Subindo o Nilo no rumo das cataratas está a região chamada de Núbia onde estava localizadas as cidades de Kerma, Napata e Méroe ou o reino de Kush; mas acima ficavam os reinos de Axum e da Etiópia. Os soberanos do Império kushita cultuavam os mesmos deuses egípcios e construíam pirâmides. As relações de cooperação, de comércio, de disputas, conflitos, invasões e dominação eram tão intensas que podemos falar de um mesmo complexo cultural na região do Nilo. A derrota para Axum fez uma parcela das classes dirigentes de Kush se dispersassem pela África. Segundo Oliver, “em termos reais, Kush foi o protótipo dos Estados ulteriores da savana subsaariana” (OLIVER, 1994: 77).

Os deslocamentos populacionais, por motivos políticos, econômicos ou ambientais é um traço significativo da História das Áfricas⁶⁰. O movimento dos povos que viviam da criação de animais e a

60. Ver ILIFFE, John. Os africanos: História dum continente. Lisboa: Terramar, s/d.

expansão dos agricultores Bantos são exemplos de processos que promoveram o contato e a difusão de práticas culturais. Aqui, talvez, encontremos elos, conexões profundas entre diversos povos africanos.

Somos Todos Descendentes de Africanos

A humanidade procurou, ao longo dos tempos, explicações para a sua existência. Quem somos? Onde estamos? Para onde iremos? Mas, talvez, a questão mais inquietante de todas é de onde nós viemos? Como chegamos até aqui? Qual é a origem da nossa espécie? Os diferentes povos, as diferentes culturas responderam, e responderam, a tais indagações de maneiras variadas.

A reconstrução dos processos que deram origem à espécie vem sendo feita lentamente, a partir dos registros arqueológicos e, mais recentemente, pelos estudos feitos pela Biologia. Considerando as evidências disponíveis até o presente, ainda existem muitas dúvidas e espaços vazios no quebra-cabeça da evolução, mas também existem algumas certezas.

A Teoria da evolução sustenta que o Homem moderno, O *Homo Sapiens Sapiens* é resultado de um longo processo de transformações e adaptações iniciadas a alguns milhões de anos atrás. Um pequeno animal quadrúpede que vivia nas árvores é o antepassado mais longínquo. Começou a descer das árvores até se separar em duas grandes famílias: a dos *Pongídeos* e a dos *Hominídeos*. A evolução de uma deu nos atuais macacos, gorilas, chimpanzés. A outra deu origem aos *Australopitecos*, ao *Homo Habilis*, ao *Erectus* até chegar o *Homo Sapiens Sapiens*.

Apesar de toda a resistência do mundo ocidental, todas as evidências indicam que o lugar onde as transformações que deram origem à nossa espécie aconteceram foi em alguma parte da banda Oriental e do Sul do continente africano. Nestas regiões encontram-se registros de todas as etapas da evolução e cada nova descoberta da arqueologia só reafirma esta tese. O desenvolvimento dos testes com o chamado DNA Mitocondrial tem levado os especialistas à mesma conclusão sobre o local de origem do *Homo Sapiens Sapiens*.

Ainda restam dúvidas sobre, por exemplo, o tempo em que cada transformação ocorreu, mas com todas as evidências disponíveis até o momento, podemos ter algumas certezas. Os dois caminhos, de arqueólogos e biólogos levam ao mesmo lugar⁶¹. Os *Homo Sapiens Sapiens* possuem uma origem única. Todos tiveram um mesmo antepassado e saíram da mesma região: África. Se todos os homens e mulheres são *Homo Sapiens Sapiens*, não importa a aparência física, são descendentes de africanos.

“Até que os leões tenham suas histórias, os contos de caça glorificarão sempre o caçador.”

Considerações Finais

O que sabemos sobre a África aqui no Brasil, vindo dos meios de comunicação, da escola, das igrejas ou de organizações ditas humanitárias, ainda é marcado por imagens negativas que associam o continente à pobreza, ao primitivismo, a selvageria, ao atraso, ao misticismo, à feitiçaria, a irracionalidade, ao exotismo, ao não civilizado. A homogeneização transforma casos específicos como a fome na Etiópia, a guerra na Somália, ou a ditadura no Zimbabué em uma realidade característica de todo continente.

Os preconceitos sobre a África e os africanos estão enraizados de tal modo no imaginário brasileiro que chega ao ponto de um presidente da República, em viagem oficial a Namíbia, declare seu espanto ao desembarcar em uma cidade limpa⁶²! Tudo isso revela um pensamento parcial e distorcido que tenta invisibilizar os exemplos positivos, que esconde a diversidade humana, política, social, religiosa, geográfica e econômica da África. Conhecer as Histórias dos “leões” é abrir os caminhos para superar os contos do caçador.

61. Ver OLIVER, Roland. *A Experiência Africana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

62. O presidente Lula, em visita oficial, na capital da Namíbia, fez a seguinte declaração: “Estou surpreso porque quem chega a Windhoek, não parecer estar num país africano. Poucas cidades do mundo são limpas e bonitas”. Ver matéria “Lula comete gafe ao elogiar limpeza de capital africana” publicada no jornal O Estado de São Paulo (Estadão), Sexta-feira, 7 de Novembro de 2003, 13:13 | Online.

Referências

- ALENCASTRO, Luís Felipe de. **O trato dos Viventes: A formação do Brasil no atlântico Sul – Séculos XVI e XVII.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura.** Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BERTAUX, Pierre. **África: Desde la prehistoria hasta los Estados actuales.** Madrid: Siglo veintiuno editores, 1985. 9ª : Vol. 32 (Coleção: Historia Universal Siglo veintiuno).
- CARVALHO, Juvenal de. **Revista Veja: um olhar sobre a independência de Angola.** São Paulo: Gandalf, 2009.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário Afro-brasileiro.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- FARIAS, Paulo Fernando de Moraes. **Sahel: a outra costa da África.** Palestra no Departamento de História da USP, 29 setembro 2004. (Disponível em <http://www.casadasafricanas.org.br/wp/autorpalestra/pltra-paulo-de-moraes-farias/>).
- GLASGOW, Roy. **Nzinga: resistência africana à investida do colonialismo português em Angola. 1582-1663.** São Paulo: Perspectiva, 1982.
- ILIFFE, John. **Os africanos: História dum continente.** Lisboa: Terramar, s/d.
- KI-ZERBO Joseph (Coord.). **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África.** 2.ed revisada . BRASÍLIA: UNESCO, 2010.
- MOKHTAR, Gamal(Coord.). **História geral da África II: África antiga.** 2.ed. revisada. Brasília: UNESCO, 2010.
- OLIVER, Roland. **A Experiência Africana.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- OLIVEIRA, Maria. Inês Cortês de. **Quem eram os “negros da Guiné?” a origem dos africanos na Bahia.** Revista Afro – Ásia. Salvador, número 19-20, 1997.
- PANTOJA, Selma. **Nzinga Mbandi: Mulher, Guerra e escravidão.** Brasília: Thesaurus, 2000.
- RODRIGUES, José Honório. **Brasil e África: outro Horizonte.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.
- RODRIGUES Nina. **Os africanos no Brasil.** Brasília: Editora da UNB, 2004.
- SARAIVA, José Flávio Sombra. **O lugar da África: A dimensão atlântica da política externa do Brasil (de 1946 a nosso dias).** Brasília: EDUNB, 1996.

SILVA, Alberto da Costa. **Um Rio Chamado Atlântico**: a África no Brasil e o Brasil na África. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/EDUFRJ, 2003.

SILVA, Alberto da Costa. **A enxada e a lança**: a África antes dos portugueses. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006..

SLENES, Robert. **Malungu Ngoma Vem!** A África coberta e descoberta do Brasil. Revista da USP. DEZ/FEV de 1991/1992. Número 12.

WESSELING H. L. **Dividir para dominar**. Rio de Janeiro : UFRJ/Revan, 1998.

CAPÍTULO IV

**LITERATURAS AFRO-BRASILEIRA E
INFANTO-JUVENIL EM MOÇAMBIQUE**

VANDA MACHADO: UMA VOZ LITERÁRIA AFROFEMININA DO RECÔNCAVO DA BAHIA

Ana Rita Santiago

RESUMO: As afronarrativas de Vanda Machado constituem em relevantes *práticas discursivas* de reinvenções de si/nós diante de preconizações de personagens negras femininas subjugadas, não só ao poder masculino, mas também a representações, discursos e narrativas, presentes na literatura brasileira, envoltos de subalternidades e depreciações de suas diversidades. Neste sentido, os contos de Vanda Machado, escritora negra de São Felipe, município que compõe o recôncavo da Bahia, são releituras de mitos de tradição yorubá, com o intuito de dinamizar e, ao mesmo tempo, preservar legados culturais africano-brasileiros, bem como inventar narrativas, personagens e vozes protagonistas em prol de discursividades que afirmem e, concomitantemente, ressignifiquem africanidades. Como recurso pedagógico, sua escrita se configura como caminhos, encontros e aprendizagens, acima de tudo, construção de identidades negras, laços de pertencimento, ancestralidade e solidariedade. Diante disso, este texto faz uma leitura interpretativa de algumas de suas narrativas enquanto tessituras diferenciadoras de si/nós e redesenhos do patrimônio cultural afrobrasileiro como possibilidade de celebração e revitalização de forças e energias.

PALAVRAS-CHAVE: Afronarrativas; Africanidades; Reinvenções.

ABSTRACT: The african-narratives of Vanda Machado constitute relevant discursive practices of reinventions of himself/us before creations black female character subdued, not only to male power, but also the representations, discourses and narratives present in Brazilian literature, shrouded in subalternities and depreciation their

diversity. In this sense, the tales of Vanda Machado, black writer of San Felipe, a municipality that make up the hollow of Bahia, are re-workings of myths yorubá tradition, in order to streamline and at the same time preserving cultural legacies African-brazilians and how to invent stories, characters and voice actors in favor of discourses that claim and, concomitantly, update *africanidades*. As a teaching resource, her writing is shaped like paths, meetings and learning, above all, the construction of black identities, bonds of belonging, and solidarity ancestry. Thus, this text presents an interpretive reading of some of their stories while differentiating tessitura of you/us and redesigns of the Afro-brazilian heritage celebration and as a possible revitalization of forces and energies.

KEYWORDS: African-narratives; *Africanidades*; Reinventions.

Algumas Palavras Iniciais

A escrita de algumas mulheres negras, no Brasil, tem provocado uma reversão de práticas de silenciamento de suas vozes, permitindo-lhes inventar poéticas e ficções amparadas em construções afirmativas de femininos e feminismos negros. Com isso, seus projetos literários, enquanto *formas de subjetivações*, instituem discursos de si/nós também como práticas sociais, isto é, de interação com múltiplas vozes, pois com a escrita de si/nós recriam-se remendos de recordações que se quer lembradas, individual e coletivamente, desfazem trapos de ditos sobre si/nós que as colocam inferiorizadas, que se desejam esquecidos, se ficcionalizam vivências e trajetórias e se inventam narrativas e poéticas em que se cosem fios, fiapos e retalhos de outros dizeres (*desditos*) de si/nós. É por essa esteira que, neste texto, aparecem tessituras sobre a escritora Vanda Machado e leituras descritivo-interpretativas de suas afronarrativas Ogum cria a terra, Exù, o mensageiro, *Oxum na organização do mundo e Ossain, o protetor das folhas*.

1. Vanda Machado: Uma contadora de histórias

Vanda Machado da Silva é natural de São Felipe-BA e atualmente reside em Salvador. Ela é doutora em Educação pela Faculdade de Educação (FACED/UFBA). Já trabalhou como professora e coordenadora de projetos em torno de Arte e Educação nas redes municipal e estadual de ensino do Estado da Bahia e em outras instituições, tais como Grupo Cultural Olodum e Banda Didá. Desde 1995, ela se dedica à Escola Eugênia Anna dos Santos do Terreiro *Ilê Axé Opo Afonjá*, situado no bairro São Gonçalo, em Salvador. Entre os anos 2006-2010, atuou na Secretaria de Cultura do Estado da Bahia. Coordenou e realizou, em vários municípios, o Projeto Irê Ayò (*Caminhos da alegria*), de formação continuada de professores/as do qual é também criadora e já foi desenvolvido pelo Instituto Anísio Teixeira, da Secretaria de Educação do Estado da Bahia, como parte do Programa Estadual de Formação de Professores da Rede Pública de Ensino para implementação da lei 10.39/03⁶³.

Vanda Machado é senhora e autora de uma extensa produção intelectual e cultural, que inclui livros, roteiros para peças teatrais e documentários. Ela é também uma conferencista especializada em candomblé e mitos africanos. Como ensaísta, aborda temáticas como Memórias, Identidades, Vivências Culturais, relacionando-as com tradições afro-brasileiras. Ela já ganhou vários prêmios, tal como o *Prêmio Clementina de Jesus*. Tem visibilidade no cenário das Letras e da Cultura como contadora de histórias e de mitos africano-brasileiros, mas se destaca, com mais veemência, em fóruns em torno de Estética Negra e Educação.

Ela enfoca, explicitamente, a sua escrita para o *belo* presente em culturas africanas e afro-brasileiras, demarcando assim seus territórios e projetos de produção literária. Neste sentido, sua produção

63. A lei 10639/03, alterada pela lei 11.645/08, incluindo também o ensino sobre História e Cultura Indígenas, constitui numa modificação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, tornou obrigatório, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

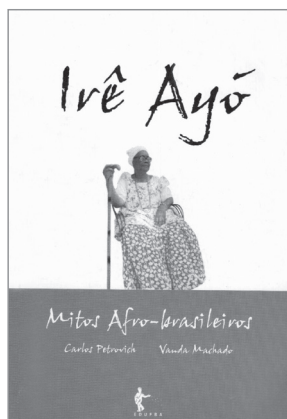
intelectual e literária desfila como desconstrução de estereótipos, atributos e papéis sociais, apontando desenhos e modos afirmativos de se reinventar legados culturais africano-brasileiros.

Prosa de Nagô (1999), *Vivência e invenção pedagógica – as crianças do Aponjá* (2002), *O sonho do Iaô Afonjá* (2002) e *Irê Ayô – Mitos afro-brasileiros*⁶⁴ (2004), produzidas em co-autoria com Carlos Petrovich e editadas pela EDUFBA – Editora da Universidade Federal da Bahia, estão entre as mais conhecidas de sua produção intelectual e literária. Os livros *Irê Ayô* e *Prosa de Nagô* situam-se como estratégias de socialização de relatos, mitos, contos, cantos, danças, poesias, ritmos, emoções, vivências, rituais etc. transmitidos por gerações, através de *Arquivos vivos*, pela oralidade, em comunidades religiosas de matriz africana.

Essas obras adquirem relevância por terem como *leitmotiv* mitos de heróis e deuses/as do panteão africano da cultura yorubá para rerepresentá-los em projetos e ambientes educacionais porque, segundo seus autores, “[...] o mito integra a criança numa época atemporal e aponta para o que está por trás do ritual e da literatura. O mito ensina a vida sem prescrever nenhuma norma de conduta específica. O mito está sempre apontando para a liberdade de escolhas [...]”. (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 26-27)

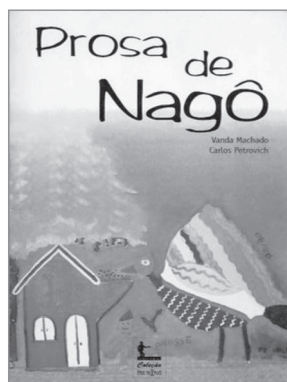
No livro *Irê Ayô – Mitos Afro-brasileiros* há 25 mitos e, em todos, heróis e personagens são divindades africano-brasileiras. Eles são (re) apresentados com traços afirmativos e em diálogo com histórias e mitos criados em África e recriados em comunidades afro-religiosas no Brasil.

64. *Vivência e invenção pedagógica – as crianças do Aponjá e Irê Ayô – Mitos afro-brasileiros* derivam do desenvolvimento do Projeto Político Pedagógico *Irê Ayô*, da Comunidade *Asê Opô Afonjá*, em Salvador-BA, na Escola Municipal Eugênia dos Santos. Essa unidade de ensino funciona nesse Terreiro e tem como princípio fundador para o ensino e aprendizagem de crianças negras, vivências culturais cotidianas e os saberes de culturas negras, enquanto legados ancestrais da referida comunidade.



Capa do livro *Irê Ayô*.

Já o *Prosa de Nagô* é composto por 04 roteiros para encenação: *Prosa de Nagô I – Cultura e Educação; Narração – Diálogo; Prosa de Nagô II – Tradição, Trabalho, Autoestima e Mudança/Exu, Ogum, Oxum, Iemanjá e Iansã* e *Prosa de Nagô III – Tradição, Trabalho, Ciência, Justiça e Identidade/Ossain, Oxossi, Oxalá e Xangô*.



Capa do livro *Prosa de Nagô*.

Esse livro estabelece-se como uma oportunidade de ações pedagógicas, dramáticas e literárias que se voltem a patrimônios culturais do continente africano, com o intuito de promover a valo-

rização, o conhecimento e versões sobre seu legado, sem estigmas, bem como o fortalecer laços identitários entre populações negras brasileiras, em especial, entre crianças negras. Seus títulos garantem a cumplicidade autoral com referenciais míticos africano-brasileiros e com a recriação de Áfricas e de suas culturas e ancestrais rememorados no Brasil.

Ao assenhorar-se da escrita, Vanda Machado reinventa mitos, nutridos por memórias lembradas em comunidades de *asè* do Recôncavo e outras regiões da Bahia, ao mesmo tempo, inventando-se autora e dizeres de si/nós. Por suas afronarrativas, pois, ela forja possibilidades de vivenciar e visibilizar traços de africanidades.

2. Irê Ayô: entre Contos e Recontos

Irê Ayô Mitos afro-brasileiros reapresenta aspectos da cosmogonia africano-brasileira como possibilidades didático-pedagógicas. Com propósitos educacionais, nessa obra, histórias, mitos e relatos revestem-se de lirismo e mistérios para fazer conhecer, vivenciando, ensinando e aprendendo, o *asè* – a força vital –, os *Òrisàs* – energias da natureza – e memórias e identidades negras pessoais e coletivas.

No conto *Ogum cria a terra*, elementos da natureza, vicissitudes humanas e divindades africanas compõem a tessitura da narrativa, pois a contadora de história elege ancestralidades e a mitologia yorubá como *espaços*, por excelência, de memórias e tradições afro-religiosas vivificadas e ressignificadas em comunidades de religiões de matriz africana.

Olodumare quando pensou em criar o mundo chamou todos os seus filhos para ajudar. Cada um dos seus filhos levou consigo o que era necessário.

Ogum escolheu levar uma espada mágica, um saco de terra preta e uma galinha d'Angola.

Ogum andou muito até encontrar o local onde seria construído o mundo. No local exato já havia uma palmeira.

Ogum se aproximou e logo se acomodou bem no alto, cobrindo-se com o mariô. Mariô são as folhas mais novas da palmeira.

Neste momento começou a cair uma chuva muito forte. Parecia que não parava mais de chover. A água começou a subir. Ogum abriu o saco que continha uma matéria preta e jogou na água. Depois ele deixou cair a galinha d'Angola que rapidamente começou a espalhar a terra com os pés. Aí se formou uma grande extensão de terra que mais tarde foi chamada de pangéia.

Ogum ficou olhando os pés da galinha e logo se inspirou para fazer um instrumento para lhe ajudar nas plantações. O seu reino ficou cada vez mais próspero. Um dia os seus irmãos chegaram e quiseram dividir a terra. Ele pegou sua espada mágica e espantou a todos que queriam dividir a terra entre si porque a terra não tem um dono, a terra é de todos (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 55).

Ogum, como arquétipo, tem uma face humana divinizada, capaz de realizar ações que transitam entre o ordinário, o extraordinário e o maravilhoso. São esses atributos que lhe tornou herói, inserindo-lhe no panteão de antepassados que alcançaram divindade. Através deles, portanto, a contadora de história oferece aos/as leitores/as culturas, saberes, valores, princípios e conhecimentos que facilitem o autoconhecimento, a socialização e a convivência entre si (o *Aiyê* o natural, o visível) e com tudo que está além da existência (o *Òrum* o sobrenatural, o invisível). É nesta perspectiva que *Ogum ensina e aprende* com o que lhe circunda.

O breve conto sinaliza a função social de sua escritura: não se quer repetir histórias e vivências, mas recontá-las, afirmando traços e práticas socioculturais inventadas pela mitologia yorubá. Assim a narrativa se apresenta, simultaneamente, como *desditos* de eventos que ameaçam a alteridade e como *ditos* que a evidenciam, já que criam imagens positivas de ancestralidades e de elementos culturais negros. Mais ainda, se instaura como uma tessitura diferenciadora e transgressora em prol de reinvenções afirmativas de identidades e memórias. Neste sentido, manifestam “[...] o desejo de articular es-

feras do não-dito que têm servido de pano de fundo para uma prática de controle interno [...]”, conforme assegura Kátia da Costa Bezerra (2007, p. 72).

O mito *Exu, o mensageiro* narra um período em que deuses/as africano-brasileiros/as passaram fome, porque seus filhos deixaram de lhes oferecer oferendas. Salienta-se na breve história a figura de *Esù*, que, após consultar outros/as ancestrais, empreende ações – alcançando êxito – a fim de extinguir esse sofrimento entre as divindades.

Conta-se que num tempo muito remoto, os deuses também padeceram de fome. Os seus filhos na terra pararam de fazer-lhe oferendas. A caça e a pesca não chegavam ao suficiente para alimentá-los por muito tempo. Parecia que os filhos haviam esquecido os seus ancestrais. Foi então que *Exu* se pôs a caminho para resolver o problema. Procurou *lemanjá* que se manifestou muito pessimista: Olha, *Omolu* já mandou doenças eles não se abalaram. *Xangô* mandou raios também não aconteceu nada [...] *Exu* não desanimou [...]

(MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 53)

O mito continua com o relato das andanças de *Esù* para solucionar o problema. Ao se encontrar com um dos filhos de *Xangô* – *Orungan* – ele recebe orientações que poderiam banir a fome entre os *Òrisàs* a incomunicabilidade e o descontentamento entre eles e os seres humanos.

[...] Você só precisa de 16 coquinhos de palmeira. Quando você conseguir estes coquinhos e souber o que eles querem dizer você pode reconquistar os homens. O mensageiro saiu rápido para um lugar onde havia muitas palmeiras e convenceu os macacos a lhe entregar 16 coquinhos. Mas ele ficou olhando para os coquinhos sem saber o que fazer. Os macacos então lhe disseram: Você foi muito esperto e já conseguiu os coquinhos, agora só lhe resta ir pelas 16 regiões do mundo recolhendo histórias. No final de um ano você já terá aprendido 16 vezes 16 histórias, Daí você volta e ensina tudo para os homens. E os homens percebendo os

acontecimentos imanentes através destes coquinhos vão dialogando com os Òrisàs e vão agradecer sempre com as oferendas que alimentam a vida e o axé (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 53).

O perfil de *Esù* contrapõe-se àqueles comumente presentes em outras construções discursivas. Enquanto a referência mítica predica essa divindade como precursora e mediadora das relações entre os mundos material e imaterial – o *Aiyê* e o *Orum*, respectivamente, – e mensageira na comunicação entre seres humanos e ancestrais, com ações que promovem a vida e fortalecem o axé, há outros dizeres e escritas que a qualificam com rastros de demonização e de práticas malignas e destruidoras. Indubitavelmente essa figura mítica está permeada de complexidades que instigam, sobretudo, aqueles/as que não conhecem, pois envolvem sabedorias, já que *Esù* é um guia/caminho, imaginado ou retratado, que conduz ao conhecimento. Como arquétipo, ele é, segundo o mitólogo Clyde W. Ford,

[...] “é o guia interior” – aquela parte de nós capaz de nos levar a percepções e revelações que mudam ou sustentam a vida. Ele é transformador de velhos hábitos que nos fazem empacar; a parte da nossa psique pronta para desafiar limites e romper fronteiras; ele é quem apresenta sem remorso nossas verdades profundas, mesmo quando nos contentaríamos com menos [...]

Por fim Exu é o grande mediador das forças contrárias da vida. Ao negociar com os deuses [...], ele reafirma um equilíbrio [...] (FORD, 1999, p. 224-225).

A voz narradora enuncia que pela e com a *história* as relações entre os/as deuses/as e as pessoas na terra serão reconfiguradas e quiçá re-estabelecidas. Também são pelas e com narrativas que Vanda Machado pode destecer histórias, mitos, imagens e arquétipos africano-brasileiros imaginados com feições eurocêntricas e intolerantes, re-elaborados com ecos que ressoam, dentre outros, de mi-

tologias africanas, da oralidade, da vida em torno de ancestralidades e de comunidades afro-religiosas, de sonhos de equidade e de discursos literários também em prol de projetos de alteridade.

Em *Oxum na organização do mundo*, essa divindade aparece com a força mítica de colaborar com a *invenção* da terra. Conta o mito que no início do mundo *Olodumaré* ordenou somente aos Òrisàs masculinos que organizassem a terra. As *Iyabás* – Òrisàs femininos – reagiram contra essa exclusão e se reuniram com *Òsum* para reverter tal situação. Ela, descontente com a desconsideração, demonstrou-se muito zangada, organizou com outras mulheres, protestos, reivindicando o direito de participação na construção do mundo.

Enquanto não formos consideradas, vamos parar o mundo. Parar o mundo? O que significa isto? Perguntaram as mulheres curiosas. – De hoje em diante, falou Oxum, até que os homens venham conversar conosco, estamos todas nós, mulheres, impedidas de parir. Também as plantas não vão mais nascer. O que nasceu não vai florescer. E que floresceu não vai dar frutos. Isto foi dito e isto aconteceu. (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 22-23).

Todas as mulheres aderiram a esse movimento, o qual teve resultado imediato: os planos dos homens fracassaram; as mulheres se tornaram estéreis; a terra morria aos poucos e as plantas deixaram de brotar, florescer e dar frutos. Desesperados, os homens comunicaram essa situação a *Olodumaré* que os repreendeu por terem alijado as mulheres e, acima de tudo, por terem deixado *Òsum* excluída da organização do mundo.

Olodumaré falou muito forte. Não é possível. Oxum é a Òrisà da fecundidade. É quem faz desenvolver tudo que é criado. Sem Oxum o que é criado não tem como progredir. Por exemplo, você já viu alguma coisa plantada crescer sem água doce? (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 23).

Mediante essa advertência, os homens procuraram por *Òsum*, insistindo para que ela colaborasse com eles nos trabalhos de feitura

da terra. Embora tenha se disfarçado de difícil antes de aceitar o pedido deles,

[...] Oxum derramou-se em água pelo mundo. A terra seca reviveu. As mulheres voltaram a parir de novo. Tudo floresceu e os planos, agora planos de homens e mulheres conseguiram felizes resultados. Daí por diante, cada vê que terminava uma assembléia, homens e mulheres cantavam e dançavam com muita alegria comemorando o reencontro e suas possíveis realizações (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 24).

Esse mito permite pensar sobre as relações entre homens e mulheres, entre eles e o mundo e ainda sobre a água como importante elemento da natureza e símbolo de resistência e de vida. *Ôsum* desponta no mito como uma divindade com valores, um perfil social e de exercício de cidadania e de liderança que podem servir de referências para os/as leitores/as e, de modo especial, para crianças negras, a quem se destina essa história, e para as mulheres negras que dedicam suas vidas a *ocupar de si/nós*, posto que “[...] do indivíduo à família, à comunidade, à terra, ao Cosmo – do microcosmo ao macrocosmo e vive-versa –, os mitos da criação africanos são uma sinopse do engajamento humano em todas as formas de criação [...]” (FORD, 1999, p. 253).

No rol de contos sobre a criação do universo de Vanda Machado e C. Petrovich também se insere o mito *Ossain, o protetor das folhas*. A história conta que Orunmilá, no princípio, tivera *Ossain* e *Ogum* como ajudantes para a construção do mundo. Instaurou-se, contudo, um grande impasse entre essas duas divindades, já que *Ossain* não permitira a *Ogum* cortar as ervas e plantas medicinais – *folha da costa, inhame, mamona, aroeira, capeba, dendezeiro e alfavaquinha de cobra* – que encontrara ao tentar *abrir caminhos* pela floresta.

Na verdade, a situação estava difícil. Era melhor falar com *Oruumilá* foi se lá se foi *Ossain*. E *Ogum* foi seguindo de perto. Os dois pararam em frente de *Orunmilá*. Veja bem senhor. Falou *Ossain*. Eu pensava que podia fazer o trabalho que me foi recomendado. Mas veja bem. Como vou arrancar ervas

e plantas tão necessárias? Vou sair arrancando assim para nada? Onde já se viu? Estas ervas são muito importantes para manter o corpo com boa saúde. E podem servir de alimentos também (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 40).

Para resolver essa celeuma, *Orunmilá* destina a *Ossain* o encargo de “[...] explicar-lhe o valor das plantas, das ervas e das folhas na hora que fosse de precisão [...]” (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 40), atribuindo a cada folha um nome e uma função, enquanto a *Ogum*, o *Òrisà* do ferro, *Orunmilá* designa a incumbência de desbravar caminhos para que seres naturais e sobrenaturais desenvolvam suas responsabilidades. Esses ancestrais, semelhantes à *Òsum* e como heróis civilizatórios, produzem e acumulam, mitologicamente, saberes acerca das diversas dimensões humanas, utilizando em suas estratégias de conhecimento modos de pensamento reflexivo e organizado em favor da construção do mundo de acordo com as necessidades humanas. Eles/as, na qualidade de heróis, e todas as divindades africanas dispõem, pois, seus saberes e poderes para que os vivos *cuidem de si mesmos/as* e dos outros com o contínuo civilizatório africano, já que “[...] Nós, enquanto herdeiros desta memória ressignificando nas diferenças os nossos próprios atos culturais [...]” (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 15).

Essa retomada de divindades mitológicas como *Ogum*, *Orunmilá* e *Ossain* na contemporaneidade, justifica-se, dentre outras razões, segundo Eudoro Sousa (1981), pela necessidade de que toda sociedade tem de um saber coletivizado, através do qual a comunidade preserva a sua identidade, dinamiza e, simultaneamente, controla a sua organização e a expressa em seus discursos, na sua poética, em seus cantos e em suas narrativas. Mitos africanos, indubitavelmente, nesta perspectiva, por narrarem sobre heróis, seres humanos, Deuses/as e seus feitos, evidenciam e explicam os fundamentos e a vida humanizada de ancestrais.

Esses contos configuram-se, portanto, como invenções e ressignificações de deuses/as e heróis africano-brasileiros, em que contam, explicam e explicitam outra estética de existência, ou seja, outras formas de pensar e de narrar de si para si/nós e compreender

culturas negras, ancestralidades, fatos e memórias. Além disso, por eles, forjam-se memórias que favorecem a construção e a afirmação de discursos, histórias e identidades que subvertem a face de heróis e de deuses/as africano-brasileiros/as presentes em outras escrituras e se criam também táticas de *cuidado de nós*, pois, de acordo com José Eduardo Fernando Giraudo,

Se as artes são de fato *artes da memória* num sentido amplo, uma vez que a arte é, como todo discurso, uma instância de atualização da memória coletiva, também é verdade que algumas artes, e uma certa literatura, incorporam explicitamente a função de catalisadoras do material histórico e mítico disseminado nas diversas camadas do discurso social [...] (GIRAUDO, 1997, p. 30).

Em mitos afro-brasileiros, presentes no *Irê Ayô*, aparecem divindades como *Olorum*, *Olodumare*, *Orumilá*, *Obatalá*, *Exu*, *Omolu*, *Sangô*, *Osalá*, *Iemanjá*, *Nanã*, *Osòssi*, *Iansã*, mas *Ogum*, *Ossain* e *Òsum* são aqueles/a que mais se sobressaem nas histórias contadas. Essa recorrência deve-se ao projeto de escrita em que mitos e divindades africanas são entendidos não tão somente como princípios da religião dos Òrisàs, mas também como princípio pedagógico para a educação básica, visto que “[...] a criança dispensa uma atenção especial, a cada ação singular contida nas histórias míticas, contadas na escola porque as histórias contêm a vida da comunidade.” (MACHADO; PETROVICH, 2004, p. 21).

Algumas Palavras Mais

Conhecer textos literários, semelhantes a esses apresentados, neste artigo, indubitavelmente, é uma oportunidade singular para o (re) encontro com experiências míticas e culturais afro-brasileiras e de matriz africana. Por tais afronarrativas, podem-se conhecer também outras referências mitológicas, para além daquelas ocidentais tão presentes no espaço educacional e das artes no Brasil.

Conhecer a autora das afronarrativas de *Irê Ayò*, Vanda Machado é uma possibilidade ímpar de *escutar* outras vozes literárias dissonantes e de reconhecer nomes de autoras negras que, ausentes do cânone literários, mostram-se, com suas obras, comprometidas com uma escrita diferenciadora, dinamizadora e divulgadora de legados e repertórios culturais afrobrasileiros. Como arte literária, seus contos recriam outros contos, de tradição mítica iorubana, como um modo de redesenhar o patrimônio cultural afro-brasileiro como possibilidades de celebrações e revitalização de forças e energias. Como recurso pedagógico, sua escrita se configura como caminhos, encontros e aprendizagens, acima de tudo, como construção de identidade africano-brasileira, de laços de pertencimento, de ancestralidade e solidariedade. Sua escritura, desse modo, transita entre os valores estéticos e pedagógicos, dialogando intrinsecamente com a Educação.

Referências

- BEZERRA, Kátia da Costa. **Vozes em dissonância**. Mulheres, memória e nação. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2007.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- FORD, Clyde W. **O Herói com Rosto Africano** – Mitos da África. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- GIRAUDO, José Eduardo Fernandes. **A poética da memória**: uma leitura de Toni Morrison. Porto Alegre: Editora da UFRS, 1997.
- MACHADO, Vanda; PETROVICH, C. *Exu, o Mensageiro*. In: **Irê Ayò** – Mitos Afro-brasileiros. Salvador: EDUFBA, 2004.
- _____, Vanda; PETROVICH, C. *Ogum cria a terra*. In: **Irê Ayò** – Mitos Afro-brasileiros. Salvador: EDUFBA, 2004.
- _____, Vanda; PETROVICH, C. *Oxum na organização do mundo*. In: **Irê Ayò** – Mitos Afro-brasileiros. Salvador: EDUFBA, 2004.
- _____, Vanda; PETROVICH, C. *Ossaim, o protetor das folhas*. In: **Irê Ayò** – Mitos Afro-brasileiros. Salvador: EDUFBA, 2004.
- _____, Vanda; PETROVICH, C. **Prosa Nagô**. Salvador: EDUFBA, 1999.

PARA ALÉM DO BRANQUEAMENTO E DA DESAFRICANIZAÇÃO: NEGRITUDE E TRANSCULTURAÇÃO EM POEMAS DE CUTI

Jesiel Ferreira de Oliveira Filho

RESUMO: O artigo analisa exemplares da poesia negra brasileira buscando pôr em evidência concepções não-assimilacionistas sobre a construção de uma cultura universal. Lidos de acordo com a perspectiva desconstrutora proposta pela estética negritudinista, os textos selecionados sugerem percursos alternativos para os intercâmbios e composições entre povos brancos e negros, ressignificando o patrimônio étnico africano como fonte dinamizadora para uma nova imaginação cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Negritude, Transculturação, Poesia afro-brasileira.

ABSTRACT: The article examines examples of Brazilian black poetry in order to evidence non-assimilationist conceptions about the construction of an universal culture. Read from the deconstructive perspective that is proposed by negritudinist aesthetic, the selected texts suggest alternative routes for the exchanges and compositions between white and black people, giving new meaning to the African ethnic heritage as a source to a new proactive cultural imagination.

KEYWORDS: Negritude; Transculturation; Afro-brazilian poetry.

Eu me defino como tensão absoluta de abertura. Tomo esta negritude e, com lágrimas nos olhos, reconstituo seu mecanismo. Aquilo que foi espedaçado é, através de minhas mãos, cipós intuitivos, reconstruído, edificado.

(Frantz FANON, Pele negra, máscaras brancas)

No Brasil, a palavra “negritude” costuma ser usada para referir supostas essências que formariam as pessoas de pele mais escura, sendo também frequente que pessoas de todas as cores a utilizem para expressar sentimentos de afirmação identitária como sujeito negro ou como afrodescendente. Por sua vez, a compreensão da Negritude como um conjunto de movimentos estéticos, políticos e transculturadores evidencia-se muito restrita, ou pouco aprofundada. No campo literário, basta notar como a rica produção poética negritudinista, abrangendo autores internacionalmente aclamados como Aimé Césaire, Langston Hughes e Nicolas Guillén, raramente mereceu atenção das principais editoras do país que contabiliza a maior população negra existente fora da África. Nos círculos letrados, afora os grupos de especialistas, também se observa uma grande ignorância acerca das obras de autores da África de língua portuguesa que mantiveram diálogos e vínculos fortes com as propostas da Negritude, tais como o são-tomense Francisco Tenreiro e o moçambicano José Craveirinha, artistas do mais alto quilate que, em alguns de seus textos poéticos, inscreveram imagens do Brasil bastante significativas. Ignorância que por vezes se desdobra no olhar indiferente, ou no desdém, *a priori*, sustentados por alguns literatos quando se discute a existência de uma literatura negra brasileira, a qual também abrange vertentes e ressonâncias estético-ideológicas vinculadas à Negritude.

Além de contribuir para a divulgação da poesia negritudinista, este artigo discutirá brevemente como as imagens e os saberes produzidos por esses discursos podem se mostrar úteis para o amadurecimento de perspectivas antirracistas que visam à desconstrução dos

efeitos perduráveis da alienação colonial. Efeitos que se manifestam, na sociedade brasileira contemporânea, através do culto obsessivo ao branqueamento físico e cultural; através dos conflitos psicológicos e políticos vivenciados, em função desse culto, por sujeitos identificados como pardos ou mulatos; através da normalização simbólica dos estereótipos e das violências cotidianas que corroem a constituição das subjetividades, bem como do pertencimento nacional, das pessoas “negonas”. Todas essas situações referem-se a patologias “sociogênicas”, como diria Frantz Fanon (1983, p.12), causadas pelo enraizamento do racismo nos imaginários e nas linguagens. Semeadas, séculos atrás, como signos legitimadores das hierarquias colonial-escravagistas, as diferenças raciais podem ser historicamente compreendidas, segundo o sociólogo peruano Aníbal Quijano, como um aparato simbólico central para a origem e a reprodução do que ele denomina de “colonialidade do poder”, demarcando aquele conjunto de instituições, de valores e de relações intersubjetivas através dos quais se perpetua “o padrão mundial do poder capitalista eurocêntrico e colonial/moderno” (QUIJANO, 2010, p. 119-120). Nesses termos, o racismo apresenta-se como um sistema de atribuição de sentido ao outro e a si mesmo operado a partir de um tipo de leitura de significantes corporais e étnicos, leitura que remete tanto a uma história de conflito e de exploração entre grupos humanos, quanto a uma racionalização dessa história que, fundamental e paradoxalmente, des-historiciza, e nesse movimento também desumaniza, o grupo submetido, recusando-lhe autonomia e capacidade para “civilizar-se”⁶⁵.

65. O filósofo francês Etienne Balibar dá suporte a essa concepção sobre o racismo quando propõe que o entendamos como “uma filosofia da história, melhor ainda, uma *historiosofia*, que converte a história em resultante de um ‘segredo’ escondido e revelado aos homens sobre sua natureza, seu nascimento. É uma filosofia que *faz visível a causa invisível* do destino das sociedades e dos povos”. (BALIBAR, 1991, p.89, tradução minha). Também Gilroy desenvolve o conceito de “historicalidade” discutindo como a ideia de raça se tornou peça central na formação moderna de uma “ontologia política tão fundamental(ista) a ponto de fornecer uma lógica impiedosa ao desdobramento da própria história. Lugar, território e localização foram ontologizadas e historicamente reconceitualizadas em elaborados esquemas geográficos e geopolíticos. Outras raças, inferiores e já não mais meramente diferentes, foram completamente excluídas da sua circunferência, tornando-se pré-históricas assim como extraculturais. Sua exclusão por meio de uma racionalidade racializada teve as mais claras implicações para a aventura cosmopolita de imaginar os seres humanos como uma coletividade essencialmente indiferenciada.” (GILROY, 2007, p.88-89).

A superação do racismo fica, assim, indissolúvelmente vinculada à demolição dos regimes de verdade que mantêm colonizadas as formas de caracterização e articulação das diferenças, perspectiva que, como explicita Kabenguele Munanga, também norteia o projeto crítico da Negritude:

[o] exame da produção discursiva dos escritores da *negritude* permite levantar três objetivos principais: buscar o *desafio cultural* do mundo negro (a identidade negra africana), protestar contra a ordem colonial, lutar pela emancipação de seus povos oprimidos e lançar o apelo a uma revisão das relações entre os povos para que se chegasse a uma civilização não *universal* como a extensão de uma regional imposta pela força – mas uma civilização do universal, encontro de todas as outras, concretas e particulares (MUNANGA, 2009, p.52).

Diretamente conjugado à afirmação identitária do negro, o protesto negritudista desdobra da confrontação política aos regimes coloniais um combate epistêmico de longa duração ao conceito ocidental de universalidade. Da rejeição à ideia de que a suposta superioridade civilizacional/ racial europeia justificaria o colonialismo como forma concreta de produção de uma “*pax universalis*”, este combate se atualiza na crítica às concepções de unidade sistêmica, de padronização cultural e de assimilação condicional das diferenças que, nos contextos subsequentes à ruptura formal das relações de colonização, são investidas na re-legitimação da hegemonia eurocêntrica. Sustentando ideologicamente políticas de “cooperação” entre centros e periferias, diretrizes para o convívio “multicultural” nas metrópoles povoadas pelos trânsitos migratórios, ou o marketing comercial e identitário da globalização, o universalismo ocidental abrange um conjunto de doutrinas que, em algumas de suas versões mais recentes e mais disseminadas, têm proposto a superação dos preconceitos legados pela ordem colonial através da relativização das diferenciações etnicorraciais e da progressiva secundarização destas, em favor da instauração de uma cultu-

ra humana planetária. Segundo esta visada, o que está em causa é o desenvolvimento de um potencial de emancipação dos sujeitos mediante a ultrapassagem dos tradicionalismos que instauram limites e descompassos na formação de uma humanidade unificada. Caberia, assim, valorizar projetos identitários que se componham a partir de repertórios e de fluxos simbólicos representativos das tendências culturais que promovem um imaginário mundial desracializado, no âmbito do qual as variações fenotípicas são encaradas como alternativas estéticas e a diversidade é concebida e admitida mais como agregação de “marcas locais” do que como entrosamento ou coexistência com diferenças acentuadas⁶⁶.

Ao situarem-se na contramão ou à margem desses fluxos, sujeitos e comunidades estabelecem tensionamentos e conflitos que esse ideal universalista vai confrontar ora pelo princípio da tolerância regulamentadora e segregacionista para com estilos de vida “marginais” ou “exóticos”, ora pela rejeição e neutralização de identidades julgadas como “exclusivistas”, “fundamentalistas”, ou perigosamente divergentes dos limites para o intercâmbio de quadros de referência que o universalismo ocidental pretendeu, e continua a pretender, estipular como “aceitáveis”. Por sua vez, a experiência acumulada pelas formas variadas de resistência e dissidência em relação aos vetores ideológicos do expansionismo ocidental deve lastrear não apenas o questionamento a esses limites, mas também a formulação de conceitos diferenciais de universalidade, a partir dos quais possam ser abertos e assumidos outros percursos para a composição mundial entre as nações e entre as distintas matrizes étnicas que as constituem. No desenvolvimento deste artigo, dois poemas de Luiz Cuti serão discutidos conjugadamente, buscando-se evidenciar significados que julgo contribuir de maneira instigante para a crítica aos processos de fusão ou assimilação de traços distintivos que

66. Para uma ampla discussão crítica desse ideário, conferir: GILROY, Paul. *Entre campos: nações, cultura e o fascínio da raça*. Tradução de Célia Maria Marinho de Azevedo et al. São Paulo: Annablume, 2007 (especialmente o cap. 2, “Modernidade e Infra-humanidade”).

levam à acomodação uniformizadora dos mesmos no âmbito de uma determinada matriz “universal”. Este foco se mostra estratégico para a abordagem de contextos como o brasileiro, nos quais a mestiçagem desempenhou papel estruturante na produção física e simbólica de uma identidade nacional que, para muitos de seus intérpretes, organizou-se a partir da capacidade imanente do povo que a encarnava para o intercâmbio interracial e para instaurar equilíbrios estáveis mesmo entre as assimetrias e os antagonismos mais graves.

Descrita nesses termos, a sociedade brasileira tende a ser vista como emergência histórica de um novo modelo civilizacional, progressivamente liberto dos paradigmas raciais e, assim, melhor habilitado para a consumação dos ideais da interculturalidade ocidental. Condensadas em imagens como a do cadinho, ou da amálgama de raças, as particularidades do processo miscigenador sucedido no Brasil foram tomadas como objetos centrais para a discussão que Gilberto Freyre empreenderá, buscando explicar as virtudes congregativas da nacionalidade delas derivada. Numa angulação mais ampla, essa pesquisa se voltará para a sistematização dos valores e práticas que configurariam, nos termos do sociólogo, o modelo civilizacional “lusotropical”, capaz de promover soluções originais e altamente eficientes para a articulação entre os povos (cf. FREYRE, 2000, p.172-173). Propondo a “interpenetração” como princípio formativo das identidades lusotropicais, Freyre parece distanciar-se de concepções fusionistas sobre a mestiçagem. Entretanto, a persistência de um enquadramento assimilacionista em seu pensamento faz-se notar nas formas mais ou menos sutis com que são definidos protagonismos e esmaecimentos indispensáveis para assegurar ordem e progresso para as sociedades lusotropicais. Observe-se, por exemplo, a reiterativa necessidade de manter-se a predominância “europeia e cristã nos aspectos decisivos e característicos [da] cultura” (FREYRE, 2000, p.168); ou a frequente valorização que os estudos freyreanos conferem à camuflagem e à ambivalência como estratégias de integração social das diferenças: “[d]e como é de larga tolerância a atitude dos brasileiros em relação a pessoas que, embora

com sangue africano, podem passar por brancos, nada mais expressivo do que o dito popular: ‘Quem escapa de negro, branco é’” (Idem, p.139). Ao ser inquirido, numa entrevista realizada na década de 70, acerca do valor que a “mística da ‘negritude’” poderia ter para o debate crítico sobre a dinâmica multicultural que constituía a nação, Gilberto Freyre recorreu a um sugestivo jogo de categorizações gramaticais para traduzir a sua “repugnância” por uma negritude que pretendesse “fazer do brasileiro negro – adjetivamente negro – um negro substantivamente negro e adjetivamente brasileiro” (FREYRE, 1971). Mesmo dispondo-se a deslocar preconceitos acerca da participação dos sujeitos e dos corpos negros na formação brasileira, o universalismo freyreano preserva ressalvas e filtragens que confinam a força da alteridade oriunda da África em relações de complementaridade para com as predominâncias eurocêntricas que, em última instância, determinam a identidade nacional. Ao extrapolar essas relações, a “substância” negra aparece como um conteúdo ameaçador para a plenitude brasileira, o que equivale a considerá-la como um fator de degradação ou de inviabilização do processo mestiçador. Conforme anunciei, a análise de textos poéticos que procederei neste artigo visa explicitar perspectivas diferenciais para os percursos identitários que podem ser abertos pelos intercâmbios e composições entre povos brancos e negros. Para a caracterização histórica e metodológica dessa diferença, efetuarei a seguir uma breve revisão dos elementos constitutivos da Negritude e dos parâmetros de transculturação que ela introduz.

Dinamizando-se sempre através do trabalho artístico inovador, do engajamento político ostensivo e da construção identitária multifacetada, a Negritude abrange uma vasta constelação de forças culturais empenhadas tanto na revitalização de um patrimônio multi-étnico genericamente denominado como “africanidade”, quanto na representação e discussão dos sistemas identitários formados pelos povos de pele escura que, a partir da África, foram diaspORIZADOS pelo tráfico escravagista. Gerada em contextos de crise regimental do colonialismo e do racismo, a Negritude brota e

rebrotam em linguagens diversificadas, materializando-se nos cantos guerreiros dos escravos rebeldes que proclamam a independência do Haiti, no alvorecer do século XIX; nos projetos literários e nativistas de emancipação que, cerca de cem anos depois, fomentam a revolta contra a condição colonial entre diversas elites africanas, estruturando ideários nacionalistas e pan-africanistas; nas energias criativas e contestatárias que, à mesma época, mobilizam poetas, músicos, arquitetos, pensadores e ativistas para a deflagração da Renascença do Harlem e das lutas antirracistas nos Estados Unidos; nas imaginações e sensibilidades negristas que eclodem no Caribe e na América do Sul, embaladas pelo abolicionismo anti-escravagista e por concepções populares de criouldade e de mestiçagem⁶⁷. Esses processos de afirmação social e de reinvenção étnica de comunidades afrodescendentes acionam fluxos e refluxos de valores que encontram uma espécie de desembocadura no movimento literário que o martiniquenho Aimé Césaire, o senegalês Leopold Senghor e o guianês Léon Damas protagonizaram na França da década de 30, movimento que adota o neologismo francês *Négritude* como nome emblemático, propondo também, em especial no plano das definições estéticas, aquilo que podemos designar como uma configuração canônica. Canonização que, entretanto, não deve ser confundida com sacralizações, ou com uma mera demarcação estilística. Se, conforme propõe Manuel Ferreira, o cenário francófono da *Négritude* corresponde a um momento de “revelação” (1989, p.63-64), é necessário especificar que este revelar não remete à descoberta epifânica de alguma “verdade negra”, mas à fundação conceitual de uma estratégia de transculturação baseada na ressignificação de matrizes simbólicas africanas e na desconstrução das estruturas de poder/saber instituídas pela razão colonial, operações que, ressaltado, devem ser mobilizadas sempre de maneira conjuga-

67. Um bom panorama sobre a construção histórica da Negritude é oferecido em FIGUEIREDO, Eurídice, GONÇALVES, Ana Beatriz, PESSANHA, Márcia Maria, CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. *Negritude, negrismo, literaturas de afro-descendentes*. In: FIGUEIREDO, Eurídice (org.). *Conceitos de literatura e cultura*. Juiz de Fora: UFJF; EdUFF, 2005.

da e auto-questionadora. Dessa forma, a produção identitária do “ser Negro” não se consumará nem como substrato racial pretensamente restaurado, nem como oposição reativa à brancura normatizada, mas como sujeito que encarna e reelabora tanto valores civilizacionais distintivos, quanto sentidos rasurados e contradições centrais do projeto universalista ocidental. É através desse trabalho articulado de reelaboração que a Negritude também pode se revelar como uma modalidade de autognose, de produção de um conhecimento reflexivo, a nível pessoal ou coletivo, que possibilite a ultrapassagem daquelas formas de resistência às identificações discriminatórias que são constituídas a partir de apropriações inversivas dos códigos racializantes, ou pelas mitificações essencialistas que sustentam narcisismos e fundamentalismos étnicos. Alternativamente, o método negritudista busca traçar um roteiro para a reconstrução e a transfiguração de valores afro-diaspóricos que seja balizado pelo mapeamento crítico dos recalques culturais, das fixações simbólicas e dos impasses políticos que inercializam sujeitos negros e não-negros na reiteração dos estereótipos raciais, ou nas armaduras do ressentimento. Ao expressar-se como linguagem poética, o trabalho desalienante empreendido pela Negritude tende a investir intensivamente nos cruzamentos e tensionamentos entre espaços, tempos, referentes étnicos e estados psíquicos. O diálogo ativo que foi estabelecido, no contexto francês, com as propostas do Surrealismo e da teoria psicanalítica de Sigmund Freud consolidou a preferência, notável entre as diversas vertentes da Negritude, por recursos estéticos que possam traduzir as formas complexas de identificação e de subjetivação que os sujeitos negros elaboram sob a pressão desagregadora do racismo.

Conforme assinalou Gilberto Freyre, os sucessos obtidos pelo sistema assimilacionista brasileiro em larga medida resultavam da eficiência da catequese ministrada aos escravos para quebrar-lhes a “força ou a dureza” das matrizes africanas, logrando assim predispor-los à integração “na civilização oficialmente cristã aqui formada com elementos tão diversos” (2004, p.444). A viabi-

lidade da interpenetração miscigenadora requereu, portanto, um esvaziamento estratégico das diferenças étnicas, consumado através de processos que selecionavam e amoldavam os traços de alteridade que podiam ser “encaixados” nos padrões eurocêtricos. No decorrer dos séculos, tais procedimentos também acabaram por estabelecer disjunções básicas entre a consciência afrodescendente no Brasil e as suas fontes genealógicas, tornando a resistência à assimilação uma experiência crescentemente marcada por sentimentos de aguda desorientação. Na obra do poeta paulista (Luiz Silva) Cuti⁶⁸, a representação dessa problemática constitui um tema central, habitualmente explorado pela abordagem do largo conjunto de indefinições, de contradições e de auto-mistificações que transpassam a construção psíquica do negro no contexto da mestiçagem brasileira. Em textos como “Zumbi or not Zumbi” – “a ilusão é branca / e te abraça por todos os nadas / por mais que faças / no uso de tuas máscaras” (CUTI, 2010, p.83) –, ou nos versos dilacerantes de “Quebranto” – “às vezes sou o policial / que me suspeito / me peço documentos / e mesmo de posse deles / me prendo / e me dou porrada // [...] // também a violência dum impulso / que me ponho do avesso / com acessos de cal e gesso / chego a ser” (Idem, p.54) –, sobressaem-se duplicidades identitárias que sinalizam tanto a força ideológica do branqueamento quanto as dificuldades enfrentadas pelos negros no Brasil para consolidar centramentos estético-culturais alternativos. As causas para essas dificuldades se inscrevem, nas imagens de “Impasses e passos” (CUTI, 2002, p.35-36), com um sentido bruto de desenraizamento histórico, de ruptura irreversível dos vínculos objetivos com o “grande lar” africano e, mesmo, com as “ruínas de quilombos”:

68. Produzindo e publicando desde 1978, o trabalho literário de Cuti se desdobra em vários gêneros, inclusive no campo da reflexão acadêmica. Para uma descrição mais detalhada dos fortes vínculos entre a *negroesia* elaborada por este autor e a estética negritudinista, conferir: DUKE, Dawn. O contraste hierárquica [sic] na poesia afro-brasileira: a militância do Cuti (Luiz Silva). In: *Pterodáctilo: subterrâneos*. Revista dos Estudantes de Pós-graduação do Departamento de Espanhol e Português. ano 2, n.1. Austin (EUA): Universidade do Texas, outono 2002. Disponível em: <<http://pterodactilo.com/dos/Silva.pdf>>. Acesso em 20/06/2012.

algemas do pão e do circo
e seu cotidiano cerco
nas investidas do sonho

há um sono coletivo produzido em gabinetes
sono sem sonho
overdose de nuvens brancas trotando trêfegas
esporas reluzentes
sobre nossos corações

e sempre nos perseguirá a pergunta:
quem dentre nós tem mais de trezentos anos
e esconde ruínas de quilombos
dentro do peito?

mastigaremos o silêncio ainda por muito tempo
no caminho de
volta
para o grande lar
que já não temos?

no trajeto o enfrentamento
com as sereias e suas meias palavras
sussurradas ao vento
laços sedutores
para o nosso enforcamento

politicamente incorreta sempre
a orgia das correntes
nosso medo balbuciando morte
em conta-gotas de sambas e serpentes

de repente
escorpiões encalacrados nos tornamos
apesar de sorridentes
sem disfarce
o que em face do desprezo se acende
contra o nosso próprio veneno

o “eu” se deita sobre o feno
negaceia o nós em movimento
nó da garganta se desata para dentro

ecos se afogam no lamento

o sol renitente ressuscita
a vida
de tocaia nas veredas

toco em brasa
pergunta crepitada
permanente e fecunda
rola
pelos glóbulos pretos
infectados de medos e rancores:
— quem de nós tem mais de 300 anos
e guarda o fogo dos quilombos
como fundamento?

silêncio em alguns de nós incandescente
fim da esperança viciada no cinismo
nosso ser
em cactos consciente

horizonte e sua língua de arco-íris
somos
depois da chuva
o próprio amanhecer.

Tais rupturas fragilizam os fundamentos para a afirmação de uma diferença, ou de um contradiscurso, a partir da qual se faça possível confrontar decisivamente a naturalização do branqueamento. O sonho emancipador então se dissolve em silêncios e mascaramentos, em “medos e rancores” que induzem as pessoas pretas à auto-exclusão ou à esquiva perante um sugestivo “nós em movimento”, imagem, a meu ver, representativa de uma ainda indefinida dinâmica cultural paralela, capaz de abranger coletivamente os sujeitos desenraizados. Asfixiado pelos signos da branquitude, o questionamento identitário enunciado no poema divide-se entre seduções e intoxicações que levam ao malogro seus impulsos de auto-conhecimento — ou levam-no a centrá-los numa “esperança viciada no cinismo”, que busca consolo nas formas subalternas e folclorizantes

de inserção do negro. No entanto, outro horizonte pode ser traçado pela própria consciência acerca da esterilidade a ser vencida. Movimento representado, por um lado, pela figura do cacto que sobrevive e mantém-se destacado na homogeneidade do deserto; por outro lado, pela necessidade de rearticular inovadoramente, em uma “língua de arco-íris”, os “cacos” a partir dos quais se constitui essa consciência. Muitas vezes invocada, na poesia de Cuti, como metáfora para uma criatividade ressignificadora, a imagem conclusiva da chuva⁶⁹ decompondo a luz do sol nascente e gerando um arco-íris aponta para a perspectiva multicromática e heteróclita que deve reger a produção desse novo sujeito.

Descartando ancoragens essencialistas e sempre atento à instabilidade dinâmica dos devires negros, Cuti produz um discurso poético que enfrenta corajosamente os desafios que se colocam para a “reconceitualização da cultura a partir do sentimento de sua desterritorialização” (GILROY, 2001, p.22), considerando a precisa formulação de Paul Gilroy para um parâmetro político-epistêmico cardeal, tendo em vista a superação dos pertencimentos nacionais que confinam as energias transculturadoras de sujeitos e comunidades diaspóricas nos impasses das hierarquias raciais, sejam estas preservadas explícita ou implicitamente. No caso brasileiro, os projetos institucionais que visaram essa superação, tal como o “morenismo” freyreano, mostram-se quase sempre atrelados e condicionados a processos de apagamento ou contenção de uma alteridade africana ativa, que pudesse se fazer visível como ideal civilizacional. Ciente dos efeitos desterritorializantes que esses processos tiveram sobre os afrobrasileiros, a poesia negritudinista de Cuti trabalha a representação dessa africanidade mitigada privilegiando a dimensão “qualitativa” dos significantes africanos. Dimensão expressa, segundo aponta Moema Augel (1997, p.190) ao retomar estudos do sociólogo Muniz Sodré, através de condensações simbólicas, como o espaço do terreiro e a cosmovisão do candomblé, que pretendem

69. Conferir os poemas “Cultura negra” (2002, p.37) e “Pa(z)xoró” (2010, p.125), entre outros.

restaurar e manter laços matriciais sem, contudo, ignorar o caráter descontínuo, exilado e altamente ressignificado que os referentes étnicos provenientes da África adquiriram no Brasil. Essa precariedade aparente, por sua vez, pode ser assumida como a “tensão absoluta de abertura” que, segundo Fanon (1983, p.115), mobiliza as forças reconstrutivas e renovadoras da Negritude. Traçada, na escrita de Cuti, mediante a curvatura do arco-íris, essa tensão se expressa e se define como trabalho transculturador através do fluxo de metáforas pictóricas que, em “Ofício de fogo e arte” (CUTI, 2002, p.89), delinea rumos para o futuro de uma saga identitária cuja memória foi tecida pelas cores do silêncio. Ao inscrever-se, contudo, em “alto-relevo telúrico”, como narrativa de superação que se incorpora à vida através das ondulações cromáticas dos corpos, através da abertura “oxumarescente” de um “afro horizonte”⁷⁰, esse futuro constrói-se pela modificação dos limiares de significação, projetando-se como infinita diversidade de epidermes e de desejos, como irradiação de luz fertilizante e transfiguradora; assim, a pele deixa de ser espelho da “raça” e se converte em tela viva para a reimaginação do humano:

nossa é esta saga desenhando o silêncio em cores
rebelia e incenso

ainda que as batalhas
tenham talhado de tão somente vermelho
lembranças de mar e terra
nosso é este futuro entre luz e sombra
este alto-relevo telúrico
agigantando-se no esboço de todas as madrugadas e no
mosaico das
[tardes

70. O caráter altamente dinâmico dessa abertura enfatiza-se pela simbologia tradicionalmente atribuída ao orixá Osùmàrè na África, onde seu culto é ainda vigoroso, segundo informa a Wikipédia: “É a cobra-arco-íris em nagô, é a mobilidade, a atividade, uma de suas funções é a de dirigir as forças que dirigem o movimento”.

em ondulação muscular galopam as tintas
ao comando de corações pensantes
enquanto gritos vão-se fazendo cantigas sábias
de ninar a memória e seus pincéis incandescentes

se ácidos céus de aço abafam a singela respiração onírica
um afro horizonte reabre seus vitrais
oxumarescendo a vida

nos cios dos séculos
banzaram aguadas lacrimais de anil
agora a mais sutil semelhança epidérmica da história
é linha que realça o elo
do mistério
ousadas de gingar o belo e semear vagalumes sobre as
telas

oceânica
esta energia coletiva extrapola a cena de naturezas-mortas
transfigura a moldura
colore a parede branca
e mergulha em vários planos a perspectiva de seus voos

verdeamarelas garatujas velhas ranzinzando a liberdade
a mão infinitiza em multiplicidade cromática, pele e
paisagem de sobejos desejos

tudo se emprenha de um incessante movimento
vários tons de melanina e a pulsação de um ritual aceso.

É importante notar como a mistura pulsante de melaninas serve de motor para a multiplicação das formas de intercâmbios, não para a sedimentação de um “fundo comum”. Sintetiza-se nessa imagem o sentido diferencial para uma universalidade pluralista que o poema engendra, ao recusar tanto as “aguadas” matizadoras quanto os emolduramentos do passado na composição de novos tempos e de novos protagonistas. Derivadas da leitura de marcas sutis, as identificações se articulam principalmente a partir dos compromissos estabelecidos entre os agentes com percursos históricos em aber-

to, constituídos através de deslocamentos “gingados” que possam mobilizar energias coletivas centrífugas. Tal dinâmica caracteriza-se, portanto, pela rejeição vigorosa da uniformidade estabilizadora – mesmo no âmbito da paleta nacional “verdeamerela” –, investindo confiança nas forças mutagênicas que a autonomização cultural, definida sob o signo transitivo e diaspórico de Oxumarê, pode liberar. Firmados dessa maneira, os vínculos identitários com a África operam menos como eixos do que como correias de transmissão para a “potente força alentadora” (AUGEL, 1997, p.193) requerida na desalienação do negro brasileiro.

Entrecruzar as diferenças para fazê-las proliferar e, assim, fazê-las rebentar limites e paradigmas. Misturando cores ou tensões iridescentes, os poemas de Cuti aqui discutidos propõem a superação das classificações raciais, bem como das redes de equívocos nas quais elas emaranham as identificações culturais, em sintonia com aquele trabalho de difração e recomposição de sentidos que, para o escritor martiniquenho Patrick Chamoiseau (1990), atualiza o projeto da negritude, designadamente nos espaços configurados pelos sincretismos crioulistas, gerando linguagens que enunciam a humanidade universal como “especificidade aberta”, vale dizer, como uma disposição para o intercâmbio construída a partir do questionamento radical dos parâmetros que definem fronteiras e contrastes, singularidades e totalidades. Dessa forma, como arremata Chamoiseau, exprimir a Negritude/Crioulidade “é expressar não uma síntese, não simplesmente uma mestiçagem, ou qualquer outra unicidade. É exprimir uma totalidade caleidoscópica, isto é, a consciência não totalitária de uma diversidade preservada. [...] Vivemos seus desconfortos como um mistério a considerar e a elucidar, uma tarefa a cumprir e um edifício a habitar, um fermento e um desafio para a imaginação” (1990).

Referências

- AUGEL, Moema. A imagem da África na poesia afro-brasileira contemporânea. In: **Afro-Ásia**. n.19-20. Salvador: CEAO; UFBA, 1997.
- BALIBAR, Étienne, WALLERSTEIN, Immanuel. **Raza, nacion y clase**. Madrid: Iepala, 1991.
- CHAMOISEAU, Patrick; BERNABÉ, Jean; CONFIAINT, Raphaël. **Éloge de la criolité**. Paris: Gallimard, 1990. Tradução de Magdala França Vianna disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cdrom/chamoiseau/index.htm>>. Acesso em 20/06/2012.
- CUTI. **Negroesia**: antologia poética. 2 ed. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.
- CUTI. **Sanga**: poemas. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Trad. Maria Adriana da Silva Caldas. Salvador: Fator, 1983.
- FERREIRA, Manuel. **O discurso no percurso africano I**. Lisboa: Plátano, 1989.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 49 ed. São Paulo: Global, 2004.
- FREYRE, Gilberto. Negritude, mística sem lugar no Brasil. In: **Boletim do Conselho Federal de Cultura**. Rio de Janeiro, a.1, n.2, p.16-23, abr./jun. 1971. Disponível em: <http://bvfg.fgf.org.br/portugues/obra/artigos_cientificos/negritude_mistica.html>. Acesso em 20/06/2012.
- FREYRE, Gilberto. **Novo mundo nos trópicos**. Trad. Olívio Montenegro e de Luiz de Miranda Corrêa. 2.ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000.
- GILROY, Paul. **O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência**. Trad. Cid Knipel Moreira e Patrícia Farias (Prefácio à edição brasileira). 1.ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, MENESES, Maria Paula (org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.
- WIKIPÉDIA. Oxumarê. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Oxumare>>. Acesso em 20/06/2012.

PRODUÇÃO INFANTO-JUVENIL MOÇAMBICANA CONTEMPORÂNEA: TEMÁTICAS, PERSONAGENS, OUTRAS VIAGENS⁷¹

Maria Anória de Jesus Oliveira

RESUMO: O presente texto visa à apresentação panorâmica da produção literária infanto-juvenil moçambicana contemporânea. Para tanto, realizamos a pesquisa bibliográfica em Maputo, entre o período de maio a outubro de 2009. Identificamos temas diversificados abrangendo-se desde o patriotismo às problemáticas sociais, a exemplo da guerra, da orfandade, da pobreza e o predomínio das narrativas tradicionais. Os personagens, de modo geral, são apresentados com fenótipos negros nas ilustrações, muito embora sem referência a tais traços na linguagem verbal. Esperamos, através desse estudo, colaborar para visibilizar tais produções no mercado livresco, haja vista a carência de pesquisas acerca das mesmas em Moçambique e, sobretudo, no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura infanto-juvenil moçambicana; Personagens, narrativa

ABSTRACT: This text aims to show a panoramic presentation of contemporary children literature production in Mozambique. So, we did a bibliographic research in Maputo, between May and October in 2009. We identified various themes from patriotism to social problems, as war, orphanage problems and poverty, and we saw a good quantity of traditional narratives. The characters, in a general perspective, are presented in a black shaped, but not at the same

71. Pesquisa realizada quando do doutoramento, através da concessão do apoio da CAPES, por meio da Bolsa Sanduiche para a realização da pesquisa entre maio/2009 ao final de outubro/2009.

strength in the verbal language. So, we hope, from this study, collaborating to make this production visible to the book shopping market, because there is not enough research in this area, including Brazil and Mozambique.

KEYWORDS: Mozambique children literature; Characters; Narrative

Se, por um lado, no caso do Brasil, ainda se está à procura de um espaço para os personagens negros na vasta literatura infanto-juvenil, nosso contexto é outro, estamos à procura de um espaço para a literatura infantil como forma de expressão literária [...] ⁷²

(Alberto da Barca)

Introdução

Embora tenhamos realizado um estudo aprofundado sobre a literatura infanto-juvenil moçambicana, a fim de situá-la historicamente, destacar os principais autores e identificar até onde é possível estabelecer relação com a produção brasileira⁷³, no que se refere à tessitura dos seres ficcionais, em virtude do exíguo espaço para maiores explicações, no presente artigo nos limitaremos a apresentar uma visão panorâmica dessa produção.

72. Alberto da Barca é um dos fundadores da Literatura Infantil moçambicana, dos anos 80. A epígrafe consiste da sua fala quando do evento intitulado: *Literatura Infanto-juvenil brasileira e moçambicana contemporânea: problemas e perspectivas*, realizado na Associação de Escritores Moçambicanos (AEMO), dia 07/08/2009. Nesse evento versaram sobre a sua produção os seguintes escritores: Angelina Neves, Rogério Manjate, Mário Lemos e o referido escritor, Alberto da Barca.

73. Para fins da conclusão do doutoramento em maio/2010, pela UFPB, sob a orientação do Prof. Dr. José Hélder Pinheiro (UFPB/UFCG), e co-orientação do prof. Dr. Francisco Noa (Universidade Eduardo Mondlane).

Como visamos o mapeamento das referidas produções e não a análise, nesse breve diálogo, salientamos que, no estudo precedente, nos norteamos na teoria literária, na crítica e em subsídios oriundos das Ciências Sociais, dentro da perspectiva étnico-racial.

As ideias desenvolvidas seguem o ponto de vista de Kabeuguele Munanga (1999), no que se referem às relações étnico-raciais, isto é, à complexa relação entre negros e brancos no panorama mundial, as quais se configuram, também, nas produções literárias, conforme asseveram Oliveira (2003; 2010) e Souza (2005), Evaristo (2007). Do campo da linguagem e da teoria literária recorreremos às abordagens que não se restringem à imanência, à leitura intrínseca meramente, pois a composição artística emerge das *relações internas* (personagens, narrador, tempo, espaço) e *externas* (o contexto social), dos quais destacamos Khéde (1990) e Candido (1999).

Pensar a literatura infanto-juvenil sob o prisma das crianças e jovens implica propiciar personagens que agem e, de algum modo, exprimem o seu universo emocional constituído de conflitos, dinamicidade e ludicidade. Desse modo é possível extravasar emoções bloqueadas, salienta Ribeiro (1999); inconscientes, amplia Bettelheim (1983), referindo-se aos contos de fadas. Considerando essa premissa situaremos a trajetória histórica da literatura infanto-juvenil em Moçambique, as temáticas predominantes e destacaremos, por fim, as obras que têm se destacado na contemporaneidade. Estas obras, a nosso ver, sugerem leituras do universo circundante, por meio dos seres ficcionais e do espaço social delineado em sua tessitura.

Nas Trilhas da Pesquisa

A despeito do parco investimento na produção infanto-juvenil moçambicana, a qual sobrevive graças aos guerreiros empreendedores da área, a saber, os escritores, editoras, as ONGs, além dos órgãos responsáveis pela viabilização do objeto livro na região, se percorrermos as livrarias de Maputo poderemos nos decepcionar com a sua escassez.

Além dos escritores, para não nos limitarmos às escassas prateleiras das livrarias, recorreremos aos acervos do Instituto Camões, da Associação Progresso, situados em Maputo e, ainda, a Associação dos Escritores Moçambicanos (AEMO), das editoras: Promédia, Ndjira e a Texto Editores. Esse percurso implicou em uma espécie de garimpagem cuidadosa e paciente e possibilitou, ao final, que nos surpreendêssemos diante da quantidade significativa de tal produção. O resultado do percurso foi uma farta mesa forrada por diversos livros coloridos, muito embora alguns tragam imagens em preto e branco no seu *corpus*, configurando temáticas diversas.

Encontraremos desde o patriotismo até as consequências da guerra, a exemplo da orfandade em uma delicada cena ilustrada, na qual se projeta a explosão do corpo de uma mãe lançada ao ar, por uma mina, sob o perplexo olhar do filho (*O menino Octavio*). Temos a orfandade resultante da SIDA, tema recorrente na literatura infanto-juvenil moçambicana. Há um número ínfimo de obras que trazem a pobreza de pequenas personagens esfomeados no mundo das ruas. Ainda, as peraltices do Coelho que nem sempre leva a melhor, entre outras lendas oriundas dos contos tradicionais, e as recentes aventuras de dois irmãos, os gêmeos, percorrendo as províncias da região e desafiando perigos adversos. Os personagens, de modo geral, são apresentados com fenótipos negros nas ilustrações.

Independência Política e “Renascimento” Literário

Muito embora tenhamos identificado uma quantidade significativa de obras literárias destinadas às crianças e aos jovens, em Maputo, estas praticamente não circulam no mercado editorial local e, menos ainda, em grande parte do espaço escolar. Excetuam-se os livros recentemente publicados por Texto Editores e outras editoras da região, mas o número de livros expostos nas livrarias de Maputo é ínfimo.

No que se refere às traduções, localizamos poucas. Algumas são procedentes dos contos de fadas e/ou outras oriundas da editora portuguesa Caminho, cuja filial situa-se em Maputo. Há, também,

textos oriundos das narrativas orais. Alguns adaptados ao universo dos leitores e outros não, apenas ilustrados e editados. No entanto, conforme Carmem L. Tindó Secco (2007, p. 9).

Fabular, contar casos, reinventar *missossos* e outras histórias da oratura africana, recriar tradições por intermédio de modernas histórias está na alma de diversos escritores angolanos e moçambicanos que, principalmente depois da independência, começam a publicar textos dirigidos a crianças e jovens.

Mas, ressalta a referida pesquisadora, os “contos tradicionais africanos” e os “textos da literatura infanto-juvenil de Angola e Moçambique, até agora”, têm sido “pouco estudados nos meios acadêmicos literários brasileiros” (SECCO, 2007, p. 9).

A afirmação de Secco é pertinente visto que, em Moçambique, notamos a escassez de informações escritas sobre a área nos dias atuais. Tanto é que contamos apenas com os diálogos verbais com os respectivos escritores e três breves textos resultantes de um relatório acerca de palestra sobre a literatura infantil, realizada no dia do escritor moçambicano, 7 de novembro de 2003, em Maputo. Tais textos contribuem para demarcar o percurso histórico da literatura infanto-juvenil moçambicana. Dois deles, escritos por Baltazar Macamo (2003) e Rogério Manjate (2003), trazem contribuições para identificarmos a trajetória quantitativa das publicações e, de certo modo, as temáticas predominantes quando do “renascimento” destas nos últimos tempos.

Como a literatura infanto-juvenil parece originária do final dos anos 70, precisamente em 1979, após a publicação de quatro livros, conforme consta do relatório de Macamo (2003). Da síntese das suas ideias temos: 1) 1979 = 4 livros; 2) 1980 = 16 livros; 3) 1981 = 10 livros; 3) 1987 - 1990, declínio, devido à guerra. Portanto, só a partir de 1990 se iniciou o “renascimento da literatura infantil”, segundo Macamo, devido às “novas iniciativas” na área. Nesse período a Secretaria de Estado para a Ação Social “lançou no mercado dez títulos”; o UNICEF “assumiu projectos de livros infantis publicando cerca de quarenta novos

títulos”, salienta o relator. Inclusive Ziraldo, reconhecido na literatura infanto-juvenil brasileira, foi a Moçambique para “treinar moçambicanos na arte de escrever e desenhar para crianças”. Macamo (2003, p. 3) complementa ainda que: “Dessa iniciativa foi produzido um livro conjunto a partir de um conto tradicional moçambicano, *O Homem e os Macacos*. Eis, assim, a criação de “uma nova geração de fazedores de livros infantis”, em Moçambique, conclui.

No que se refere à origem da literatura infanto-juvenil, enquanto produção escrita, não podemos afirmar que antes de 1979 não havia livros editados em Moçambique, mas consideramos pertinente o relato de Baltazar Macamo, o qual resulta de dados oficiais da época, levando em conta os órgãos responsáveis pelas publicações em Moçambique, contando-se também com a presença dos principais escritores, além dos representantes do Ministério da Educação (MINED) e do Instituto do Desenvolvimento da Educação.

Angelina Neves é a precursora dessa literatura desde as publicações do folheto do jornal *Njingiritane*, destinado às crianças e jovens. Tal folheto atualmente está sob a responsabilidade de Mário Lemos, outro escritor do gênero literário que reconhece ter sido Angelina sua grande inspiradora e mentora desde a época em que ele, na juventude, mergulhava no universo literário dos textos contidos naquele suplemento por ela coordenado. Alberto da Barca também desempenhou papel pioneiro investindo em tal produção nos anos 90.

Diante desses dados notamos que o “renascimento” da literatura infanto-juvenil moçambicana se inicia, de fato, no final da pós-independência, a partir de 1990, sob a tutela de importantes órgãos locais apoiados por instituições internacionais. Mesmo assim, grande parte das obras não circula no mercado editorial, devido à falta de maiores investimentos na região.

Temáticas Predominantes

Antes de percorrermos o universo das narrativas infanto-juvenis moçambicanas é imprescindível fazermos elucidacões no to-

cante aos personagens, os quais, enquanto elementos constitutivos da narrativa, sugerem leituras do seu modo de ser e de se relacionar com o mundo (CANDIDO, 1992). Mundo esse perscrutado através da voz do narrador, quando relata a história utilizando-se da primeira e da terceira pessoa do singular ou do plural. Sua voz nos guia e amplia a leitura das ilustrações. Estas tendem, também, a reconfigurar o texto verbal, antecipar cenas, fatos e os atos daquele ser sobre o qual nos debruçamos.

Grande parte da produção literária infanto-juvenil, conforme salienta Zilberman (1982), é uma produzida, comprada e trabalhada pelo adulto. Sendo assim, salienta Palo (2005), os principais destinatários praticamente não têm “voz”, diante dos textos que lhes são designados. Nisso consiste a assimétrica relação entre a literatura infanto-juvenil e o leitor, posto que prevalece o ponto de vista do adulto que almeja inculcar sua concepção de mundo às crianças e jovens, ensinando-lhes sobre os problemas sociais, morais, religiosos, etc.

Partindo das asserções de Zilberman, podemos inferir que, em se tratando das narrativas infanto-juvenis publicadas em Moçambique, salvo raras exceções, prevalece a finalidade educativa, visando-se à transmissão de ensinamentos aos destinatários, por meio dos problemas sociais e/ou das lições de moral. São ainda poucas as obras que se distanciam de tais propósitos. Foi o que constatamos em grande parte dos textos provenientes da tradição oral, entre outros. A leitura lúdica, voltada para o universo das crianças e jovens, em suas questões existenciais, permanece escassa.

As personagens, em tais produções, desempenham papéis sociais diversificados, situados nas zonas rurais, aldeias e/ou nos centros urbanos. Sobressaem os fatos relatados sob a ótica do narrador e menos as ações praticadas pelos protagonistas. Aliás, praticamente não são descritos os seus traços físicos no que se refere aos cabelos, cor da tez, aos fenótipos diacríticos. Estes são identificados por meio das ilustrações, grosso modo. No entanto, é comum haver alusão aos comportamentos, à educação, ao afincado estudantil, inteligência, astúcia, enfim, o que expressa índole imaculável.

Escritores e Produção Literária Infanto-Juvenil Contemporânea

Partindo da pesquisa bibliográfica que realizamos em Maputo, relacionamos, por ordem alfabética, os autores que publicaram livros infanto-juvenis destinados às crianças e jovens, são eles⁷⁴:

1. Alberto da Barca, um dos precursores e importante investidor na área ao final das lutas armadas, prosseguindo também até meados dos anos 90.
2. Angelina Neves, educadora, a grande precursora da literatura infanto-juvenil moçambicana, que prossegue produzindo ainda nos dias atuais. A escritora produz também livros didáticos para a fase pré-escolar e é, ainda, ilustradora, tendo passado suas ilustrações pelo crivo de Ziraldo, anos atrás.
3. Calane da Silva, que tem publicações para os adultos; recentemente lançou dois livros destinados ao público infanto-juvenil. Um deles é sobre a poesia.
4. Carlos dos Santos. Desse escritor tivemos acesso a dois livros apenas, os quais resultam dos contos tradicionais.
5. Felizmina W. Velho, que tem publicado contos tradicionais.
6. Machado da Graça, jornalista, recentemente vem investindo na publicação e na editoração de alguns livros através da série *Os gémeos*, personagens astutos que percorrem diversas províncias do país e ajudam a resolver situações problemas (rapto de crianças, roubo de gados, caçadores furtivos, tráfico, feitiçaria).
7. Mário Lemos, educador e escritor da área, vem privilegiando a problemática social – a SIDA – em duas obras. Esse escritor tem uma publicação no Brasil: *A semente que veio da África*, em co-autoria com Heloisa Pires Lima.

74. Descrevemos as atividades dos escritores, conforme informações obtidas via contato com os mesmos ou por meio das informações constantes dos seus textos.

8. Mia Couto, reconhecido escritor no panorama nacional e internacional, nos últimos tempos tem se voltado também para a literatura infanto-juvenil.
9. Pedro Muiambo, recente nessa área, vem produzindo mais dentro do prisma dos contos tradicionais.
10. Rogério Manjate, artista da área teatral, educador, tem produzido poesia “para todas as idades”, conforme subtítulo de um dos seus livros, e um recente infanto-juvenil editado pela editora Ática.

Ao fazer o apanhado geral das principais temáticas concernentes aos livros publicados em Moçambique, nos pautamos na leitura das obras dos escritores acima aludidos. Salientamos, no entanto, que há outros escritores na região, e a relação ora apresentada não visa à exclusão dos mesmos. Aqui priorizamos tão somente as obras a que tivemos acesso durante os cinco meses de pesquisa bibliográfica, levando em consideração as que nos foram disponibilizadas pelos autores com os quais tivemos contato e ainda os livros adquiridos via instituições locais⁷⁵.

No tocante às temáticas predominantes, estas giram em torno das questões sociais, prevalecendo o realismo, excetuando-se os contos tradicionais e algumas obras que recorrem aos recursos fantásticos e maravilhosos. Há, ainda, a humanização de seres inanimados em alguns textos⁷⁶, levando-nos a percorrer o seu imaginário através da voz dos narradores oniscientes, quando desvelam a interioridade, desejos ou instigações, dúvidas, receios, angústias e dos anseios das personagens.

75. A exemplo da Associação Progresso, Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, Associação de Escritores Moçambicanos, Instituto Português Camões e algumas Editoras que vêm publicando na área, a *Texto Editores* e a *Ndjira*, assim como as principais livrarias situadas em Maputo.

76. Essa é uma herança dos contos tradicionais, das lendas que permeiam os textos contemporâneos. Alguns destes são de autoria de Angelina Neves, Alberto da Barca e Rogério Manjate.

Os Gémeos (sic), Isa e Zé: Determinação, Aventura e Superação

Destacam-se, na contemporaneidade, entre a produção moçambicana a série *os Gémeos*, de autoria de Machado da Graça. São eles: 1) *Os gémeos e os traficantes* (2003); 2) *Os gémeos e os caçadores furtivos* (2005); 3) *Os gémeos e os ladrões de gado* (2005); 4) *Os gémeos e a feiticeira* (2005); 5) *Os gémeos e os raptos de crianças* (2007); 6) *Os gémeos e os ladrões de tesouros* (2008). Outras séries serão lançadas em breve, conforme o escritor.

A série *os Gémeos* resulta de concursos anteriores promovidos pela Associação Progresso, em Maputo, vencidos por Machado da Graça. Tendo obtido premiações, o referido jornalista passou a investir na área e, recentemente, em parceria com a Associação, edita seus livros, assim como os de outros escritores moçambicanos. A série já tem seis livros publicados até então e algumas reedições.

Por meio de cada narrativa percorremos algumas províncias de Maputo e conhecermos um pouco das singularidades das povoações, além de um determinado problema que afeta uma comunidade, um fazendeiro; enfim, uma região, no geral, ou uma família, em particular.

As histórias abordam problemas sociais por meio das aventuras vivenciadas por dois irmãos Isa e Zé, pertencentes à classe social alta, posto que viajam de avião, entre outros meios de transportes, vivenciando aventuras nas férias, no cotidiano de visita a um parente, em um passeio; enfim, em situações nas quais eles, bons observadores, desempenham papéis de investigadores ao notarem irregularidades que até a polícia desconhece.

Os pais de Isa e Zé, às vezes, se envolvem nas aventuras e ajudam os filhos na resolução do problema. Entre estes há (1) o tráfico de drogas “na Praia de Ponta de Ouro” (*Os gémeos e os traficantes*); (2) o roubo de animais no Parque Nacional do Limpopo (*Os gémeos e os caçadores furtivos*); (3) o roubo de gados em Gaza (*os gémeos e os ladrões de gados*); (4) rapto de crianças para fins de tráfico na África do Sul (*Os gémeos e os raptos de crianças*); (5) o roubo de relíquias e jóias

em um navio naufrago na Ilha de Moçambique, situada na província de Nampula (*Os gêmeos e os ladrões de tesouros*); (6) a resolução de um mistério, envolvendo uma senhora acusada de feitiçaria (*Os gêmeos e a feiticeira*). Nesta última narrativa, quem mais pratica ação com vistas à solução do problema é a mãe dos gêmeos, que nasceu na região, e eles mais acompanham os fatos no desenvolver da trama.

Ação⁷⁷, aventura e dinamicidade é o que não faltam à vida dos protagonistas, os quais simbolizam os heróis contemporâneos que, ao invés de “varinhas de condão” e/ou palavra mágica, contam com a astúcia, ajudando a salvar vidas contribuindo, desse modo, para re-dimensionar nosso olhar face ao universo social local e, mais, envolvem os leitores no delicioso mundo da leitura. Eis, a nosso ver, um dos papéis cruciais da série *Os gêmeos*.

Diferentemente das demais obras que fazem pouca alusão ao *espaço social*, em *Os gêmeos e os raptos de crianças*, por conta do rapto de Isa e da movimentação para resgatá-la, o narrador e alguns personagens fazem alusão a bairros de Maputo e à fronteira da África do Sul.

Entre os bairros situados em Maputo, uns aparecem nas ilustrações e outros são mencionados através da voz do narrador ou das personagens, abrangendo a zona urbana (p. 4; 28). Faz-se menção à Baixa, um bairro antigo da capital (p. 12) e à zona rural (p. 5 e 6). Da África do Sul, destaca-se a fronteira Ressano Garcia (p. 16), o imenso Kruger Parque (p. 22), a África do Sul (p. 26), Johannesburgo (p. 24 e 29) Komatipoort e Malelane (p. 29). Ou seja, esta obra corrobora para visualizarmos um pouco da constituição geográfica de Maputo e da África do Sul. Isso destoa da ideia de uma África situada em um tempo remoto, reduto só de zebras e demais animais.

Outra narrativa que situa o espaço social moçambicano é *O menino Octávio*, fazendo-se alusão ao distrito de Mavago Nsawizi, lo-

77. Entendemos a *ação* na mesa perspectiva de Propp (1984.), que se detém sobre os contos maravilhosos e, a partir das ações e das funções praticadas pelos personagens se identifica a importância deles no desenvolver da trama.

calizado na zona rural⁷⁸. Além de *Os gémeos e os raptos de crianças* e *O menino Octávio*, que situam os respectivos espaços sociais, as demais apenas demarcam a zona rural ou urbana, mas sem alusão a um país especificamente.

As zonas urbanas e rurais podem ser identificadas também em *Mbila e o coelho*, visto que as ações praticadas pelos personagens ocorrerem na cidade, e o ambiente é a residência de Mbila. Quando ela conta as aventuras do coelho, as situa na zona rural (p. 8, 9; p. 10; p. 16; p. 28-31, entre outras). Da zona urbana citamos dois exemplos. Um é o momento em que a mãe, de madrugada, mostra a “rua” à filha (p. 3); o outro é após sua internação no “hospital” (p. 36) e quando da alusão ao “leão aqui na cidade” (p. 39).

Considerações (In) Conclusivas

Considerando a visão panorâmica acerca da produção literária infanto-juvenil moçambicana, apresentamos alguns escritores e as temáticas predominantes, no intuito de ressaltar a importância da mesma e motivar os leitores por essa desconhecida produção. Fica, portanto, o convite ao seu deleite e esboçamos, por fim, breves sugestões, com vistas a conhecer sua composição artística.

Caberia um estudo comparativo acerca das temáticas predominantes, a exemplo da SIDA, do papel dos personagens, da descrição espacial, da voz do narrador, dos contos tradicionais e dos traços diacríticos dos seres ficcionais. Em *Os gémeos e os raptos de crianças* a protagonista *Isa* é delineada com os cabelos presos em forma de popa, atrás, e assim permanece em toda a trama. Também *Miriam* (p. 25) tem cabelos encaracolados. O pai, irmão, os antagonistas e a polícia são negros. Em cada série do livro *Isa* aparece com penteados variados. É ilustrada com birotos enfeitados (*Os gémeos e os traficantes*), com tranças tipo nagô (*Os gémeos e os ladrões de tesouro*), com

78. É importante informar que as províncias foram os espaços mais atingidos pela luta armada pós-independência. Algumas delas, entre outras, são Nhambane e Gaza.

um penteado tipo black power (*Os gémeos e os ladrões de gado*), com tranças raiz (*Os gémeos e a feiticeira*), com os cabelos soltos, trançados, enfeitados com miçangas nas pontas (*Os gémeos e os caçadores furtivos*). Compreendemos, com isso, que a coleção *Os gémeos*, através da protagonista Isa, expressa a riqueza dos diversos e belos penteados utilizados no cotidiano de grande parte das crianças e jovens moçambicanas.

Enfim, há um universo imerso em significações a ser desvendado nas produções moçambicanas, há carência de investimento na área, conforme destaca Alberto da Barca na epígrafe citada inicialmente. Há negros personagens ilustrados por meio da linguagem não verbal, muito embora não descritos em seus traços constitutivos que requerem pesquisas; há narradores enredando seres ficcionais em espaços sociais não reduzidos aos estereótipos negativos em face de uma pequena parte do vasto continente que gestou a humanidade. Nosso intuito aqui foi deixar um pequeno legado para quem desejar seguir essa trilha.

Considerando a visão panorâmica acerca da produção literária infanto-juvenil moçambicana, apresentamos alguns escritores e as temáticas predominantes, no intuito de ressaltar a importância da mesma e motivar os leitores por essa desconhecida produção. Fica, portanto, o convite ao seu deleite e esboçamos, por fim, breves sugestões, com vistas a conhecer sua composição artística.

Caberia um estudo comparativo acerca das temáticas predominantes, a exemplo da *SIDA*, do papel dos personagens, da descrição espacial, da voz do narrador, dos contos tradicionais e dos traços diacríticos dos seres ficcionais. Em *Os gémeos e os raptos de crianças* a protagonista *Isa* é delineada com os cabelos presos em forma de popa, atrás, e assim permanece em toda a trama. Também Miriam (p. 25) tem cabelos encaracolados. O pai, irmão, os antagonistas e a polícia são negros. Em cada série do livro *Isa* aparece com penteados variados. É ilustrada com biotes enfeitados (*Os gémeos e os traficantes*), com tranças tipo nagô (*Os gémeos e os ladrões de tesouro*), com um penteado tipo black power (*Os gémeos e os ladrões de gado*), com

tranças raiz (*Os gémeos e a feiticeira*), com os cabelos soltos, trançados, enfeitados com miçangas nas pontas (*Os gémeos e os caçadores furtivos*). Compreendemos, com isso, que a coleção *Os gémeos*, através da protagonista Isa, expressa a riqueza dos diversos e belos penteados utilizados no cotidiano de grande parte das crianças e jovens moçambicanas.

Enfim, há um universo imerso em significações a ser desvendado nas produções moçambicanas, há carência de investimento na área, conforme destaca Alberto da Barca na epígrafe citada inicialmente. Há negros personagens ilustrados por meio da linguagem não verbal, muito embora não descritos em seus traços constitutivos que requerem pesquisas; há narradores enredando seres ficcionais em espaços sociais não reduzidos aos estereótipos negativos em face de uma pequena parte do vasto continente que gestou a humanidade. Nosso intuito aqui foi deixar um pequeno legado para quem desejar seguir essa trilha.

Referências

- BETTELHEIM, Bruno. *A psicanálise dos contos de fadas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- EVARISTO, Conceição. *Literatura negra*. Rio de Janeiro: CEAP, 2007.
- GRAÇA, Machado. *Os gémeos e os raptos de crianças*. Moçambique, Promédia/Associação Progresso, 2006.
- KHÉDE, Sônia Salomão. *Personagens da literatura infanto-juvenil*. São Paulo: Ática, 1990.
- MACAMO, Baltazar e MANJATE, Rogério. *Literatura infantil em Moçambique*. Maputo, 2003, mimeo.
- MUNANGA, Kabenguele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- OLIVEIRA, Maria Anória de J. *Negros personagens nas narrativas literárias infanto-juvenis brasileiras: 1979-1989*. 2001, Dissertação (Mestrado em Educação) – Departamento de Educação da UNEB, Salvador, 2003.

OLIVEIRA, Maria Anória de Jesus. **Personagens negros na literatura infanto-juvenil brasileira e moçambicana (2000 – 2007):** entrelaçadas vozes tecendo negritudes. Tese (Doutoramento em Letras). Departamento em Letras, UFPB, João Pessoa, 2010.

PALO, Maria José. **Literatura infantil voz da criança.** São Paulo: Ática, 2006.

PROPP, Vladimir. **Morfologia do conto maravilhoso.** Trad. Jasna P. Sarhan. Rio de Janeiro: Florence Universitária, 1984.

RIBEIRO, Jonas. **Ouvidos dourados:** a arte de ouvir histórias (... para depois contá-las...). São Paulo: Ave Maria, 1999.

SECCO, Carmem Lúcia Tindó (Org.) **Entre fábulas e alegorias:** ensaios sobre literatura infantil de Angola e Moçambique. Rio de Janeiro: Quartet: UFRJ, Centro de Letras e Artes, 2007.

SOUSA, Andréia Lisboa de. A representação da personagem feminina negra na literatura infanto-juvenil brasileira. In. **Educação anti-racista:** caminhos abertos pela Lei Federal no. 10.639/03. Brasília, MEC/SECAD, 2005.

ZILBERMAN, R. e Magalhães, Lígia Cademartori. **Literatura infantil:** autoritarismo e emancipação. São Paulo: Ática, 1982.

CAPÍTULO V

**MEMÓRIAS E PATRIMÔNIO NEGR@S
NO BRASIL**

ABDIAS NASCIMENTO: UM PROTAGONISTA NEGRO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO⁷⁹

Maria de Lourdes Siqueira

RESUMO: Este texto apresenta em tópicos, a partir e com a convivência da autora, a trajetória de Abdias Nascimento como militante, intelectual e poeta negro.

PALAVRAS-CHAVE: Intelectual negro; conhecimento científico; militância.

ABSTRACT: Este text presents topics in, to and from the coexistence of the author, the trajectory of Abdias Nascimento as a militant, black intellectual and poet.

KEYWORDS: Black intellectual, scientific knowledge; militancy.

Saúdo com minha maior alegria, agradecendo a honra do convite que me doa a oportunidade desta participação a um evento que me é, pessoalmente, muito significativo, pela nova Universidade, pelos pró-reitores e professores, com que já participei em diferentes momentos, de pensamentos e ações que tangem de perto a temática abordada. Refiro-me especificamente à Pró-Reitoria de Extensão, Professora Ana Rita Santiago, ao Pró-Reitor de Ações Afirmativas e Assuntos Estudantis – PROPAAE, Professor Ronaldo Crispim Sena Barros e à Professora Rosângela Souza da Silva, Professora

79. Este texto foi originalmente construído para a Conferência de Abertura do Fórum Pró-Igualdade Racial e Inclusão Social do Recôncavo da Universidade Federal do recôncavo – UFRB.

Gleide Sacramento, Presidentes do IV Fórum Pró-Igualdade Racial e Inclusão Social, a Professora Dyane Brito Reis, Vice-diretora, o Professor Kleyson Rosário Assis – Gestor da PROPAAE do Centro de Formação de Professores – CFP, sediado em Amargosa.

A saudação e os agradecimentos são extensivos à direção da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia – UFRB e do Centro de Formação de Professores, aos professores, estudantes, representantes de entidades de classe, do Movimento Social Organizado e especialmente do Movimento Negro.

Para melhor expressar o significado e a compreensão desse convite, cito um clássico da disciplina que pratico: **A Antropologia:**

Os dons preciosos que circulam nas **trocas das dádivas**, só podem realizar esta circulação, porque são duplos substitutos de dimensões que transcendem os seres humanos. Dar é transferir algo que nos pertence para alguém que não pode deixar de aceitar a **dádiva**. A doadora, o doador pode ser uma pessoa, um grupo, que age em nome de uma **coletividade** (GODELIER, 2000).

Essa dimensão cultural tem uma perspectiva **política** que se confirma na expressão de Amílcar Cabral: A luta pela **libertação** é antes de tudo um ato cultural. É importante criar e preservar a **cultura** para recriar a **história de um ponto de vista POLÍTICO-TRANSFORMADOR**.

O título do Fórum **Pró-Igualdade Racial e Inclusão Social** é uma proposta à **academia** de incorporar **um novo olhar** aos propósitos de seu **lugar principal: a construção social do conhecimento científico** para transformar a sociedade nessa perspectiva da Igualdade de DIREITOS.

Este novo olhar hoje é incorporado pela Universidade Federal do Recôncavo, e pelo Centro de Formação de Professores, homenageando um intelectual negro, que já nos anos 80 pensava questões do **conhecimento científico**, articuladas à realidade dos povos descendentes de africanos, escravizados e aqui “atirados à sua própria sorte”. O Prof. Abdias Nascimento expressa:

O conhecimento científico de que os afro-descendentes necessitam, é aquele que os ajude a **formular teoricamente**, de forma sistemática e consistente, sua experiência de quase 500 anos de opressão.

... Havia erros, equívocos inevitáveis na busca da racionalidade do nosso sistema de valores, no esforço de **definição de nós mesmos**, e de **nostros caminhos futuros**. Pág. 206.

... Como poderiam as Ciências Humanas nascidas, cultivadas, definidas, por e para povos e contextos sócio-econômicos diferentes, prestar útil e eficaz colaboração ao **conhecimento do negro** – sua realidade existencial, seus problemas, aspirações e projetos? Seria a Ciência Social elaborada na Europa, e nos Estados Unidos tão **universais** em sua **aplicação**? (NASCIMENTO, 2002, p. 206).

Abdias Nascimento: um protagonista negro no Brasil contemporâneo. Uma breve contextualização: o contexto no qual conheci o protagonismo do Professor Abdias Nascimento

Era 1981, o Professor Abdias Nascimento retornava do seu exílio nos Estados Unidos. Nesse período de retorno o professor Abdias Nascimento criou o IPEAFRO – Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros e no ano seguinte 1982 ele idealizou e organizou a **III Conferência de Culturas Negras das Américas**. Os dois em dependências da Pontifícia Universidade de São Paulo. Onde tive a oportunidade de participar no momento em que cursava o mestrado em Ciências Sociais.

Na Pontifícia Universidade de São Paulo – PUC encontrei-me com o Professor Abdias, conversamos nas sede do IPEAFRO. Passaram-se alguns tempos eu acompanhava a sua produção acadêmica, sua participação no Movimento Negro, subimos a Serra da Barriga em companhia de tantos representantes da comunidade negra. Lembro-me perfeitamente da Iyalorixá Mãe Hilda **Jitolu** do Ilê Aiyê e de nossa igualmente saudosa **Lélia Gonzalez**.

Na sequência, entre encontros e reencontros tive a honrosa oportunidade de participar da Mesa Institucional, representando os professores da Universidade Federal da Bahia na cerimônia de outor-

ga do título de Doutor Honoris Causa ao Professor Abdias Nascimento, pela Universidade Federal da Bahia.

Entre outras idas e vindas à Bahia, lembro-me a calorosa festa que lhe foi oferecida pela outorga do título de **Cidadão Baiano** pela Assembléia Legislativa do Estado da Bahia. Na mesma ocasião o Prof. Abdias foi convidado a participar da Abertura do II Congresso de Professores e Pesquisadores Negros da Bahia.

Com a Professora Elisa Larkin Nascimento nos encontramos sempre em Salvador, ele apreciava a cidade e tivemos muitas oportunidades de excelentes reencontros juntos com outras pessoas da comunidade e convidados, ao **Recanto da Zuzu** e ao **Yemanjá**.

Da última vez que veio à Bahia ele recomendou aos seus anfitriões que não queria deixar de ver Mãe Stella, a ex-reitora Ivete Sacramento, Bujão, Antonio Olavo e Lourdinha Siqueira.

No ano 2010 o IPEAFRO promoveu no Rio de Janeiro o **Fórum Educação Afirmativa Sankofa – IPEAFRO**. O Prof. **Abdias Nascimento** compareceu à Mesa Mulher Negra Guerreira por Natureza, entrou apoiado por muita gente dadas as suas já acentuadas dificuldades de locomoção.

Tive oportunidade de ser convidada a participar desta mesa, foi nessa ocasião de tanta **honra** para mim que sem saber do futuro, nos despedimos de uma **amizade tão bonita e enriquecedora** que a **vida** me proporcionou para a minha aprendizagem de ser MULHER NEGRA.

Aprendi muito, bebi na fonte de **sabedoria** que ele ofereceu a todos nós da militância negra no decurso de toda a sua trajetória de **ícone da resistência negra**.

Prof. Abdias do Nascimento, **ícone** do conhecimento e da resistência negra.

A Literatura Produzida pelo Professor Abdias Nascimento

O Quilombismo

Em tempos de ditadura militar, retornando ao Brasil, antes do

fim da ditadura, em 1974, o primeiro livro que li me foi recomendado pela professora maranhense **Conceição Raposo**, de militância negra, sem ser negra dotada de uma **consciência política**, que compreende e pratica a razão de nossos embates e combates, pela **igualdade nas relações sociais, raciais e interétnicas**. O livro que me despertou **O Quilombismo** – Documentos de uma militância pan-africanistas. Abdias Nascimento, Petrópolis: Vozes, 1ª edição, 1980.

Reedição do Livro Quilombismo

Estando na Fundação Cultural Palmares, na gestão do Presidente Dr. Carlos Alves Moura, eu era Diretora de Estudos, Pesquisas e Projetos quando a Palmares e CEAO assumiram a publicação da reedição de **O Quilombismo** em 2002. Continuo lendo e relendo os trabalhos do Prof. Abdias Nascimento. Tenho um bom acervo entre outros livros, revistas, documentários, textos de exposições, reprodução de pinturas, recortes de jornais, do protagonismo do Professor Abdias Nascimento.

Iniciamos com um dos pronunciamentos mais recentes do seu legado:

Carta aberta à II Conferência de Intelectuais Africanos e da Diáspora – Salvador, 2006.

O Professor **Abdias Nascimento** dirigiu a seguinte carta aberta, aos chefes de Estado, ministros, Prêmio Nobel e participantes desta conferência.

Ao celebrar a realização deste importante evento, dirijo-me a Vossas Excelências na qualidade de um cidadão da África e do Brasil. Minha voz é a dos **sem-voz**, e a dos **sem nome** que não se encontram aqui conosco, mas se fazem presentes pela urgência das necessidades que os afligem. Consigno a todos eles uma homenagem na pessoa do poeta, estadista e pensador pan-africano **Aime Cesaire**, agraciado pela **Unesco** com o Prêmio **Toussaint L'Overture** em 2004. Hoje é um momento histórico, porque pela primeira vez realiza-se, fora do Continente, um encontro oficial entre os

países africanos e os da **diáspora**. Como anfitrião do evento, o Brasil sinaliza seu novo empenho em identificar-se como parte do mundo africano. Os Estados participantes assinalam seu compromisso com o princípio da **unidade** entre os afro-**descendentes**, articulados pelos Mestres: **Kuame Nkrumah, W.E.B. de Bois, George Padmore, Marcus Garvey, Patrice Lumumba, Walter Rodney** e tantos outros (NASCIMENTO, 2006, p. 206).

Complementa a Professora Elisa Larkin Nascimento:

Para nós o maior significado da II Conferência dos Intelectuais Africanos e das Diásporas (II CIAD) é que os Estados – o Brasil e a União Africana – propiciam a oportunidade de um Encontro entre **pensadores e pesquisadores do mundo africano**, reunindo também no Fórum da Sociedade Civil, assim ajudando a abrir os **caminhos do diálogo** e do (re) **conhecimento entre seus povos**” (NASCIMENTO, 2006).

A Trajetória do nosso Homenageado no Pensamento de Autores Nacionais e Internacionais

A partir de diferentes lugares reconhecidos intelectuais-militantes contextualizam o personagem Abdias Nascimento: intelectual, mestre, poeta, dramaturgo, homem político, senador, deputado federal, Secretário de Estado, articulador político, **orador, pensador**. Todas estas dimensões permeadas por sua definição **maior: um ser militante do protagonismo negro**.

A Trajetória de um Protagonista Negro

O Prefácio de Wole Soyinka ao livro de Abdias Nascimento: **Genocídio do Negro Brasileiro**.

O ensaio que segue está apoiado em selecionada referência, cujo propósito central é prover um *background* da

formulação intelectual do Brasil branco, para explicar a realidade negra atual que ele estabelece como sua preocupação principal (SOYINCA, 1978).

Testemunho do Professor Paulo Freire: o prefácio do Professor Paulo Freire ao livro: Axés do sangue e da esperança

De nome, naturalmente conhecia Abdias Nascimento fazia um bom tempo, quando certo dia, nos encontramos pela primeira vez em Nova York. Estivemos juntos por horas conversando em torno de nosso exílio, das nossas esperanças, dos nossos projetos, do que fazíamos naquele momento, ele nos Estados Unidos, eu no Chile. O exílio sempre foi lugar de encontros entre Montevidéu, Santiago, La Paz, Toronto, México, Bissau, Nova York, Berlim, Estocolmo, Paris, Genebra, Londres.

Encontros e reencontros, de velhos companheiros – uma **saudade mansa do Brasil**. O Brasil nos doía ontem e continua nos doendo hoje profundamente.

A segunda vez nos encontramos em Dares Salam numa praça agradável do Campus da Universidade de Dar. Conversamos sobre a África e as marcas profundas que dela recebemos.

E o terceiro encontro foi em **Bissau**, outra vez na África. Em todas as oportunidades **Abdias** era o **mesmo, intelectual comprometido**, o mesmo artista criador, a mesma **sensibilidade** inquieta, militante (FREIRE, 1981).

O professor Ganaense Anani Dzidzienio da Universidade de Ghana, sobre a trajetória de Abdias Nascimento

Podemos atravessar o Atlântico e visitar uma liderança contemporânea, afro-brasileira, a de **Abdias Nascimento**. Ele e o TEN, Teatro Experimental do Negro, lutavam para fazer que o Brasil pudesse corresponder de forma verdadeira às expectativas de **pan-africanistas** como **Azikove** e **Nhhuman** com respeito a futuras parcerias no cenário **internacional**. Ao assumir o discurso de negritude Abdias Nascimento e o TEN foram **vozes excluídas** pela Delegação Brasileira de falar pelo Brasil no **I Festival Mundial de Artes Negras**, realizado no ano de 1966 em **Dacar no Senegal**, país sob a liderança de Leopold Sedar Senghor.

Abdias Nascimento, naquele momento, era Professor Visitante na Universidade **Ilê Ifé**, convidado pela UNESCO para apresentar uma das conferências principais. Ele foi excluído de participar do Colóquio desse Festival. Este incidente está documentado em livro, incluindo o texto que ele preparou para apresentar no colóquio.

Dzidzienio cita Nascimento (2002b) com uma história de luta desde 1920. Abdias Nascimento tem o pé no passado, no presente e no futuro do Brasil afro-descendente, com uma carreira que abrange atividades intelectuais, políticas, culturais, artísticas, de **militância** ao longo de seus 93 anos (em 2008).

De certa forma, ele incorpora as **continuidades** e **descontinuidades**, os passos adiante, as contradições... e os ganhos mais contemporâneos do Movimento Negro Brasileiro na América Latina, para cuja interpretação ele contribuiu tenazmente.

A figura de Abdias encarna, ainda, a necessidade de o **Brasil ouvir a voz da visão crítica dos intelectuais negros** (DZIDZIANO, 2008).

A apresentação do Prof. Muniz Sodré do livro *Axés do Sangue e da Esperança*

Abdias, homem de teatro, de **cátedra**, de ensaios inflamados de lutas políticas. *Axés do sangue e da esperança* é um convite à reinvenção do discurso sobre o negro. Assim como Rimbaud nos incita a reinventar o amor. O amor de Abdias Nascimento parece viver e agitar-se pela força das palavras invenções, explosões em seus poemas, suas cantigas, por que não em seus orikis (NASCIMENTO, 1983).

A propósito de Orikis: Oriki de Elisa. Amor Saudade Corimba

Danço minhas lágrimas enquanto no tambor tua imagem crescente multiplica minha força expande meus horizontes transforma vida num grito.
Feliz na afirmação de **um, de dois, de todo o humano em nós** (NASCIMENTO, 1980).

Atenta-se para as especificidades da vida da **mulher negra**, observação nossa “a questão racial e a de gênero se tecem juntas.

Professor Carlos Moore, um amigo de muitas jornadas

A dimensão mais especificamente **internacional** da trajetória de Abdias Nascimento.

Exilado desde 1968 até 1981, Abdias estabeleceu pela primeira vez uma **ponte** entre o Movimento Social Negro norte americano e aquele que surgia embora balbuciante, na América Latina.

Chegando aos EEUU em 1969 o país estava em meio a uma grande convulsão sócio-racial entre o Black - Power - Poder Negro, produto do ativismo e mobilização de líderes carismáticos, liderados por Martin Luther King, assassinado em 1965.

Robert Williams exilado em Cuba em 1961, Hwey P. Newton (fundador das Panteras Negras; Stokely Carmichael líder estudantil, que cunhou Poder Negro; Maulanga Karenga, direção do Movimento US.

Abdias participou do Movimento de 68 na França, dos Movimentos Feministas, de momentos políticos complexos e difíceis na África, no Caribe e no Pacífico. Estavam organizados neste tempo na África o Movimento de **Libertação Nacional na África: MPLA, F.N.L.A e UNITA em Angola; Movimento Consciência Negra de Steve Biko e Inkanta na África do Sul; Frelimo e Renamo em Moçambique**; entre outros (NASCIMENTO, ano, p. 236/237).

Abdias optou pela **tendência nacionalista** representada por **Patrice Lumumba, Aimé Césaire, Cheikh Anta Diop, Malcom X, Steve Biko**. Eram décadas de 60, 70 e 80.

Logo, depois do exílio sua 1ª **Conferência Internacional** foi a **Conferência Pan Africana Preparatória de Kingston na Jamaica**. (MOORE, 2008).

Professor Kabengele, professor titular do Departamento de Antropologia da FFCH – USP

A obra do Prof. Abdias do Nascimento é complexa e ampla no espaço-tempo; uma obra que, diria, está ainda à espera de seus críticos e avaliadores. Se eu li alguns livros e textos dessa obra, não foi com a intenção de me tornar seu crítico. Os li em busca de algumas inspirações e informações que me ajudaram no meu processo de conscientização e de compreensão das realidades do negro na sociedade brasileira. A sua contribuição na minha atuação na academia e no movimento negro foi muito importante.

O primeiro livro que li, antes de conhecer pessoalmente o Prof. Abdias foi o “**Sitiado em Lagos**”, que ele escreveu como denúncia e protesto às manobras orquestradas pela representação oficial (Itamaraty) do governo brasileiro, impedindo-o de falar em nome da Comunidade Afro-descendente (do seu povo), durante o **II Festival Mundial das Artes e Culturas Negras e Africanas**, em Lagos, Nigéria, em 1977.

Durante seu mandato de Senador da República, o Gabinete do Prof. Abdias criou duas revistas importantes – a “**THOT – Escriba dos Deuses**” e a “**Sankofa**”, ambas visando o resgate da memória e do pensamento dos povos africanos e afrodescendentes e a introdução da África e da cultura dos afrodescendentes na Escola brasileira. A lei 10.639 que torna obrigatório o ensino da história do negro e da África no ensino básico brasileiro pode ser considerada como uma **consagração** da proposta do Senador Abdias nas revistas **Thot e Sankofa**.

O Pensamento do Professor Abdias, na Leitura que ele faz de Intelectuais com que Mele conviveu em sua trajetória

O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo marcado por Abdias Nascimento (1978) dedica a Florestan Fernandes exemplo de integridade científica e coragem humana.

a) Cheikh Anta Diop autor de origem das civilizações e das

Nações negras e cultural – anterioridade das civilizações negras, é senegalês, químico, diretor do laboratório de **radiocarbon** do (Instituto) IFAN em **Dacar**. Além de egíptólogo, historiador e linguista. É com essa formação que ele afirma que: a Matemática pitagórica; a teoria dos 4 (quatro) elementos de Tales de Mileto; o materialismo epicuriano; o idealismo platônico; o judaísmo, o islamismo e a **ciência moderna** estão enraizados na **cosmogonia e nas ciências egípcias**. (DIOP, 1974, p. 19).

- b) Estudos, pesquisas científicas, filosofia, literatura e arte africana são representados nos primeiros tempos, principalmente em: Cheick Anta Diop, Chanceler William dos EEUU, Ivan Van Sertima, George M James da Guiana, Yosef – Bem Jack Annam da Etiópia, Theophile Obenga do Congo, Wande Abimbola da Nigéria, figuram na opinião de Abdias Nascimento entre os mais engajados em processos de construção do conhecimento fundamental sobre a **África**.
- c) Referindo-se ao **Prof. Embaixador Olabiyi Iaí**: “a sociedade brasileira assimilou o que lhe foi ensinado pela população africana escravizada, através da representação simbólica de seus ancestrais’.
- d) Maulana Karenga autor de Introdução aos Estudos Negros – Universidade do Estado da Califórnia – Long, Beach, chefiou por longo tempo o Departamento de Estudos Africanos. Diretor do Instituto **Kawaida** de Estudos pan-africanos, localizados em Los Angeles.

Estou fundamentalmente comprometido com a noção que os africanos devem ser vistos como Agentes em termos econômicos culturais, políticos e sociais.

O afrocentrista está preocupado em descobrir em todo lugar e qualquer circunstância a posição do sujeito, da pessoa africana. Na compreensão do forte compromisso em buscar o lugar do africano como **sujeito**.

A Grécia antiga tinha uma grande dívida para com os africanos. Platão, Homero, Demócrito, Anaximandro, Sócrates, Tales, Pitágoras, Anaxágoras e muitos outros gregos estudaram e viveram na **África** Asante e Manzana, 2002. Os egípcios eram africanos de pele negra como provam depoimentos de Heródoto, Aristóteles, Deodoro e Strabo. Todos os seres humanos derivam de uma fonte africana. E desse lugar que partem nossas análises. Nosso objetivo como intelectuais é fornecer ao mundo a **análise mais válida e valiosa possível dos fenômenos africanos** (NASCIMENTO, 2009, p.337).

Militância afro-brasileira no Protagonismo de Abdias Nascimento Teatro Experimental do Negro – TEN

Texto da professora doutora Elisa Larkin Nascimento em **O Sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil**.

O TEN nasceu no contexto marcado pelo fim da 2ª Guerra Mundial; pelo processo de queda do regime do Estado Novo que desembocaria na Assembléia Constituinte em 1946 e pela agitação política, rumo à construção de um regime efetivamente democrático.

“A proposta intelectual política do Teatro Experimental do Negro, bem como seu trabalho artístico insere-se na tendência de utilização da cultura e de crítica a noção vigente de Identidade Nacional” (NASCIMENTO, 2003, p. 281).

O fundador do TEN define a entidade que ele criou:

pela resposta da Imprensa e de outros setores da sociedade, constatar aos primeiros anúncios da criação desse movimento, com sua própria denominação, surgiu em nosso meio como um **fenômeno revolucionário**”.

“Quando fundamos o TEN, o principal para nós era a **educação**, o esclarecimento do povo”. Ficou, desde logo estabelecido que o espetáculo, a pura representação seria secundária. Uma prática da Educação **Alternativa** e de **estética didática**.

Movimento Negro Unificado – MNU. Carta aberta contra o racismo

Hoje estamos na rua, numa Campanha de denuncia.. “Contra a discriminação racial, a opressão policial, o desemprego e a marginalização, as péssimas condições de vida da comunidade negra” (p.133).

Hoje é dia de **história**: um novo dia começa a surgir para o negro: **O Movimento Negro Unificado Contra A Discriminação Racial.**

Atos racistas como os que ocorreram no Clube Tietê – o ato de violência policial que se abateu sobre **Robson Silveira da Luz**, no 44º Batalhão Policial de Guaianazes, trabalhador, pai de família, foi torturado até a morte.

Propusemos a criação de **Centros de Luta do Movimento Negro Unificado** nos bairros, nas vilas, nas prisões, nos Terreiros de Candomblé, de Umbanda, nas escolas de samba, em todos os lugares onde o negro vive.

Teatro Negro

Um depoimento do Professor Abdias Nascimento:

Fiquei emocionado com os olhos marejando e, ali mesmo no **Teatro**, antes que a peça **O Imperador Jones** – acabasse a chama nova de um fogo **anunciador** se acendia dentro de mim. De forma límpida e definitiva eu decidi: VOU PARA O BRASIL E VOU FAZER TEATRO NEGRO. E mais: vou começar com esta peça: Abdias Nascimento (MEDEIROS, ANO, p. 127-131) (In: Texto de Carlos Alberto Medeiros. 21 anos de Movimento Negro no Brasil. Pág. 127-131).

O Quilombismo

É nesta perspectiva que Abdias retoma a questão da consciência negra, do sentimento quilombista quando ele se reporta a Brasil afirmando:

Focos de resistência física e cultural, objetivamente essa rede de associações; irmandades; confrarias; clubes, grêmios; terreiros; centros; tendas; afoxés; escolas de samba; gafieiras; blocos-afro que conheci constituem uma afirmação da Unidade humana, étnica, cultural, a um tempo, integrando uma **prática de libertação** e assumindo o **comando** da própria **história** (NASCIMENTO, 2002, p. 203).

“A esse complexo de significações, a essa **práxis afro-brasileira** eu denomino **Quilombismo**”.

“**Idéia-força, energia**, que inspira modelos de organização dinâmica desde o século XV, em permanente reatualização, atendendo exigências do tempo, história e meio geográfico”.

Ele cita uma das autoras que muito contribuíram à compreensão da dimensão dos **Quilombos**, Maria Beatriz Nascimento: “O Quilombo é um lugar onde a liberdade era praticada, onde os laços étnicos ancestrais eram revigorados.”

Os quilombos dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII, e XIX nos legaram um patrimônio **político, social e cultural**. (NASCIMENTO, 2002, p. 204).

Em Síntese

... A singularidade de **O Quilombismo** está no fato de apresentar uma proposta sociopolítica para o Brasil, elaborada desde o **ponto de vista da população afro-descendente**.

... diz a apresentadora do livro **O Quilombismo**:

O **Quilombismo** antecipa conceitos atuais a exemplo de **multiculturalismo**, cujo conteúdo está previsto nos princípios de **igualitarismo democrático** compreendido no tocante a: gênero, sociedade, religião, política, justiça, educação, cultura, condição racial, situação, econômica, enfim todas as expressões da vida em sociedade; “igual tratamento de respeito e garantias de culto” para todas as Religiões (NASCIMENTO, 2002, p. 15).

“O texto antecipa também, a mais recente **inovação**, na abordagem das **relações raciais**, que parte do aspecto relacional sugerido pela ótica de gênero”. A categoria gênero implica relação entre homem e mulher, assim deslocando o foco tradicionalmente denominado **questão da mulher** (NASCIMENTO, 2002, p. 16).

Concluindo: Poemas de Abdias Nascimento

Navego tua gota em mim expressa gota nos baços do meu pai José. Não o José carpinteiro, mas o sapateiro José Ferreira do Nascimento. Gotejando vermelha gota arrojando a terra dos espaços, arrojando os espaços do tempo do Egito antigo a Oshogbo, a França. Tua gota é gota miraculosa. A gotejar as águas prístinas dos mares e oceanos de **Olorun, oxum, oraieeu**. A proteção dos girassóis de xangô.

Poema Mucama – Mor das Estrelas

Homenagem a Clovis Brigadão

Meu ferro de três portas aponta em ti mucama-mor das estrelas. Os punhais da libertação. Zumbi, Ginga, Toussaint, Malcom X, Amilcar, Três pontos do triângulo.

A Negação de suas raízes: étnicas, históricas e culturais, arrancou da mente e do coração dos africanos e seus descendentes a **imagem da África**. O sistema educacional brasileiro até 2002 não integrou a África em seus Currículos, Formação de professores, Livro didático, Material pedagógico, Políticas educacionais.

Referências

GODELIER, Maurice. **O Enigma da dádiva**. Edições 70. Lisboa: Portugal, 2000.

IPEAFRO. Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros. **África Brasil, Ancestralidade e expressões contemporâneas**, 2011.

NASCIMENTO, Abdias. **Axés do Sangue e da Esperança** (Orikês). Rio de Janeiro: Edições Achiamé Ltda, 1983.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Sankofa: matrizes africanas brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

———. **O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Summus, 2003.

——— (Org). **Guerreiras de Natureza: Mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, (Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 3) 2008.

——— (Org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, Abdias. **Memória viva. 90 anos**. IPEAFRO– Instituto de Pesquisa e Estudo Afro–Brasileiro: Rio de Janeiro, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Documento pan-africanista. 2ª ed. Fundação Cultural Palmares: Ministério da Cultura. 2002.

———. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

———. **Sortilégio II: mistério negro de Zumbi redivivo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PATRIMÔNIO HISTÓRICO E TRADIÇÕES DE ORALIDADES: EXPERIÊNCIAS E ESCRITAS DE INTELLECTUAIS NEGRAS (OS)

Marluce de Lima Macêdo

RESUMO: Esse artigo apresenta uma reflexão inicial sobre a presença de tradições da oralidade na escrita de intelectuais negras (os), entendendo essa presença como resultado das próprias experiências dessas(es) autoras(es), marcadas pelas vivências coletivas e os lugares que ocupavam/ocupam nas suas coletividades. Essas tradições de oralidade tidas como patrimônios históricos, têm aqui um significado de herança ancestral, mas também do legado de uma memória coletiva, comum a um grupo. Foi analisado um conjunto de obras de intelectuais negras (os), seguindo os rastros/resíduos e vestígios presentes nas suas escritas (que são muitos), onde essas experiências explodem ou são detonadas de forma contundente, como dimensões marcadoras dos seus discursos.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio Histórico; Tradições de Oralidade; Intelectuais Negras (os).

ABSTRACT: This paper presents an initial reflection on the presence of oral traditions in the writing of black intellectuals (the) understanding that the very presence as a result of these experiments authors (s), marked by the collective experiences and the places they occupied / dealing in their communities. These traditions of orality taken as historical sites, here you have a meaning of ancestral heritage, but also the legacy of a collective memory, common to a group. We analyzed a collection of works of black intellectuals (the), following the tracks / traces and residues present in his writings (which are many), where these experiences are detonated or explode forcefully, such as size marker of his speeches.

KEYWORDS: Heritage, Traditions Orality; Black Intellectuals.

Introdução

A reflexão desenvolvida nesse artigo, representa o início de uma discussão sobre a presença de tradições da oralidade na escrita de intelectuais negras (os) - entendendo essas tradições como resultado das próprias experiências dessas(es) autoras(es), marcadas pelas vivências coletivas e os lugares que ocupavam/ocupam nas suas coletividades.

Essas tradições de oralidade são entendidas como patrimônios históricos, tendo um significado de herança ancestral, mas também do legado de uma memória coletiva, comum a um grupo.

Num primeiro momento apresento as categorias centrais para o entendimento desta reflexão. Num segundo momento, trato dos vestígios de “tradições de oralidade” na escrita de alguns autores brasileiros.

Essa reflexão é resultado do estudo sistematizado de fontes bibliográficas, constituída pelas obras dos autores escolhidos. O conjunto desses autores representa uma vasta lista de publicações, reunidas em livros, artigos, ensaios, discursos e outros textos, publicados inclusive em outras línguas.

Várias dessas obras têm como principal foco temático questões relativas às populações negras, às suas experiências, culturas e identidades. Também se referem ao racismo e ao enfrentamento do mesmo por essas populações. É justamente sobre essas obras que incide essa análise.

Tomamos a análise textual enquanto procedimento metodológico, entendida como um processo de identificação de indícios ou vestígios que possibilite a organização e a construção de novos entendimentos a partir do estabelecimento de relações entre as dimensões particulares de cada texto e as categorizações mais gerais.

Considerando que a mediação teórica deve ser permanente, em todos os passos da análise, o trabalho de escrita se fará na intermitência entre descrição e interpretação que constituem ambas, o processo de compreensão dessa analista.

Tradições de Oralidade, Patrimônio Histórico e Memória Coletiva

Tradições de oralidade são tratadas aqui, na perspectiva da tradição oral e mais especificamente da tradição oral afro-brasileira, entendidas como suporte da memória histórica africana e afro-brasileira, encravadas nessa tentativa de (re)escrever a história, a partir de um território bastante discriminado e esquecido, que se constitui nas memórias/versões históricas das populações não hegemônicas e colonizadas.

Na tradição oral africana, pessoas constituem-se em “arquivos” da memória. Hampaté Ba (1982, p. 195) refere-se ao provérbio das tradições Bambaras que diz: “As pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa”, ou seja, cada corpo é o receptáculo de muitas pessoas que transmitiram saberes, experiências, equilíbrio, vigor. Assim, trazendo no interior dos seus corpos tantas outras pessoas, vivências, conhecimentos, esses corpos africanos não conhecem limites ou fronteiras e a sua memória é sempre a memória de uma experiência coletiva, baseada em saberes voltados para a sobrevivência física, mental, cultural das pessoas.

No Brasil, podemos falar de uma tradição afro-brasileira marcada pelas inovações, criadas num contexto brasileiro, numa reelaboração das narrativas africanas, o que resulta em textos híbridos.

Afirmar essas tradições enquanto tradições híbridas, implica dizer que, nas diversas formas de relações estabelecidas, alguns indivíduos permaneceram comprometidos com as práticas e valores ‘tradicionais’, outros intensificaram a afirmação de “identificações tradicionais” e outros, ainda, avançaram no processo de hibridização. No caso específico das tradições aqui referidas, podemos dizer que elas não se ajustam a nenhum tipo de binarismo, mas, representam um mesmo mutável, com rupturas e continuidades nas suas formas de elaboração, representação e finalidades, pois são marcadas pelos conflitos, diálogos e mediações realizadas pelos sujeitos que as compõem (MACÊDO, 2004, p 125).

Nas comunidades, como nos indivíduos, a tradição oral afro-brasileira continua viva e atuante devido a uma série de ri-

tualizações mais ou menos conscientes da memória. Sendo uma atitude diante da vida e não a ausência de uma habilidade, a tradição oral afro-brasileira não se traduz na ausência dos domínios da escrita, ou como resistência a esse domínio, e sim em diferentes trabalhos discursivos e formas de linguagem que pode conviver e dialogar com outras formas de (re)apresentação de mundo de uma maneira mais dialógica.

Assim, essa tradição se constitui num patrimônio cultural que encerra a herança dos povos africanos e afrodescendentes; é um lugar de (re) apresentação das experiências históricas dessas populações, não só no continente africano, mas, também nas diásporas vivenciadas por esse.

No Brasil, constitui-se oficialmente Patrimônio Histórico/Cultural:

[...] todos os bens de valor excepcional e também cotidiano, monumentos individualizados ou em conjunto, manifestações artísticas “eruditas” ou populares, bens produzidos pelos homens ou “naturais”, enfim, todos os bens, materiais, imateriais, tangíveis ou intangíveis, desde que os mesmos sejam portadores de referências à identidade, à ação e a memória dos diferentes sujeitos étnico-culturais formadores dessa nação. (ORÍÁ, 2004, p. 135).

Essa definição amplia o caráter simbólico do patrimônio, valorizando-se não apenas os vestígios do passado distante, mas também, considerando a complexidade que envolve os debates sobre o Patrimônio Cultural na contemporaneidade, incorporando a idéia de diversidade cultural, no sentido da inclusão dos diversos grupos, comunidades e identidades.

A palavra patrimônio aqui traz a idéia de “legado”, herança, e principalmente de preservação de uma memória. No Brasil, quase sempre a memória guardada, respeitada e afirmada como patrimônio histórico cultural, foi uma memória própria da elite branca, ou pelo menos uma memória traduzida por esta.

No caso das tradições de oralidades ou tradições orais, as quais me reporto:

A palavra *patrimônio* encontra aqui um lugar próprio. Ela tem em sua etimologia o significado de *herança*: é um bem ou conjunto de bens que se recebe do pai (*pater, patri*). Mas é também uma metáfora para o legado de uma memória coletiva, de algo culturalmente comum a um grupo (SODRÉ, 1988, p.50).

O patrimônio visto como “legado de uma memória coletiva”, não pode ser exaltado como resultado de uma ação heróica de determinados sujeitos, ou como forma de (re)afirmação dos territórios ocupados pelos “ditos vencedores” – aqueles(as) que ocuparam os lugares de poder historicamente. Ele precisa ser entendido a partir de uma lógica que entrecruze os critérios étnicos, políticos, econômicos, simbólicos, sociais, entre outros, fugindo da falsidade dos determinantes tidos como universais, mas que certamente, sempre privilegiou alguns grupos.

Sodré (1988), diz que o patrimônio simbólico negro brasileiro foi uma dimensão importante para a reterritorialização através da diáspora, afirmando aqui um território político-religioso capaz de transmitir e preservar um patrimônio consubstanciado num saber diversificado e vinculado as diferentes manifestações da cultura negra. Para esse autor, aqui, no Brasil, os negros reelaboravam e redefiniam as “regras originais” (da herança africana), tendo, porém como objetivo a preservação da matriz fundadora.

Certamente a tradição oral como o mais importante veículo nessa investida de sucesso, se apresenta nesse processo, não como algo imutável, essencialista ou paralisante, mas como uma forma de (re)configuração de uma memória coletiva negra através da história.

A idéia de memória coletiva está aqui intrinsecamente associada a essa possibilidade de uma tradição compartilhada por um grupo, retomada e traduzida através das gerações, pela capacidade de narração da experiência. É somente a partir da realização da nar-

rativa que a experiência se torna transcendental, se transformando numa memória viva.

A narrativa é o instrumento que torna a experiência comunicável, através de apropriações e traduções mnemônicas. Tomo aqui a experiência a partir da concepção Benjaminiana (BENJAMIN, 1994): de uma tradição compartilhada por uma comunidade humana; tradição retomada e transformada, em cada geração, na continuidade de uma palavra transmitida de pai para filho, de algo que extrapola as vivências individuais, as bibliografias pessoais.

No entanto, se em Benjamin (1994), a experiência é afirmada como algo agonizante, de acordo ao contexto que servia de referência às reflexões desse autor, nas trajetórias das populações negras, a experiência se constitui naquilo que movimenta a tradição oral de diversos povos, não só no continente africano, como também na diáspora negra – entendida aqui como a dispersão das populações negras no mundo.

Reporto-me ao lugar de onde tomo “intelectual negra(o)”, a partir do pensamento de Said, para quem: “Uma das tarefas do intelectual reside no esforço em derrubar os estereótipos e as categorias redutoras que tanto limitam o pensamento humano e a comunicação” (2005, p. 10).

Said (2005) discute o papel que deve representar os intelectuais as margens do poder, e que, embora não desfrute de um reconhecimento pelos seus pares, ou mesmo sejam por vezes vetados pelos mesmos, se coloca a serviço da produção de um conhecimento insurgente e questionador.

Ao falar em intelectuais negras(as) falo portanto, em insurgência intelectual, aproximado-me da definição de intelectual de Bell Hooks (1995), que entende o intelectual como alguém capaz de lidar com idéias que transgride fronteiras discursivas, dentro de uma cultura política mais ampla.

Dessa forma:

A tarefa central dos intelectuais negros pós-modernos é

estimular, proporcionar e permitir percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e poderes prevaletentes. Isso pode ser feito somente por um trabalho intelectual intenso e por uma prática insurgente e engajada (WEST, 1999, p. 12).

Os trabalhos realizados por grande parte dos intelectuais negros(as), no Brasil e em toda diáspora oferecem uma contribuição salutar para o debate em torno da temática da memória e da produção da mesma pela intelectualidade negra, no sentido de buscar potencializar outros campos de referências históricas que não reproduzem o discurso ocidental/branco, hegemônico, centralizador e supostamente universalista. Embora dialogue com o mesmo, toma como princípios fundamentais uma interpretação crítica da memória, respeitando a polifonia dos textos/contextos e a “localização” dos sujeitos que a produzem.

Diálogos com Intelectuais Negras(os): “mergulhando nas linhas marginais do texto”

Pensar a presença de tradições de oralidade nas produções de intelectuais negras(os), a partir das linhas marginais dos seus textos, consiste num esforço de pensar para além do que as tradições e memórias fazem de nós, o que nós fazemos ou temos possibilidade de fazer das nossas tradições e memórias.

O propósito é potencializar o debate em torno da temática, no sentido de buscar outros campos de referências históricas que não reproduzem o discurso hegemônico centralizador, e que embora dialogue com o mesmo, toma como princípios fundamentais uma interpretação crítica da memória, respeitando a polifonia dos textos/contextos e a “localização” dos sujeitos que a produzem.

Conforme Hall (2003), todos nós somos localizados, nos originamos e falamos de algum lugar, só podemos pensar “dentro de uma tradição”, no entanto isso só será possível se a relação com o passado for concebida criticamente (2003, p.83).

Esse esforço de estudo também está de acordo com algumas experiências inovadoras do espaço universitário brasileiro, onde a meu ver, já há um prenúncio de mudança, adequando-se ao que Grosfoguel (2007) chamou de “insurgência epistêmica” – quando em um espaço universitário rompe-se com a dicotomia sujeito-objeto da epistemologia cartesiana:

Em vez de um sujeito branco estudando sujeitos não-brancos como objetos do conhecimento, assumindo-se a si mesmo como um observador neutro não situado em nenhum espaço nem corpo[...] temos a nova situação de sujeitos das minorias discriminadas estudando a si mesmos como sujeitos que pensam e produzem conhecimentos a partir de corpos e espaços subalternizados e inferiorizados” (GROSFOGUEL, 2007, p. 2).

Ao dizer isso, esse autor tem como referência o papel desempenhado pelos movimentos de minorias discriminadas e professores ativistas nas Universidades estadunidenses da década de 1970 – quando a entrada de professores “de cor”, através dos programas de ações afirmativas e a criação de programas de estudos étnicos significavam importantes mudanças na produção acadêmica.

Penso que temos no Brasil um contexto bastante semelhante – observando diferenças de percursos históricos e formas de (re)apresentação das experiências – quando as ações afirmativas para a população afro-brasileira, destacando os sistemas de cotas nas Universidades e o proposto pela Lei 10.639/2003 (que estabelece a obrigatoriedade do ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira nos diversos níveis escolares), têm corroborado para trazer à tona as diferentes experiências, memórias e discursos das populações negras, elegendo os próprios negros como interlocutores indispensáveis para (re)produção dos conhecimentos, enquanto sujeitos históricos portadores de memórias silenciadas, esquecidas, marginalizadas e estereotipadas dentro dos espaços acadêmicos.

O diálogo com as produções de intelectuais negros tem evidenciado para mim a importância desses vínculos – que entendo

como as relações que todos nós mantemos com nossas experiências e memórias – os quais, na experiência histórica das populações negras são fundamentais para (re)construção dessas próprias experiências e memórias. O papel da experiência como dimensão mediadora da produção de conhecimentos, uma dimensão fundamental no processo interpretativo dos mesmos, embora não seja uma particularidade dos intelectuais negros, é certamente, bastante intensificado nas suas produções/reflexões.

Souza (2005), a partir da citação de diversos autores que definem a literatura negra, diz que a mesma está mergulhada na experiência de vida dos afro-brasileiros, com a marca das tradições, problemas, situações e experiências culturais que se não são exclusividades dos afrodescendentes, são a eles mais atinentes” (SOUZA, 2005, p.69).

Referindo-se a escrita de autores negros no Brasil, nas Américas e na África, Nascimento (1980), nos diz que eles voltam-se para suas próprias experiências familiares, recordando aprendizados de dor, lições de solidariedade racial e da luta pan-africana, tomando suas próprias experiências bibliográficas como fundamento e base da negação ao racismo. Ele afirma que “nós negros, temos sido forçados a esquecer nossa história e nossa condição por um tempo demasiadamente longo” (p. 21). Para Abdias do Nascimento:

Podemos ler as páginas da história da humanidade abertas diante de nós, e a lição fundamental que nos transmitem é de uma enorme fraude teórica e ideológica articulada para permitir que a supremacia ário-euro-norte-americana pudesse consumir sua imposição sobre nós [...] apesar dessa espada sinistra suspensa sobre a sua cabeça, o negro jamais desfaleceu, nunca perdeu a esperança e a energia, sempre esteve alerta à menor chance de recapturar os fios rompidos de sua própria história [...](1980, p. 22).

Assim, ele nos desafia a pensar na história como uma criação de “nós próprios” – intelectuais/ativistas negras(os) – mas podemos pensá-la também, nesse momento, como uma necessidade do con-

texto atual, quando significativa parte da intelectualidade mundial, particularmente os intelectuais provenientes das experiências diaspóricas reivindicam a presença e importância da participação criativa das populações negras no construto da “modernidade”.

Esses intelectuais têm introduzido formas de pensamentos e proposições que tomam por base as construções e trajetórias próprias do povo negro, considerando os pontos de intersecção, de confluência, de disjunção e também de superação de uma unidade narrativa – que encerra todas as experiências humanas, naquelas preconizadas e constituídas hegemonicamente pela experiência branca ocidental e eurocêntrica – trazendo à tona outras possibilidades de discursos e interpretações/ações históricas.

Pensar os rastros de tradições de oralidade na escrita de intelectuais negros(os), ainda que os vestígios dessa presença escorreguem pelas linhas marginais do texto é uma escolha que persegue esse lugar fora de controle, onde o processo de autoria extrapola a “função do autor”⁸⁰, não sendo possível enquadrar essa escrita na perspectiva da indiferença sobre quem fala, da diluição do sujeito em função da autoria do discurso.

Certamente essa autoria negra também corresponde em certa medida a essa “função-autor”, que ao realizar sua escrita, inscreve a mesma num quadro de exigências de determinados discursos/posições já afirmadas ou representativas de unidades discursivas ideologicamente orientadas, mas, a separação definitiva entre sujeito e autor, ou o distanciamento entre o indivíduo que profere o discurso e o que exerce a função de autor é uma impossibilidade, e essa é uma

80. Foucault examina a relação do texto com o autor, apontando como a figura do mesmo é, pelo menos aparentemente, externa e anterior a ele, e que um dos princípios básicos da escrita contemporânea é a indiferença sobre a importância de quem fala, amarrando o sujeito a uma linguagem, onde o mesmo não pára de desaparecer. O sujeito subjaz a uma unidade discursiva, onde a sua autoria não está necessariamente ligada ao indivíduo que profere o discurso, mas ao lugar do discurso proferido, ao estatuto desse discurso, a noção de autor não corresponde então a um nome, um sujeito, mas uma função, entendendo essa “função-autor” como uma particularização possível da constituição do sujeito enquanto função do discurso. Foucault não nega a existência do indivíduo que escreve, cria o texto, mas diz que esse indivíduo ao escrever assume sua função de autor – como aquele que representa um princípio de agrupamento do discurso, dando-lhe unidade e coerência.

premissa que arriscaria afirmar em relação a maioria dos autores negros. Nessas autorias importa quem fala, e mesmo quando negado, cercado ou convencido da necessidade de “ausentar-se” do texto, o indivíduo resvala para dentro dele e seus vestígios são bastante visíveis, se atentarmos para as linhas marginais do mesmo.

A idéia de que cabe aos negros e negras contar suas próprias histórias, tomando como fundações das mesmas suas experiências e tradições também está presente na obra de Abdias do Nascimento:

[...] nós possuímos um futuro a ser celebrado. Um futuro que nós construiremos, sobre as fundações de nossa própria experiência histórica. Não temos mais necessidade de imitar o nosso opressor, ou de pedir emprestadas as suas filosofias, teorias ou idéias. Chegou a hora em que os africanos podem substituir os sistemas de pensamento eurocêtricos pelos seus próprios” (1982, p.31).

Em Nascimento, a idéia da construção de “sistemas de pensamento próprio”, significa a afirmação das possibilidades criativas e reflexivas das populações negras e o desdobramento disso na produção de sistemas de conhecimentos que desprezando as teorias eurocêtricas.

A escrita de diversos intelectuais negros(os), desviando-se da exigência de “neutralidade” e “objetividade”, introduz no texto, como dimensão explicativa, deslocadora de “lugares fixos” e de unidades discursivas o papel da experiência: não enquanto o relato de uma vivência particular, ou uma biografia individualizada, mas como uma memória coletiva, agregadora de trajetórias, eventos, (re)criações e utopias.

Para pensarmos na atualidade a permanência da tradição oral na escrita de intelectuais negros, precisamos falar de uma tradição oral não imune à ação do tempo, marcada pelas inovações, numa recriação das narrativas africanas, uma tradução dos encontros e desencontros, o que resulta em textos híbridos, mas que denotam em seus conteúdos uma forte ligação com fatos da vida cotidiana dos afro-brasileiros.

Referências

- BÁ, Hampatê. A tradição viva. In: KI- ZERBO, J. et al. **História geral da África**. São Paulo: Ática, 1982. v. 3.
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas: magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BRASIL, 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, 2005.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos & Escritos. Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema**. Vol. III. MOTTA, Manoel Barros da (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- GROSGOUEL, Ramón. Dilemas dos Estudos Étnicos Norte-americanos: Multiculturalismo identitário, Colonização disciplinar e Epistemologias descoloniais. **Ciência & Cultura**. vol.59, nº 2 São Paulo Apr./June 2007. <http://cienciaecultura.bvs.br/>
- HALL, Stuart. **Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais**. SOVIK, Liv (Org.) Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HOOKS, Bel. Intelectuais Negras. In: **Revista Feminista**. V. 3, nº 2, Rio de Janeiro: IFES/UFRJ & PCCIS/UERJ, 1995.
- MACÊDO, Marluce de Lima. **Tradição afro-brasileira e escola: (Des)encontros na Encruzilhada. Uma reflexão a partir do município de Santa Bárbara**. Ba. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade) – Universidade do Estado da Bahia – UNEB. 2004.
- NASCIMENTO, Abdias (Org.). **O Negro Revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.
- NASCIMENTO, Abdias. **Quilombismo**. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1980.
- ORÍÁ, Ricardo. Memória e Ensino de História. In: BITTENCOURT, Circe (Org.). **O Saber Histórico na Sala de aula**. São Paulo: Contexto, 2004.
- SAID, Edward W. **Representações do Intelectual: as Conferências Reith de 1993**. São Paulo: Companhia da Letras, 2005.
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a formação social negro-brasileira**. Rio de Janeiro. Petrópolis/RJ: Vozes, 1988.
- SOUZA, Florentina. Literatura Afro-Brasileira: algumas reflexões. In: **Revista Palmares – Cultura Afro-Brasileira**. Ano 1 – Nº 2 – Dezembro 2005.
- WEST, Cornel. “The dilemma of the Black Intellectual”. In.: **The Cornel West: reader**. Basic Civitas Books, 1999, p. 302-315. (Tradução e notas de Braulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza).

CAPÍTULO VI

POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS

A INCLUSÃO ACADÊMICA DE MULHERES PRETAS NA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA

Ana Maria Silva Oliveira

RESUMO: A matrícula de estudantes em Institutos de Educação Superior (IES), na primeira década do século XXI, está demonstrando mudanças no perfil de ingressos: o número de mulheres pretas matriculadas está em constante crescimento e é cada vez maior a sua demanda por cursos tradicionalmente ocupados por estudantes masculinos e de etnia branca. Este artigo pretende analisar aspectos quantitativos e descritivos dessa mudança, tendo a Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) como referência e amparando-se em dados obtidos com o questionário do perfil de ingressos que é semestralmente aplicado no ato de matrícula desta Instituição.

PALAVRAS-CHAVE: Mulheres pretas; Inclusão; UFRB.

The academic inclusion of black women at the Federal University of Bahia Recôncavo

ABSTRACT: The enrollment of students in Higher Education Institutes (HEIs) in the first decade of this century, is showing changes in the profile of income: the number of black women enrolled is constantly growing and is growing demand for its courses traditionally occupied for male students and Caucasian. This article intends to analyze quantitative and descriptive aspects of this change, and the Federal University of Bahia Recôncavo (UFRB) and supporting reference on data obtained with the questionnaire profile ticket that is applied every six months at the time of registration of this institution.

KEYWORDS: Black women; Inclusion; UFRB.

Introdução

A velocidade e a dinâmica cada vez maior das mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais vivenciadas nas últimas décadas têm marcado a sociedade atual. Informatização, globalização e sociedade do conhecimento são alguns dos fatores que estão interferindo profundamente em nosso cotidiano e, inevitavelmente, ocasionam transformações no sistema educacional. Anteriormente, as mudanças significativas na vida humana exigiam no mínimo o tempo correspondente a uma geração para ocorrer. Gradativamente as mudanças tornaram-se repentinas e imprevisíveis. Vivemos na “era da incerteza”, conforme denominou GALBRAITH (1976) ou, ainda, na “era de descontinuidade”, como classificou DRUCKER (1974).

Mudanças de valores e de crenças, pessoais e culturais, apontam para uma nova visão de mundo em que a valorização do ser humano e o respeito à diversidade étnica e sexual é defendida nos mais diversos recursos tecnológicos de comunicação. Há uma crescente busca por informação e, neste cenário, a busca e o acesso a oportunidades de ingresso ao ensino superior representam valores importantes na sociedade brasileira.

Este artigo pretende analisar as mudanças que estão ocorrendo no perfil dos estudantes que ingressam no ensino superior, tendo como recorte a inclusão acadêmica de mulheres pretas na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) e por objeto de análise os questionários socioculturais aplicados semestralmente no ato de matrícula dos graduandos.

Optou-se por analisar o acesso de mulheres pretas ao ensino superior por estas serem, historicamente, as maiores vítimas do preconceito étnico e da exclusão educacional do Brasil. São vítimas ainda do preconceito de gênero, pois a sociedade brasileira é predominantemente machista. Sendo assim, o percentual de acesso acadêmico de mulheres pretas é estatisticamente ínfimo na maior parte das instituições de ensino superior e retrata a sociedade brasileira preconceituosa e excludente em que estão inseridas.

Além dos motivos explicitados acima, este trabalho dará ênfase àquelas mulheres que se declaram “pretas”, também, por perceber estas, entre as mulheres negras, como socialmente mais discriminadas que as pardas. Vale ressaltar que o texto utiliza as categorias étnicas adotadas pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) – pretos, pardos, amarelos, indígenas e brancos – nas quais a população negra representa a soma de pretos e pardos.

Panorama Geral

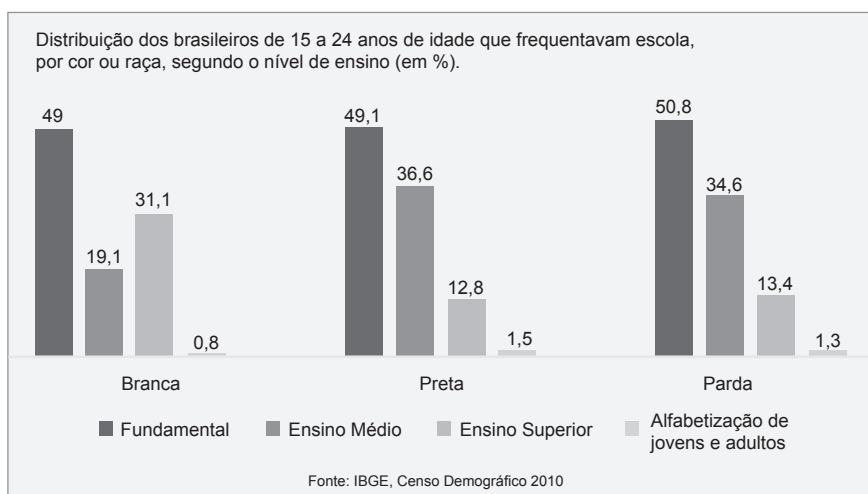
A educação é um processo social que envolve grupos pequenos, como a família, ou grande, como a comunidade. Os processos educacionais dependem muito do estado em que se encontra, de modo geral, o corpo social. É fato que mudanças na estrutura política, econômica e social da comunidade interferem na educação nas suas diversas modalidades e abrangências. Segundo LEWIN (1965), é muito mais fácil o grupo mudar a educação do que a educação mudar a sociedade.

Duas mudanças estão ocorrendo nitidamente no perfil da educação superior no Brasil: uma é o aumento significativo de matrículas no ensino superior na última década e a outra é o acesso crescente de grupos socialmente discriminados como, por exemplo, as mulheres pretas à vida acadêmica. Políticas públicas de expansão e de inclusão universitária foram imprescindíveis para esse processo.

Segundo dados do Censo da Educação Superior 2009, o número de matrículas no ensino superior dobrou em uma década e as mulheres já são maioria entre os universitários. O Brasil registrou em 2009 a marca de 6,5 milhões de universitários, sendo 6,3 milhões em cursos de graduação e 173 mil na pós-graduação. Isso representa um avanço de 110% em relação ao total de matrículas em cursos de graduação registrado em 2001, quando havia 3 (três) milhões de brasileiros nessa faixa de ensino. Além disso, na comparação do total de formados, o aumento é de 150%, tendo passado de 390 mil graduados em 2001 para 970 mil, em 2010.

Apesar dos números promissores da educação superior apontados no Censo, um recorte étnico desses dados retrata um Brasil de desigualdades e preconceitos étnicos, econômicos e sociais. Para exemplificar isso, podemos citar que, segundo estudo do SIS (Síntese de Indicadores Sociais), divulgado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) no último censo em 2010, apenas 10% das pessoas negras têm diploma de ensino superior na Grande São Paulo. É um exorbitante contraste já que, segundo o *Jornal Folha de São Paulo*⁸¹, o Estado de São Paulo tem proporcionalmente maior população de negros do país.

Ainda segundo dados do SIS, a proporção de estudantes de 18 a 24 anos de idade que cursam o ensino superior também mostra uma situação, em 2010, inferior para os pretos e para os pardos em relação à situação de brancos. Do grupo de brasileiros nessa faixa etária que, em 2010, estavam inscritos em cursos de graduação, 31,1% eram brancos, 13,4% eram pardos e 12,8% eram pretos. Ou seja, o número de estudantes brancos no ensino superior é maior que a soma de pardos e pretos nesse nível de ensino.



81. *Jornal Folha de São Paulo* on line, 3 de julho de 2012.

Apesar da representatividade da população negra no ensino superior ser ainda desproporcional, nota-se que, em diversas instituições de ensino superior, está crescendo o percentual de estudantes negros matriculados e em cursos tradicionalmente ocupados exclusivamente por estudantes brancos. Nesse ínterim, as políticas de inclusão foram e são imprescindíveis para o acesso e permanência de grupos etnicamente e economicamente sub-representados no ensino superior.

Políticas de Ação Afirmativa

As políticas de ação afirmativa foram implementadas primariamente nos Estados Unidos da América, na década de 60, como fruto das mobilizações de grupos e lideranças negras pro direitos civis.

No Brasil, as políticas de ação afirmativa foram inauguradas com a aprovação da lei nº 3.708/01, disciplinada pelo decreto nº 30.766/02, que destinou cotas de até 40% para pretos e pardos nas universidades do Estado do Rio de Janeiro. Essas cotas foram implementadas em 2003. Em seguida, as políticas de cotas para inclusão de negros foram adotadas pela Universidade Estadual da Bahia (Uneb), pela Universidade de Brasília (UnB) e Universidade Federal da Bahia (UFBA), dentre outras instituições de ensino superior.

O texto inicial da Reforma da Educação Superior, enviado ao Congresso Nacional em 2006, propôs a reserva de 50% das vagas das instituições federais para candidatos provenientes de escolas públicas de ensino médio, sendo que, dentre estes, deveriam estar estudantes autodeclarados pretos, pardos e indígenas em uma proporção mínima igual à proporção deles presente na população da Unidade da Federação onde a instituição se localiza (MEC, 2004).

Como esta proposta choca-se com as pretensões da maior parte da classe economicamente dominante em nosso país, são muitas as oposições e enfrentamentos, inclusive judiciais, a sua efetivação. Dentre as razões para a não implementação estão as alegações de que o sistema de reserva de vagas fere o princípio constitucional

de igualdade e que esta medida privilegiaria estudantes menos capacitados que os demais, ocasionando diminuição da qualidade das intuições de ensino superior.

Como ponto delimitador a acirrada discussão sobre a legalidade do sistema de cotas, o Supremo Tribunal Federal, em abril de 2012, julgou constitucional a implementação das políticas de cotas para acesso ao ensino superior adotada pela UnB. Para lideranças dos movimentos sociais essa aprovação foi uma resposta a forte segregação étnica e social a que a população negra está submetida e, dispositivo legal para o acesso ao direito universal à educação.

A UFRB e a Inclusão de Mulheres Pretas

A Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) foi criada com a lei 11.151, de 29 de agosto de 2005, por desmembramento da Escola de Agronomia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) com o objetivo principal de desenvolver econômica e socialmente as cidades do Recôncavo Baiano e servir de pólo integrador para a região.

Uma das primeiras pró-reitorias implementadas na UFRB, a Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis (PRO-PAAE) foi criada com o propósito de articular, formular e implementar políticas de acesso e permanência de estudantes, respeitando as singularidades e diversidades, e permitindo o acesso de povos tradicionalmente excluídos por sua etnia ou classe social.

O sistema de cotas é adotado pela UFRB como política de inclusão sendo que, segundo resolução do Conselho Universitário⁸², é reservado 43% das vagas para estudantes que tenham cursado o ensino médio na escola pública, sendo que, desses, pelo menos 85% de estudantes que se declarem pretos ou pardos.

Como o sistema de cotas para acesso ao ensino superior geralmente não é suficiente para garantir o efetivo acesso de negros, a UFRB, através da PROPAAE, implementa outras políticas de ação

82. Resolução n° 005/2009, Conselho Universitário da UFRB.

afirmativa para inclusão e permanência de estudantes de baixa renda ou de etnias marginalizadas pelo contexto histórico fruto do modelo de desenvolvimento implementado pela colonização brasileira.

Como forma de avaliar se as políticas de inclusão estão sendo eficazes, no ato da matrícula de alunos que ingressam à UFRB é aplicado um questionário sócio econômico no qual o estudante declara, dentre outros dados, sua etnia e classe econômica. Esses dados são imprescindíveis a formulação e aplicação de políticas direcionadas ao público alvo da instituição.

Após a análise dos dados do questionário supracitado, de 2009 a 2012, verificou-se o crescente acesso de estudantes pretos e pardos e, dentre estes, o de mulheres pretas à vida acadêmica. Essas mulheres, vindas em sua maioria de famílias de baixa renda, estão superando barreiras, que antes pareciam intransponíveis, e tendo acesso cada vez mais cedo ao ensino superior.

Tabela 1: Cruzamento das variáveis Gênero/Sexo e Cor/Etnia.

COR/ETNIA		Amarela (asiática)	Branca	Indígena	Parda	Preta	Não respondeu	Total
Sexo	Masculino	6	97	7	285	157	18	570
	Feminino	6	137	7	366	199	21	736
Total*		12	234	14	651	356	39	1306

Fonte: CPA/PROPAAE, 2010.

Tabela 2: Cruzamento das variáveis Gênero/Sexo e Cor/Etnia.

COR/ETNIA		Amarela (asiática)	Branca	Indígena	Parda	Preta	Não respondeu	Total
Sexo	Masculino	12	114	8	329	210	9	682
	Feminino	18	114	3	435	282	7	859
Total*		30	228	11	764	492	16	1541

Fonte: CPA/PROPAAE, 2011.* O total reduziu para 1541, pois 7 estudantes não responderam a essa questão.

Conforme as tabelas acima, em contraste com o perfil de estudantes que ingressam na maioria das instituições de ensino superior do Brasil, o número de estudantes pretas matriculadas na UFRB é superior ao número de estudantes brancos. Esses dados demonstram que as mulheres pretas estão conseguindo, em número cada vez maior, vencer discriminações de gênero e raça e que as políticas afirmativas implementadas pela Instituição estão sendo eficazes.

Enquanto na maior parte das instituições de ensino superior do Brasil o percentual de mulheres pretas que conseguem ingressar à vida acadêmica não ultrapassa 5%, na UFRB esse percentual corresponde a mais de 18% do número de estudantes matriculados.

Ao compararmos os dados obtidos em 2010.1 com os de 2011.1, observamos que houve um aumento no número de mulheres pretas matriculadas na UFRB. O percentual de ingresso de estudantes pretas que em 2010 correspondeu a 15,24%, em 2011.1 aumentou para 18,3%.

O aumento de estudantes pretos e pretas matriculados na UFRB é um dado positivo já que a Bahia é o Estado brasileiro com o maior número de pessoas que se declaram pretas. Ao todo, 2.397.249 habitantes (17,10% da população) disseram, ao Censo 2010 do IBGE, ser pretos. O ingresso crescente de estudantes pretos reflete também as ações afirmativas implementadas pela Instituição ao longo de sua constituição.

Além do ingresso cada vez maior de estudantes pretas ao ensino superior, está ocorrendo também à demanda por vagas em cursos de maior prestígio social e que, historicamente, eram ocupados por estudantes brancos.

Tradicionalmente os estudantes negros, como ocorrem com a maior parte dos estudantes de baixa renda, eram matriculados em cursos de licenciatura. As vagas em cursos ligados à saúde, direito e engenharias eram ocupadas quase que exclusivamente por estudantes brancos. Esse perfil estudantil ainda perdura na maior parte das instituições de ensino superior. A presença de mulheres nesses cursos, principalmente em engenharias, também é ínfima.

O advogado Renato Ferreira, pesquisador do Laboratório de Políticas Públicas da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, é um dos defensores da política de cotas raciais nas universidades. Ele explica que, hoje, poucos negros conseguem chegar ao ensino superior, e cita um exemplo: “Antes de 2004, quando as cotas foram estabelecidas na Universidade Federal da Bahia, apenas 4% dos alunos do curso de Medicina eram negros, enquanto que, no estado, 70% da população se declarava negra. É uma exclusão que não se vê igual nem na África do Sul, durante o Apartheid”.

A situação de exclusão e preconceito étnico em cursos de ensino superior é tão grave que, segundo a Revista Veja de 2012, em cinco anos, os cursos de Medicina, Direito e Engenharia da Universidade de São Paulo (USP) – considerados de ponta – matricularam 77 alunos pretos. O número refere-se a 0,9% dos matriculados nas carreiras entre 2005 e 2011.

Para melhor análise desse aspecto, selecionamos alguns cursos nos quais o acesso, em âmbito nacional, de mulheres pretas ainda é muito pequeno. Os cursos abaixo foram ofertados pela UFRB em 2010 e 2011:

Tabela 3: Alguns dos cursos oferecidos pela UFRB em 2010 e 2011.

Curso	2010.1			2011.1		
	Homens	Mulheres	Mulheres pretas	Homens	Mulheres	Mulheres pretas
Agronomia	29	23	8	38	26	7
Comunicação	16	31	8	24	26	7
Bacharelado Interdisciplinar em Saúde (BIS)	16	34	7	12	49	13
Bacharelado em Ciências Exatas e Tecnológicas (BCET)	65	29	9	45	14	3

A análise dos dados acima demonstra que, em cursos como BCET e Agronomia, a maior parte das vagas são ocupadas por estudantes do gênero masculino. Além disso, o número de estudantes pretas é menor que 1/3 das mulheres matriculadas. Em BCET o percentual de mulheres pretas é ínfimo (menos que 5%) em relação ao número de vagas ofertadas.

Mesmo em cursos nos quais as vagas são preenchidas em sua maior parte por mulheres como os cursos de Comunicação e BIS, o percentual de estudantes negras ainda não atinge 30%.

Apesar disso, a análise dos questionários aplicados na matrícula demonstrou a presença de estudantes pretas em 100% dos cursos ofertados pela UFRB e em índices crescentes na maior parte dos cursos.

Considerações Finais

O panorama educacional presente aponta para avanços ainda mais positivos nos próximos cinco anos, com a inclusão mais significativa de classes marginalizadas e excluídas do processo educacional e a implementação mais efetiva e abrangente de políticas de ação afirmativa. Espera-se que essas mudanças ajudem a reparar injustiças históricas enfrentadas pelas mulheres pretas brasileiras e outros grupos discriminados e que oportunidades de acesso acadêmico sejam estendidas em proporção mínima igual à composição étnica brasileira.

Referências

DRUCKER, P.F. **Uma era de descontinuidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

GALBRAITH, Jonh Kenneth. **A sociedade justa: uma perspectiva humana**. Rio de Janeiro: Campus, 1976.

Jornal Folha de São Paulo *on line*. 3/07/2012.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. Estatística do Ensino no Brasil. Junho. 2012. Disponível na Internet: <<http://www.ibge.com.br>>.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. IBGE. IBGE Cidades. Julho. 2012. Disponível na Internet: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/>

COLOSSI, Nelson. Mudanças no contexto do ensino superior no Brasil: Uma tendência ao ensino colaborativo. Disponível na Internet: <http://www.pp.ufu.br/Cobenge2001/trabalhos/CPI008.pdf>, 2001.

FOLHA DE SÃO PAULO. São Paulo. Disponível na Internet: <http://www1.folha.uol.com.br> 2012.

PEREIRA, Camila. Uma segunda opinião. REVISTA VEJA. São Paulo. Disponível na Internet: <http://www.veja.abril.com.br> 2009.

SILVÉRIO, Valter Roberto; PINTO, Regina Pahim; ROSEMBERG, Fúlvia (Orgs.). Relações raciais no Brasil: pesquisas contemporâneas. São Paulo: Contexto, 2011.

BRASIL. Ministério da Educação. Plano de Desenvolvimento da Educação: razões, princípios e programas. Brasília: MEC, 2004.

BRASIL. INEP. Censo Escolar, 2009. Disponível em: <<http://www.inep.gov.br/basica/censo/default.asp>>. Acesso em: 20 de jan. 2012.

A PERMANÊNCIA NO ENSINO SUPERIOR COMO POLÍTICA DE AÇÃO AFIRMATIVA

Dyane Brito Reis Santos

RESUMO: As ações afirmativas, enquanto política de Estado, passam a figurar em nosso país nos primeiros anos do Século XXI, notadamente na área da educação. A primeira Universidade pública brasileira a implementar o sistema de reserva de vagas com recorte racial, o faz em 2002. Mais tarde, em 2004 o Projeto de Lei 3.627 é enviado ao Senado e quase uma década depois o STF julga constitucional tal sistema. Sem dúvida, são as cotas raciais nas universidades brasileiras o tipo de ação afirmativa que mais ganha corpo no debate nacional, muitas vezes a discussão se deu como se Cotas e Ação afirmativa fossem sinônimos. Propomos neste estudo um debate para além das cotas e trazemos a discussão da permanência no ensino superior como política de ação afirmativa que pode conduzir a uma transformação social.

PALVRAS-CHAVE: Ensino Superior; Permanência; Ação Afirmativa.

ABSTRACT⁸³: Affirmative action as a State policy appeared in Brazil at the beginning of the 21st Century, especially in the area of education. In 2002, a public University implemented a system of racial quotas for the first time. In 2004, Bill number 3627 was submitted to the Senate and almost ten years later the Brazilian Supreme Court stated that such system was constitutionally sound. No doubt, racial quotas at Brazilian universities are the type of affirmative action that drives the national debate, although discussions were often held as if Quotas and Affirmative Actions were

83. Tradução de Mateus da Rosa Pereira – Prof. Adjunto do CFP/UFRB.

synonymous. In this study, we propose a debate to go beyond the quotas, by drawing attention to the issue of permanence in higher education as an affirmative action policy which can lead to social transformation.

KEYWORDS: Higher Education; Permanence; Affirmative Action.

Introdução

Os primeiros anos do século XXI foram marcados por diversos ganhos para a comunidade negra, na área educacional. As reivindicações históricas dos Movimentos Sociais Negros visando o aumento da quantidade de afro-brasileiros no ensino público superior têm obtido algumas respostas positivas, mesmo sob fortes pressões em sentido contrário, especialmente pressões da grande imprensa e de parte significativa da intelectualidade brasileira (SANTOS; 2007).

Sem dúvida, a *III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata*, realizada entre 30 de agosto a 7 de setembro de 2001, na cidade sul-africana de Durban, fortaleceu, no Brasil, a discussão sobre a necessidade de implementação de ações afirmativas para o acesso preferencial de negros ao ensino superior público. Em função disso a questão racial brasileira passou a figurar na agenda política do país e em 2002 foi ponto de pauta dos candidatos à Presidência da República.

Após a eleição de Luiz Inácio Lula da Silva e, sob pressão dos movimentos negros foi criada a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir)⁸⁴. Em seu discurso oficial, Lula – assim como FHC – reconheceu que há discriminações e desigualdades raciais no país, rompendo com o antigo discurso da

84. Em 21 de março – Dia Internacional de Combate à Discriminação Racial – foi criada a SEPPPIR. Três meses após a posse do Presidente eleito.

Democracia Racial. Entretanto, mais que o Governo anterior, o Presidente Lula avança e envia ao Congresso Nacional Brasileiro o Projeto de Lei nº 3.627, de 20 de maio de 2004, que “**institui Sistema Especial de Reserva de Vagas para estudantes egressos de escolas públicas, em especial negros e indígenas, nas instituições públicas federais de educação superior** e dá outras providências”⁸⁵. A partir desse momento, insere-se no cenário nacional diversas discussões sobre a questão racial em números e proporções nunca antes vistos. Intelectuais, militantes, estudiosos e sociedade em geral passam a se posicionar frente às iniciativas do Governo Federal.

O tema que predominou na imprensa brasileira foi a criação de cotas para negros nas Universidades Públicas, inclusive, muitas vezes o debate sobre as ações afirmativas foi reduzido a esta discussão, como se uma fosse sinônimo exato da outra. Vale ressaltar que foram muitos os posicionamentos favoráveis ou contrários às cotas raciais nas Universidades Públicas brasileiras, mas a insegurança jurídica tem fim em maio de 2012 quando o Supremo Tribunal Federal (STF), por unanimidade e, em uma decisão histórica, decide que a reserva de vagas com recorte racial adotada por diversas universidades brasileira é Constitucional.

Nosso maior objetivo aqui é mostrar que as ações afirmativas devem ser pensadas como uma política que busca corrigir distorções sociais, garantindo a equidade de direitos a grupos social e historicamente discriminados e nesse contexto a permanência dos estudantes cotistas no ensino superior, precisa ser pensada como uma política de ação afirmativa.

A permanência (material e simbólica) dos estudantes negros e em condições de vulnerabilidade social tem se apresentado como

85. O PL nº 3627/2004 estabelece que: Art. 1º As instituições públicas federais de educação superior reservarão, em cada concurso de seleção para ingresso nos cursos de graduação, no mínimo, cinquenta por cento de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas. Art. 2º Em cada instituição de educação superior, as vagas de que trata o art. 1º serão preenchidas por uma proporção mínima de autodeclarados negros e indígenas igual à proporção de pretos, pardos e indígenas na população da unidade da Federação onde está instalada a instituição, segundo o último censo da Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE.

um processo em construção e pode ser descrita como alguns projetos institucionais de permanência e uma gama de estratégias informais criadas por estudantes a fim de se manter na universidade. A identificação e compreensão destes projetos e destas práticas podem fornecer subsídios para a formulação de políticas que contribuam para uma permanência qualificada por um lado e por outro amplie as possibilidades de inserção destes estudantes nos demais campos sociais a fim de possibilitar oportunidades de mobilidade social.

1- O Que Significa Permanência

Permanência, em seu significado, carrega um legado filosófico intrinsecamente vinculado ao sentido da essência do ser. O senso comum atribui à permanência uma noção de conservação ou mesmice. Assumimos aqui o risco, ao refletir uma concepção de permanência a partir da ideia de tempo (duração) e transformação, adotando como fundamentação teórica os conceitos de Lewis e Kant.

Na obra “The Plurality of Worlds”, David Lewis (1986) descreve a permanência do seguinte modo:

Uma coisa persiste se e somente se, existe ao longo do tempo, assumindo partes temporais diferentes ou estágios em tempos diferentes, ainda que nenhuma dessas partes esteja completamente presente em mais do que um momento temporal.

Observamos como para Lewis, a persistência [como ele denomina a permanência] está diretamente relacionada ao tempo, ou melhor, “a forma como uma peça dura no tempo”. Está posta aqui a ideia de transformação. O filósofo Kant, também ao falar em permanência a descreve como duração. Para ele o tempo existe de três modos: permanência, sucessão e simultaneidade. Na obra *A Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a **permanência** expressa em geral, o tempo como o correlativo constante de toda existência de fenômenos, de toda mudança e de toda simultaneidade. Deste modo,

afirma ele: “A mudança que se opera não se refere ao tempo em si, mas só aos fenômenos no tempo (...) a mudança é, pois, um modo de existir que resulta, num outro modo de existir, do mesmo objeto” (Kant; 1788; p. 91).

De um modo geral, pode-se dizer que a permanência é, pois, duração e transformação; é o ato de durar no tempo, mas sob um outro modo de existência. A permanência traz, portanto, uma concepção de tempo que é cronológica (horas, dias, semestres, anos) e outra que é a de um espaço simbólico que permite o diálogo, a troca de experiências e a transformação de todos e de cada um.

Ao modo Weberiano, definimos um *tipo ideal* de permanência que traz em seu bojo essas duas ideias (tempo e transformação). Assim sendo, **permanência é o ato de durar no tempo que deve possibilitar não só a constância do indivíduo, como também a possibilidade de transformação e existência. A permanência deve ter o caráter de existir em constante fazer e, portanto, ser sempre transformação. Permanecer é estar e ser *continuum* no fluxo do tempo, (trans)formando pelo diálogo e pelas trocas necessárias e construidoras.**

Para as famílias mais abastadas, ou familiarizadas com o meio acadêmico, a universidade pode representar somente mais uma etapa da vida escolar. Nestes casos o curso superior é dado como algo “certo”, ou pelo menos muito provável. No caso das famílias menos abastadas, e em geral negras, a universidade representa um grande feito, já que no seu imaginário ela estava ausente, distante, “pouco provável”. A entrada de um membro destas famílias no ensino superior e a sua permanência têm dois sentidos: um sentido que é individual e o outro que é grupal, uma vez que ser universitário ou universitária significa a possibilidade de alterações no seu futuro e no meio social em que este indivíduo circula. Sendo assim, a direção da permanência é única para qualquer destas famílias, qual seja, durar até o final do curso, mas para a segunda o sentido é duplo.

Uma permanência qualificada na Universidade deve levar em conta que são necessárias condições materiais que permitam a subsistência. É necessário dinheiro para comprar livros, almoçar,

lanchar, pagar o transporte, etc. Mas é necessário também o apoio pedagógico, a valorização da auto-estima, os referenciais docentes, etc. Sendo assim, entendemos que a permanência na Universidade é de dois tipos. Uma permanência associada às condições materiais de existência na Universidade, denominada por nós de Permanência Material e outra ligada às condições simbólicas de existência na Universidade, a Permanência Simbólica. Antes vale dizer que entendemos por condições simbólicas a possibilidade que os indivíduos têm de identificar-se com o grupo, ser reconhecido e de pertencer a ele.

1.1 - A Permanência Material

(...) somos obrigados a lembrar que o primeiro pressuposto de toda a existência humana e, portanto, de toda a história é que todos os homens devem estar em condições de viver para poder fazer história. Mas para viver, é preciso antes de tudo comer, beber, ter moradia, vestir-se e algumas coisas mais (MARX e ENGELS, 2007, p. 53).

Segundo Marx e Engels o primeiro fato histórico é a produção dos meios que permitam a satisfação das necessidades primárias. A produção da vida material é, portanto um fato histórico e deve ser cumprida cotidianamente, conquanto é condição essencial da existência. Tal pressuposto é também aplicado à existência na Universidade.

Entendemos que o desafio da Permanência Material do estudante na Universidade – sobretudo na Instituição pública em que as lacunas infra-estruturais obrigam os estudantes a comprarem até mesmo parte dos equipamentos e materiais didáticos e operacionais – é algo que se põe a todo o corpo discente, marcadamente àquele mais pobre, sobretudo, no caso dos cursos em que se requerem a compra de equipamentos de alto custo (Odontologia, Medicina, Direito) além da dedicação exclusiva. Mas o recorte dado em nosso estudo, prioriza a análise destas condições entre os estudantes negros e cotistas por entender que estes sofrem uma dupla discriminação

(social e racial) e, portanto, o desafio para assegurar a sua permanência material e a formação de qualidade (participação em atividades de pesquisa e extensão) é muito maior. Em que pese o fato que o estudante pobre, mas que “não é de cor” só será identificado como cotista se revelar essa condição. Mas no caso do estudante negro (notadamente em cursos de maior prestígio social), este será automaticamente identificado como cotista, mesmo que não o seja. Estes jovens quando chegam às universidades experimentam esse ambiente de forma similar no que diz respeito à sua permanência material e de forma diferenciada no que diz respeito à permanência simbólica.

Os jovens negros das classes populares ao passar no vestibular e, portanto antes mesmo do ingresso, já se preocupam com as despesas durante a vida universitária – e em muitos casos essa preocupação ocupa a vida das suas famílias – e buscam pensar em meios de viabilizar estes custos. Diante da escassez de recursos, são criadas estratégias e estabelecidas práticas para garantir a “sobrevivência” na Universidade. Tais práticas podem ser institucionais, representadas pelos recursos que a Universidade disponibiliza (bolsas de monitoria e iniciação científica e se valem, constantemente, da biblioteca) ou informais, tais como a busca de ajuda material nas configurações em que estão inseridos.

Na busca por condições de permanecer materialmente na Universidade, alguns estudantes podem também, abrir mão de vivenciar a universidade em sua plenitude para poder trabalhar e essa escolha tem impactos na permanência simbólica, já que repercute de forma distinta sobre o desempenho e sobre a vida acadêmica. Aqueles envolvidos em atividades que lhe consomem grande parte do tempo e que não mantêm qualquer ligação com a área de estudos, enfrentam grande dificuldade em conciliar os estudos com o trabalho, pois o tempo para se dedicarem à leitura de textos e realização dos trabalhos acadêmicos é exíguo, o que contribui para alguns resultados insuficientes e atraso do curso.

Já nos casos em que a atividade desenvolvida relaciona-se à área de estudos (estágio, monitoria ou iniciação científica), as difi-

culdades são menores ou inexistem. Essas atividades possibilitam o financiamento dos estudos, enriquecem o histórico escolar e propiciam ainda o acesso a recursos como computador, internet e impressora. Além disso, a monitoria e a iniciação científica ampliam o contato com o universo acadêmico, o que é rentável à trajetória acadêmica, mas essa não é a realidade da maioria dos estudantes, que em geral, desempenham atividades laboriosas (parcial ou totalmente) distantes da sua área de formação.

1.2 A Permanência Simbólica

Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído (ELIAS, 2000, p.23).

Marx nos traz uma análise importante ao apontar para a distribuição desigual dos meios de produção e, portanto, para a distribuição desigual dos meios necessários à satisfação das necessidades materiais humanas. Mas entendemos que as diferenças, inclusive de tratamento, nas estruturas sociais não devem ter suas análises restritas aos aspectos econômicos e por este motivo trazemos agora o conceito de permanência simbólica. E por que falarmos em permanência simbólica?

Os estudantes das classes populares que adentram à universidade, em geral o fazem de forma pioneira⁸⁶ e os primeiros dias são de muito estranhamento àquele mundo distante e distinto do seu. Esses jovens são como *Outsiders*, ou seja, não são membros da “boa sociedade”, estão fora dela. Já os “outros” são *estabelecidos*, possuem uma identidade social construída a partir de uma combinação singular de tradição, autoridade e influência e fundam o seu poder, no fato de serem um modelo moral para os outros (ELIAS; 2000, p. 7).

Não podemos esquecer que a sociedade estabelece os meios

86. A maior parte destes jovens são os primeiros das suas famílias a ingressar em um curso superior.

de classificar as pessoas e o total de atributos considerados comuns e naturais aos membros de cada categoria social. Nos ambientes sociais também são estabelecidas as categorias de pessoas que têm probabilidade de nela serem encontradas. A entrada de um “estranho” de um *outsider* então, faz prever a sua *identidade social* (GOFFMAN, 1975) e portanto as relações entre eles são tensas. Os recém chegados buscam tornar-se nativo, ao passo que os estabelecidos agem em prol da manutenção da estrutura e, portanto, dos diferenciais.

(...) os estabelecidos tratavam todos os recém chegados no grupo como “os de fora”. Esses próprios, recém chegados, depois de algum tempo pareciam aceitar, com uma espécie de resignação a perplexidade, a idéia de pertencerem a um grupo de menor virtude e respeitabilidade, o que só se justificava, em termos de sua conduta efetiva, no caso de uma pequena minoria (p.20).

Estigmatizar um grupo ou afixar-lhes um rótulo de inferioridade é uma tática largamente utilizada na disputa de poder, como forma de garantir a superioridade social. O Estigma⁸⁷ imposto pelo grupo mais poderoso ao penetrar na auto-imagem do grupo menos poderoso, consegue enfraquecê-lo e até desarmá-lo. No ambiente educacional - e, sobretudo na universidade - esta situação não tem sido diferente:

(...) o professor não se questiona por que todos os seus escassos alunos negros se sentam na última fileira das cadeiras; por que ele nunca “ouve direito” quando eles falam e os força a repetir suas observações; por que automaticamente conta que não entenderam bem a matéria e antecipa que sua exposição não estará entre as melhores. E por que os colegas brancos do aluno também partem do mesmo princípio de que os negros não têm a mesma competência que eles? Assim surgem as fugas da sala de aula, as

87. Utilizamos aqui o conceito de estigma, tal como proposto por Erving Goffman (1975), ou seja, uma relação espacial entre atributo e estereótipo.

inaptações, os mal entendidos, os climas de desconforto e as reações psicossomáticas comuns entre os estudantes negros universitários: voz baixa, mutismo, afasia, embaraço, dislexia frequente, irritação excessiva... Um conjunto de sintomas que desembocam muitas vezes no truncamento de matérias, desistências e finalmente, em abandono de cursos. A tudo isso, os professores brancos assistem indiferentes; ou quando chegam a perceber algum caso particular, não têm elementos analíticos socializados para equacionar a crise do aluno negro (CARVALHO, 2002, p.96).

É esta situação de inaptação, de exclusão, de discriminação que impede a permanência simbólica dos estudantes recém ingressos na Universidade. Para reverter esta situação é necessário que as desigualdades de equilíbrio de poder sejam diminuídas e que o *outsider* se torne um *nativo*, ou um estabelecido. Como bem analisou Alain Coulon (2008) o estudante recém ingresso precisa adquirir o status de igual - o pertencimento - e para tal se faz necessário adquirir e decodificar alguns códigos dessa cultura universitária.

Entretanto, o autor questiona como adquirir tais códigos? Nós acrescentamos: como interpretar códigos que para alguns indivíduos são totalmente desconhecidos? Como estes códigos serão entendidos por estudantes que por sua história de vida e de família não tiveram ao capital cultural?

Perrenoud (1984), afirma que os códigos da cultura acadêmica são difusos e estão implicados na prática mais insignificante, na interação mais insignificante, no mais insignificante objeto, no mais insignificante aspecto da vida social. Deste modo, o estudante precisa participar de todas as atividades, interagir em todos os momentos, viver a universidade de forma plena a fim de adquirir estes códigos e então pertencer. Mas o que dizer então do estudante que só vive a universidade durante as aulas porque precisa trabalhar para garantir a sua subsistência e a sua permanência material? Como desvelar estes tais códigos?

Em suas análises, Carvalho (2002) nos explica que o estudante negro entra na estrutura acadêmica com uma dupla condição

fragilizadora: a de irrelevância e a de carência. A primeira se deve ao fato de que grande parte dos saberes adquiridos até o vestibular perde importância, dado o caráter rarefeito do código acadêmico, avesso às convenções comunicativas próprias do vulgo “lá fora” (idem, 2002). Já a condição de carência se dá pela falta de um capital cultural incorporado (habilidades linguísticas; postura, preferências e comportamentos ligados à cultura legítima) que serve como senha de acesso aos campos setorializados de privilégio e poder. Se o capital cultural incorporado não conta diretamente como critério de desempenho curricular, sem dúvida ele abre portas para alcançar ou se manter nas posições mais altas da estrutura social e antes que alguém argumente que esta situação também independe da cor, mas antes de uma determinada condição de classe, contrapomos com a afirmação de que para os estudantes negros esta situação é muito mais difícil, por que a academia só se enxerga branca e esta é a formação dos seus quadros de professores, pesquisadores e dos estudantes escolhidos para assistentes de pesquisa.

Nossa academia, num país que quando interessa à elite é descrito como mestiço, se imagina europeia. Tudo são imagens evocadoras do Ocidente Branco: as bibliotecas, os auditórios, as línguas de prestígio, os lugares mitificados das biografias dos grandes acadêmicos, etc. Para o universitário negro, ao stress de classe, soma-se o stress racial (Carvalho, 2002, p. 95).

O que estamos apresentando aqui é o espaço acadêmico como um *Campo* ao estilo *bourdiesiano*. Ou seja, um espaço de posições sociais, no qual um bem é produzido, consumido e classificado, neste caso específico, o conhecimento. E como tal, em seu interior os indivíduos envolvidos passam a lutar pelo controle da produção e, sobretudo, pelo direito de legitimamente classificarem e hierarquizar os bens produzidos. Ou como nos afirma Nogueira (1998, p. 39): “[...] cada campo de produção simbólica seria palco de disputas, entre dominantes e pretendentes – relativas aos critérios de classifi-

cação e hierarquização dos bens simbólicos produzidos e, indiretamente das pessoas e instituições que o produzem”.

Vale salientar que a luta no interior desse campo não é igualitária, ou seja, por sua história alguns indivíduos e instituições já ocupam as posições dominantes e tenderão, conscientes ou não, a adotar estratégias conservadoras que visam manter a estrutura atual do campo. Outros indivíduos e instituições ocupariam posições inferiores e, por sua vez, tenderiam a adotar duas estratégias: a primeira consistiria na aceitação da estrutura hierárquica presente no campo e consequentemente no reconhecimento da sua suposta inferioridade; a segunda estratégia refere-se às tentativas de contestação e subversão das estruturas vigentes no campo; é o que Bourdieu chamou de movimentos heréticos.

No ambiente Universitário isto não foi diferente e as *estratégias criativas* para permanecer foram criadas. Tais estratégias vão da pacificação ao enfrentamento. Dito de outro modo, ou estes estudantes manipulam suas imagens a fim de *parecer o menos cotista possível* e assim se integrar de algum modo aos grupos universitários ou se criam estratégias de enfrentamento a este racismo institucional. Não raramente estes estudantes reúnem-se em grupos chamados de “negros universitários” e reivindicam para si a possibilidade “fazer parte” de ter direito à experiência universitária em todos os seus âmbitos.

2- Ainda Falando em Permanência...

Ao entendermos a permanência como a possibilidade do estudante em manter os seus estudos até o final do curso, preferencialmente com qualidade suficiente que lhes permita a transformação individual e do seu meio social e, com vistas aos estudos na pós graduação, nos parece óbvio que ela não pode ser resumida, meramente, ao assistencialismo. Também precisa ser pensada como uma política efetiva do Estado, no sentido de garantir e fortalecer a trajetória acadêmica de alunas e alunos negros.

Gomes (2005) discute que as políticas de ações afirmativas já existentes apontam para o fato de que a trajetória acadêmica dos jovens na universidade, sem uma adequada política de permanência, não é uma tarefa fácil. Isso reforça a demanda pela implementação das cotas raciais, em conjunto com programas e projetos de permanência. Não é suficiente, afirma Gomes, “abrir as portas dos cursos superiores para a juventude negra, é preciso também garantir as condições adequadas de continuidade dos estudos e de formação acadêmica e científica”.

Um estudo publicado em 2004 pelo Observatório Universitário da Cândido Mendes revelou que “25% dos potenciais alunos universitários são tão carentes que não têm condições de entrar no ensino superior, mesmo se ele for gratuito” (PACHECO & RISTOFF, 2004, p. 9). Uma efetiva democratização da educação requer, certamente, políticas para a ampliação do acesso e fortalecimento do ensino público, em todos os seus níveis, mas requer também políticas voltadas para a permanência dos estudantes no sistema educacional.

Após a implementação do sistema de reserva de vagas nas Universidades Públicas Brasileiras, pôde-se observar um elevado número de estudantes negros, pobres e de origem escolar pública, que ultrapassaram as barreiras e ingressaram na Universidade. Grignon e Gruel (1999 apud ZAGO, 2006) apontam estudos que traçam um quadro bastante detalhado de vários aspectos da condição do estudante: financiamento dos estudos, moradia, transporte, alimentação, saúde, condições e hábitos de trabalho, relações com o meio de origem e com o meio estudantil, cultura e lazer. Reconhecendo os limites da teoria da reprodução, argumentam os autores que uma pesquisa representativa do conjunto da população de estudantes permite observar diferentes dimensões do êxito e do fracasso, e os efeitos cumulativos da escolarização anterior.

Da mesma forma, outros pesquisadores (QUEIROZ: 2002; GUIMARÃES: 2003; SANTOS: 2009) vêm analisando as formas marginais de inserção de estudantes no ensino superior, reforçando a *tese dos excluídos do interior*, ou seja, das práticas mais brandas ou dissimuladas de exclusão (BOURDEIU & CHAMPAGNE; 2001).

Se não basta ter acesso ao ensino superior, é um equívoco considerar as políticas de ação afirmativa, dado o seu conceito, apenas como cotas na Universidade. Evidentemente cabe a discussão sobre o acesso, incluindo aí as escolhas pelo tipo de curso, mas também as condições materiais para o estudo, quais sejam transporte, alimentação e aquisição de textos e livros (permanência material), bem como as condições de inserção ou de sobrevivência no sistema de ensino, que aqui denominamos permanência simbólica.

Referências

- BOURDIEU, Pierre; CHAMPAGNE, Patrick. Os excluídos do interior. In: **A miséria do mundo**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CARVALHO, José Jorge. Exclusão racial na universidade brasileira: um caso de ação negativa. In: QUEIROZ, Delcele Mascarenhas de. (coord.). **O Negro na Universidade**. Programa a Cor da Bahia / Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA. Salvador: Novos Toques, n.5, 2002.
- ELIAS, Nobert; SCOTSON, J. L. **Os Estabelecidos e Outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- GOFFMAN, E. **Estigma**: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- GRIGNON, Claude; GRUEL, Louis. **La vie étudiante**. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- GUIMARÃES, A. S. A. **Acesso de negros às universidades públicas**. Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n.118, p. 247-268, mar., 2003.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 1788. Versão eletrônica do livro disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. (acessado em junho de 2012)
- LEWIS, David. **On the plurality of worlds**. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1986.
- MARX, Karl. ENGELS, F. **A ideologia Alemã**. Editora Martin Claret. São Paulo. 2007.
- NOGUEIRA, Maria Alice. CATANI, Afrânio (org). **Escrito de Educação**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

QUEIROZ, Delcele Mascarenhas de. **Desigualdades raciais no ensino superior no Brasil.** Um estudo comparativo. Salvador: Novos toques, v. 5, p. 13-77, 2002.

SANTOS, Sales Augusto dos. **Movimentos Negros, Educação e Ações Afirmativas.** Tese de Doutorado, Departamento de Sociologia. Universidade de Brasília. Junho de 2007.

SANTOS, Dyane B.R. **Para além das cotas:** a permanência de estudantes negros no ensino superior como política de ação afirmativa. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia. 21 de Dezembro de 2009.

POLÍTICAS DE AÇÕES AFIRMATIVAS: POTENCIALIZANDO NOSSA CAPACIDADE DE CONVÍVIO NUMA ESFERA CULTURALMENTE DIVERSA

Kleyson Rosário Assis

Não somos da mesma cepa, mas vistos
de binóculos somos os mesmos.
Eis uma grande injustiça.

(Antônio Brasileiro)

RESUMO: Este artigo discute como as políticas de ações afirmativas nas universidades podem potencializar nossa capacidade de convívio numa esfera culturalmente diversa, ao tempo em que colaboram para a realização de uma democracia plena. Noções de cultura e racionalidade são tratadas aqui como centrais para uma compreensão mais ampla dessas políticas.

PALAVRAS-CHAVE: Políticas de Ações Afirmativas; Universidades; Diversidade.

ABSTRACT: This article discusses how the policies of affirmative action in universities may enhance our ability to living in a culturally diverse sphere, the time that collaborate to perform a full democracy. Notions of culture and rationality are treated here as central to a broader understanding of these policies.

KEYWORDS: Universities; Diversity; Affirmative Action.

1.

O problema da diversidade cultural aparece com clareza nas sociedades democráticas, sobretudo nos grandes centros acadêmicos quando determinados grupos, as minorias (que não significa necessariamente uma minoria no sentido quantitativo e sim de acesso a determinadas esferas de poder ou de direitos), reivindicam legitimidade e dignidade equitativas das suas formas próprias de vida e de produção de saberes. Partindo do pressuposto da igualdade de direitos numa sociedade democrática, uma cultura majoritária não deve impingir aleatoriamente às minorias a sua forma própria de vida. No entanto, os cidadãos de hoje, que formam uma sociedade mundial, “foram reunidos numa involuntária comunidade de risco, sem ter sido consultados” (HABERMAS, 2004a, p.7).

Agora, faz-se necessário refletir como um modelo de sociedade com princípios universalistas pode se relacionar no seu próprio seio com a pluralidade de vozes multiculturais sem recorrer a pressupostos metafísicos ou autoritários. Quais critérios podem-se estabelecer entre membros de diferentes comunidades, sejam elas linguísticas, científicas sejam culturais, acerca da verdade ou da conduta correta? A questão se torna ainda mais urgente quando os contrastes entre essas perspectivas se aguçam, dificultando o entendimento mútuo e provocando o fenômeno da intolerância ao invés da aceitação do pluralismo humano. Decerto, uma unidade democrática legítima, deve contemplar a multiplicidade em si contida e, portanto, ouvir as várias vozes que em tese deveriam decidir o seu destino.

Nesse sentido, as políticas de ações afirmativas nas universidades partem da existência da diversidade cultural em nossa sociedade e da exclusão, por motivos variados, de algumas dessas culturas ao acesso no ambiente universitário, assim como, uma vez ingressos, de condições de permanência (material e simbólica)⁸⁸. Sendo assim,

88. Reis (2009) distingue dois meios de permanência nas universidades: material e simbólica. A primeira é caracterizada pelas condições objetivas de existência do estudante na universidade (comer, vestir, comprar material etc.); a segunda diz respeito às possibilidades que os estudantes têm de vivenciar a universidade, identificar-se com o grupo dos demais estudantes, ser reconhecido por esses e, portanto, pertencer a esse grupo.

as políticas de ações afirmativas nas universidades vêm no sentido de provocar exemplarmente, através de medidas de acesso e permanência dignas nas instituições de ensino superior, a superação dessas dificuldades em nossa sociedade. Claro que, longe de reivindicar somente uma reparação de injustiças históricas sofridas por determinadas minorias, elas podem potencializar nossa capacidade de convívio numa esfera diversa culturalmente, ao tempo em que colabora para a realização de uma democracia plena.

Naturalmente, esses problemas estão ligados a discursos acerca da cultura e da racionalidade e, neste caso, pretendo abordá-los fazendo uma interface com as políticas de ações afirmativas. Para tal, autores como Habermas, Rorty, Eagleton etc. serão utilizados⁸⁹.

2.

Nas sociedades contemporâneas, a cultura, ou as culturas, tornara-se um problema e não uma solução. Não se pode simplesmente apelar para a cultura a fim de resolver questões de ordem política, epistemológica ou ética como se ela gozasse de critérios superiores capaz de neutralizar a força de parcialidades locais. Certamente, a cultura não goza de critérios transculturais e a-históricos através dos quais possa se justificar. Como faz notar Eagleton, a cultura “Não é mais um meio de resolver rivalidades políticas, uma dimensão mais elevada ou mais profunda na qual pudéssemos encontrar um ou outro puramente como humanos; ao invés disso, **tornou-se parte do próprio léxico do conflito político** – grifo do autor” (EAGLETON, 2005, p.61).

O próprio conceito de cultura traz em si uma série de problemas (como a sua multiplicidade) com os quais inevitavelmente teremos que lidar sem a pretensão de esgotá-los. Provavelmente é de conhecimento de qualquer cidadão comum, morador de uma moderna sociedade democrática, minimamente informado, que existem di-

89. Este artigo não pretende reproduzir ou explicar o pensamento de cada um desses autores. Eles servirão aqui apenas como aporte para pensar problemas das políticas de ações afirmativas no Brasil.

versas culturas, pois que esse cidadão provavelmente escuta ou já escutou dos mais variados meios de comunicação expressões como: guerras culturais, cultura científica, cultura de gueto, cultura negra, cultura bélica, diversidade cultural, cultura empresarial, cultura gay, cultura indígena etc. Mas não foi sempre assim. Esse é um movimento relativamente recente entorno do conceito de cultura. Não que ele gozasse de uma clareza conceitual que dispensasse o debate, mas por este ser posto em outras esferas, como a da relação entre cultura e natureza ou entre alta e baixa cultura.

Vale ressaltar que o problema toma um contorno ainda mais grave quando temos de lidar com a afirmação de que certa cultura é superior a outra por ser mais racional e, portanto, melhor. Ou, inverte-se o argumento e afirma-se que uma cultura é melhor que a outra por não ser racionalista (RORTY, 2005a, p.77). Pode ainda ocorrer a exacerbação do princípio da tolerância à diferença, equivalendo todas as formas de vida, ou não se posicionando favoravelmente ou contra qualquer forma de vida, provocando assim uma cultura da moderação em que “um leve desagrado com relação à prostituição infantil pareceria mais apropriado do que uma oposição veemente a ela” (EAGLETON, 2005, p.33).

Há, pois, alguns discursos acerca da noção de cultura que não se reservam ao campo teórico, mas que têm implicações prático-axiológicas. Conforme dito na introdução deste artigo, o que tentarei esclarecer aqui é o meu entendimento de que: os discursos acerca da diversidade cultural não pretendem (e nem podem) abarcar todos os conceitos de cultura (2.1); a crítica desses discursos à racionalidade não é à racionalidade em geral, mas a um tipo específico de racionalidade (2.2) e, por fim, a noção de razão gerada por esses discursos pode ser mais útil se tiver uma natureza conversacional (2.3).

2.1

Os discursos que tendem à valorização da diversidade cultural de maneira equitativa não pretendem (e nem podem) abarcar todos os

conceitos de cultura. Por isso dispensam o conceito de cultura dicotomizada em uma alta e uma baixa cultura, assim como o conceito de cultura que emerge de uma concepção de racionalidade ocidental ligada a um *télos* histórico. Na primeira versão, cultura seria um atributo de alguns seres humanos especiais que gozam de uma sensibilidade especial raramente presente em pessoas sem uma formação acadêmica. A segunda versão estaria mais ligada à idéia de uma superação histórica do estado bruto do homem para um estágio superior em que razão, natureza e história caminhariam juntas rumo a um futuro feliz e universal, válido, portanto, para todos os seres humanos. Às vezes, os discursos acerca da diversidade cultural entendem a cultura simplesmente como “um conjunto de hábitos de ação compartilhados, aqueles que capacitam os membros de uma comunidade humana singular a dar-se bem com os outros e com seu ambiente” (RORTY, 2005a, p.80).

Nessa perspectiva generalista que Rorty aponta um dos conceitos de cultura vigente, falta uma força avaliativa em termos de uma cultura inferior ou superior. Elas podem ter graus de complexidade distintos, porém nem por isso podem ser consideradas em termos de melhor ou pior. Em princípio, uma das dificuldades desse conceito é conseguir conciliar a idéia subjacente de que todas as culturas têm o mesmo grau de valor com a afirmação de que algumas delas devem ser extirpadas (RORTY, 2005a, p.82-83) por constituir uma ameaça às demais. Há, portanto, uma tensão não desprezível quando pensamos em termos de diversidade cultural ou na diferença cultural em termos práticos. Esse problema não escapa a Eagleton:

Pluralizar o conceito de cultura não é facilmente compatível com a manutenção do seu caráter positivo... Os que consideram a pluralidade como uma valor em si mesmo são formalistas puros e, obviamente, não perceberam a espantosa variedade imaginativa de formas que, por exemplo, pode assumir o racismo (EAGLETON, 2005, p.28).

Pensemos ainda na cultura das cantigas de tortura, ou da cultura sexual-psicopata, ou na cultura da máfia etc. Rorty avalia que

afirmar a idéia de que toda cultura é tão válida quanto qualquer outra é ainda uma tentativa de salvar a noção kantiana de dignidade humana, expressa agora em termos de cultura humana e abrindo mão de certo grau de racionalidade, como de valor incomensurável (RORTY, 2005a, p. 82). A simpatia aleatória por qualquer forma de cultura representa uma ameaça à própria idéia de diversidade cultural. Uma contradição que pode levar à implosão.

2.2

De maneira geral, a crítica dos discursos da diversidade cultural à racionalidade não é à racionalidade em geral, mas a um tipo específico de racionalidade. A racionalidade que preocupa os discursos acerca da diversidade é aquela desenvolvida pelo ocidente, pós-galileana, e que se manifesta sob a égide da ciência e da técnica associadas aos projetos de colonização/dominação absolutistas. Tal racionalidade é carregada por concepções fortes de valor. Alguns críticos dessa racionalidade moderna europeia defendem que o cerne dela contém projetos de dominação (MARCUSE, 1999; Adorno e HORKHEIMER, 1985), enquanto outros acreditam ser a ciência e a técnica instrumentos que podem ser volvidos tanto para o sofrimento quanto para a emancipação humana (RORTY, 2002). Uma crítica, desde o ponto de vista feminista, pode apontar, por exemplo, para “o projeto masculino-machista da ciência moderna”⁹⁰. Combater projetos dessa natureza significa em alguma medida evocar *outra* racionalidade – feminista, quiça, mas, no mínimo, anti-predatória.

90. Faço referência aqui ao artigo de Hilton Japiassú intitulado “O projeto masculino-machista da ciência moderna” (2001, p.67). Por sua vez, a filósofa indiana Uma Narayan caracteriza da seguinte forma o que seria uma epistemologia feminista e suas implicações: “A epistemologia feminista considera as teorias dominantes sobre os diversos empreendimentos humanos, incluindo aquelas sobre o conhecimento, como unidimensionais e profundamente falhas, devido à exclusão e à representação incorreta das contribuições das mulheres. (...) A inclusão da perspectiva das mulheres não significará simplesmente uma maior participação delas na prática da ciência e do conhecimento; mudará a própria natureza dessas atividades e sua autocompreensão” (NARAYAN, 1997, p.276-277). Para tal, faz-se necessário uma redescoberta da razão.

Do ponto de vista dos críticos da racionalidade ocidental, mesmo a ciência estaria impregnada por valorizações fortes de origens culturais específicas. Nesse sentido, a suposta neutralidade e objetividade científica da moderna ciência ocidental, que se arroga universal, seria fruto de uma cultura específica e que por razões históricas tornara-se hegemônica. Possivelmente essa hegemonia esteja institucionalizada nos grandes centros acadêmicos através de uma educação científica universalista. Ainda que o sujeito se torne adulto e goze plenamente de suas funções racionais, isto não significa que ele possa simplesmente se desvincular dos processos sociais e culturais nos quais desenvolveu a sua identidade. O sujeito puro cognoscente seria uma idéia, mas apenas isto, nada que se possa encontrar no mundo da prática. Se a ciência, entendida como modelo de conhecimento na sociedade ocidental, não é isenta desses processos, o que dizer das demais formas de conhecimento em que o grau de objetividade é ainda mais difícil de ser mensurado?

Tão dignas e legítimas quanto às modernas ciências européias, os discursos favoráveis às políticas de diversidade cultural muitas vezes defendem que outros povos ou grupos culturais desenvolveram e desenvolvem *epistemologias* próprias e apreendem a realidade de uma maneira específica. A reivindicação desses grupos se manifesta através de discursos que apontam para a necessidade de compreensão da realidade que leve em conta a tradição ou o mundo de vida no qual eles se formaram. Um adepto mais radical da diversidade cultural pode contar com a possibilidade de que não existe apenas um tipo de racionalidade, qual seja, existem *racionalidades* e formas particulares de apreensão do mundo que são igualmente válidas⁹¹. Contam, portanto, com o pressuposto da possibilidade da existência de um pluralismo epistêmico, mais ainda: com a esperança de que esse pluralismo epistêmico possa estabelecer uma convivência

91. Refiro-me aqui aos adeptos radicais da diversidade cultural no sentido de que esses têm uma postura próxima a de um relativismo ético e epistemológico. Naturalmente, pode-se aceitar a premissa da diversidade cultural sem, no entanto, equiparar o grau de desenvolvimento dessas culturas, seja em termos epistemológicos ou éticos.

relativamente harmoniosa, ou seja, que uma epistemologia não implique na eliminação das demais.

2.3

Para Habermas, apenas a compreensão moderna do mundo pode ser considerada racional, só ela proporciona um aprendizado mais amplo e progressivo, supera o contraste existente entre as várias perspectivas culturais e é capaz de proporcionar o entendimento mútuo. Apesar de toda a crítica que é feita à razão moderna, Habermas vai encontrar ainda nela a solução mais plausível para dar conta dos problemas humanos referentes à verdade. Segundo ele, o projeto da *Dialética do Esclarecimento*, proposto por Adorno e Horkheimer, possui certos limites, como a permanência numa relação sujeito-objeto e a redução da razão moderna à sua instrumentalidade com relação à natureza. Ainda que herdeiro da Escola de Frankfurt, busca encontrar no projeto iluminista o que ele tem de positivo e desenvolver a partir daí outra forma de razão, a qual ele denomina “razão comunicativa”. Através desta, Habermas sugere que o “paradigma de conhecimento dos objetos deveria ser substituído pelo entendimento entre sujeitos capazes de falar e agir” (2002, p.413).

Trata-se de uma mudança radical, na medida em que através do paradigma da comunicação, um traço invariável recorrente na diversidade histórica das formas de vida, o conceito discursivo de verdade vem à tona. Habermas faz notar que “no lugar da subjetividade transcendental da consciência entra a intersubjetividade destranscendentalizada do mundo da vida” (2004b, p.39). As considerações sensatas de todas as vozes e suas respectivas contribuições relevantes, na medida em que cumpram com determinadas propriedades formais e processuais da prática argumentativa, pode levar a uma transcendência da verdade em relação ao seu contexto, caracterizando, portanto, *falas* universalmente válidas.

Embora busque superar a relação sujeito-objeto e estabelecer uma forma de compreensão da realidade através de uma razão inter-

subjetiva, Habermas parece não conseguir escapar a certo etnocentrismo. Aparentemente, a razão comunicativa é ainda uma forma de falar que repete uma velha estrutura: para incluir os outros, ele propõe como regra que se fale na sua própria língua, a saber, o discurso. Assim, ainda que se proponha a ouvir as vozes dos outros, tematiza várias formas do mesmo, pois impõe como condição padrões semelhantes de racionalidade. Pensa o outro a partir de sua identidade e não de sua diferença. Neste caso, Richard Rorty estaria certo ao defender que não há saída para o etnocentrismo, “que todo raciocinar, tanto em física como em ética, está vinculado a uma tradição” (RORTY, 2005b, p.149).

Talvez um conceito de racionalidade útil para os discursos em proveito da diversidade cultural seja aquele que Rorty considera como sinônimo de tolerância – “a habilidade de não ficar demasiado desconcertado diante do que é diferente de si, a capacidade de não responder agressivamente a essas diferenças” (RORTY, 2005a, p.78). Essa racionalidade confia mais na conversação estabelecida intersubjetivamente do que na violência, no abandono ou no desprezo⁹². “É uma virtude que capacita indivíduos e comunidades, vivendo e deixando viver, e agrupando novos, sincréticos e comprometidos modos de vida” (RORTY, 2005a, p.78). Para tal, Rorty não propõe soluções mágicas, apenas sugere como ideal que a racionalidade manifesta através da técnica e da ciência proporcione cada vez mais aos seres humanos condições de minimizar os sofrimentos (causados pelo próprio homem) e maximizar a racionalidade enquanto conversação.

3.0

No que diz respeito às políticas de ações afirmativas nas universidades brasileiras, elas se restringem somente às cotas ét-

92. Tal postura tem a ver com a crítica rortyana da premissa epistemológica ocidental de fundamentar o conhecimento na objetividade, no contato com algo não-humano e a-histórico que, ao fim, seria o tribunal de nossas asserções acerca da verdade.

nicas para negros e indígenas nas universidades⁹³. Na forma como vêm sendo implementadas elas exigem que, além da descendência africana ou indígena, os beneficiados com essas políticas também sejam oriundos de escolas públicas. Sabe-se que, no Brasil, por motivos históricos, estudantes de escolas públicas são quase todos descendentes de negros e pobres⁹⁴, e que suas histórias são marcadas pelo insucesso.

Uma maneira de se pensar essas políticas é como uma intensificação da convivência entre culturas distintas no espaço universitário. O que estou sugerindo não é que a missão dessas políticas seja a inclusão da cultura dos descendentes de africanos e indígenas nas universidades, isto acarretaria num sistema educacional igualitário-universalista – todos estariam sujeitos a normas que, de antemão, não foram estabelecidas por aqueles que estão sendo incluídos. A inclusão traz consigo a exigência de um *esquecimento* das diferenças. Sugiro que, ao invés de pensarmos nas políticas de ações afirmativas nas universidades como um modelo de inclusão, pensemos nela como interação. Pessoas de diferentes culturas, linguagens, crenças, lugares já interagem entre si cotidianamente em sociedades pluralistas sem que suas diferenças sejam esquecidas ou anuladas. Por interação entendo a abertura para o diálogo sem que necessariamente uma das partes tenha de renunciar à sua perspectiva identitária. Nesse sentido, estudantes universitários negros e indígenas ingressos na universidade não precisariam *aceitar*, em física ou em ética, perspectivas distintas daquelas oriundas de sua cultura e nem neces-

93. Na minha percepção, ao se falar em cotas étnicas e raciais se oculta o mais significativo nessas políticas, que é a inserção numa cultura dominante (a branca) de duas outras culturas subalternizadas (a negra e a indígena), apesar do termo “etnia” tecnicamente englobar a idéia de cultura.

94. Isto tem levado aqueles que são contra as cotas étnicas nas universidades a defender que o problema é sócio-econômico e não racial, portanto, as cotas deveriam ser sociais. Tal concepção advém de uma compreensão fraca do caráter das políticas de ações afirmativas nas universidades. Estas não têm, como se diz na expressão popular, “bala na agulha” para sanar o problema dos menos favorecidos materialmente no nosso país. Por outro lado, é um equívoco pensar que o problema racial não é social, posto ser o conceito de raça determinado socialmente. Em outras palavras, todo problema racial é social, mas nem todo problema social é racial. Daí a restrição em se pensar as políticas de ações afirmativas nas universidades somente do ponto de vista social.

sariamente *compreendê-las*. Pessoas que não se compreendem umas as outras interagem sem necessariamente se matarem. Precisariam, para não caírem no ostracismo de sua perspectiva, interagirem compartilhando os mesmos espaços de produção de conhecimento. Isto é o que entendo como potencializar nossa capacidade de convívio, condição *sine qua non* para a constituição de uma democracia plena.

Referências

ADORNO, Theodor W. & Horkheimer, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1985.

EAGLETON, Terry. **A idéia de cultura**. Trad. Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

Habermas, Jürgen. **A Inclusão do Outro**. Trad George Sperger, Paulo Astor Soethe, Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004(a)

HABERMAS, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. Trad Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Verdade e Justificação**. Trab. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004(b).

JAPIASSÚ, Hilton. **O projeto masculino-machista da Ciência Moderna**. In: Soares, Luiz Carlos (Org). *Da Revolução Científica à Big (Business)* São Paulo/Niterói: Science. Editora Hucitec e Editora da Universidade Federal do Fluminense, 2001.

MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: editora da UNESP, 1999.

NARAYAN, Uma. **O projeto da epistemologia feminista: perspectivas de uma feminista não ocidental**. In: Jaggar, Alison M. & Bordo, Susan R. (Org). *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Trad. Brita Lemos de Freitas. Rio de Janeiro: Editora Record: Rosa dos Tempos, 1997 (Col. Gênero I).

REIS, Dyane Brito. **Para além das cotas: a permanência de estudantes negros no ensino superior como política de ações afirmativas**. Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da universidade Federal da Bahia. Dezembro de 2009.

RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. Trad Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins, 2005a (Col. Dialética).

RORTY, Richard. **Objetivismo, relativismo e verdade**. Trad Marcos Antônio Casanova, 2 ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

RORTY, Richard. In: Souza, José Crisóstomo de (Org). **Filosofia, Racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas**. Trad. José Crisóstomo de Souza. São Paulo: Editora da UNESP, 2005b.

PARA ALÉM DAS COTAS UNIVERSITÁRIAS

Nilo Rosa Santos

RESUMO: Este artigo tem como objetivo discutir as políticas de ação afirmativas. Estas políticas que deveriam ser chamadas de política de discriminação positiva têm como objetivo colocar os negros nas universidades, principalmente nas públicas. Propósito bem sucedido nos últimos anos.

PALAVRAS-CHAVE: Cotas; Universidade.

ABSTRACT: This article aims to discuss the policies of affirmative action. These policies should be called policy of positive discrimination aim to put blacks in universities, especially in public. Purpose successful in recent years.

KEYWORDS: Quotas; University.

Introdução

A luta pelas cotas não pode estar associada aos males da escravidão, mas sim a persistência da discriminação contra os afro-brasileiros, que se agudizaram principalmente depois do fim oficial do trabalho servil. É evidente que a escravidão deixou marcas indelévels, mas o processo de exclusão que se seguiu consolidou o projeto das elites.

As políticas de cotas estão presentes em dezenas de universidades, sejam federais estaduais e mesmo particulares. As prematuras e superficiais avaliações comprovam o acerto de tais medidas,

além infantilizarem um dos principais argumentos contra, que seria a incapacidade dos afro-cotistas de acompanharem o processo de aprendizagem. Hoje elas estão devidamente consolidadas, apesar das críticas, equivocadas e mesmo ferozes de diversos e poderosos segmentos.

Alguns programas do governo tentaram institucionalizar estas políticas, como foi o caso da reforma universitária apresentada pelo primeiro governo Lula, logo no início de sua gestão. Naquele projeto já havia previsão de políticas de ação afirmativa. Esta reforma sofreu forte oposição, principalmente do sindicato dos professores universitário – ANDES, centrada principalmente na oposição tais políticas. O documento produzido por esta associação contra a proposta de reforma tinha como título: “*reforma de Lula da Silva*”.

Entretanto, o PROUNI passou a reservar bolsas às pessoas com deficiência e aos autodeclarados indígenas, pardos ou pretos. Esta estratégia foi utilizada pelo governo para burlar a resistência das corporações controladas pelas principais universidades do país. Para isso, foi fundamental a aliança com o capital privado que domina o ensino particular.

O Supremo Tribunal Federal deliberou com incrível unanimidade pela constitucionalidade das políticas de cotas na Universidade de Brasília. Esta decisão vai ao encontro do desejo da maioria da sociedade, demonstrada em diversas pesquisas de opinião. Não podia ser diferente uma vez que a maioria dos juízes é de tendência “liberal”.

A decisão da Suprema Corte foi uma vitória da sociedade civil organizada. Sindicatos, centrais de trabalhadores, partidos políticos, associações de moradores, em fim toda sociedade civil organizada se mobilizou, cada organização a sua maneira, para superar esta importante etapa do processo de transformação de nosso país. Além desta mobilização, muitos agentes de forma individual, como intelectuais, artistas contribuíram para esta vitória. Contudo, a decisão daquela corte guardou consonância com os modernos princípios do liberalismo social.

O movimento negro, entretanto, apesar de não defenderem as políticas de ações afirmativas, devido à influência dos marxistas infiltrados em seus meios, teve um papel importante nos últimos anos, principalmente em função de seus militantes filiados aos partidos políticos e atuantes nos sindicatos e nas centrais de trabalhadores. Com efeito, as comissões de negros dos partidos, das centrais tinham sempre negros militantes nas entidades do movimento negro. Estes tiveram a tarefa de impor na pauta de suas organizações políticas a demanda pelas ações afirmativas.

Não devemos descansar, acreditando que as políticas de cotas serão definitivas depois da decisão da suprema corte. É o contrario que deve se passar. Devemos aprofundar o debate para levá-las em outras instâncias universitárias e sociais. Esta é a principal tarefa dos intelectuais insurgentes (WEST, 1999) comprometidos com as transformações das estruturas sociais.

Feito este rápido e superficial balanço e dado os primeiros passos no necessário e, já em atraso, acerto de contas, vamos tentar contribuir apresentando uma argumentação que busca justificar a obrigação de avançarmos na tentativa de colocar as cotas como instrumento de profundas transformações políticas. Com efeito, urge enfrentarmos os oportunistas que tentem vincular as cotas às políticas universitárias, necessárias, mas universalistas, como é o caso da permanência. Por outro lado, precisamos registrar que são os aliados históricos desta histórica causa. Por fim, propormos avanços com base em concepções modernas e revolucionárias.

Para tanto, vamos articular algumas categorias que são vistas como opostas. Tais categorias serão içadas de correntes de pensamento que se digladiam na produção de hegemonias políticas, sociais e econômicas. Assim, pretendemos demonstrar que políticas de ação afirmativas são políticas de inspiração liberal, que procuram reparar desigualdades históricas para o pleno exercício das liberdades individuais. No entanto, seu avanço requer uma estratégia com concepções revolucionárias.

O pensamento liberal clássico é intransigente na defesa das liberdades individuais. Defende-as acima de todos os demais direi-

tos dos cidadãos. Entretanto, o pensamento liberal moderno, sempre priorizando a liberdade individual, como centro de seu pensamento, admite a existência de conflito entre liberdade formal, aquela inscrita nos contratos sociais; e a liberdade material, aquela que decorre dos conflitos sociais. Esta última deve ser preocupação do Estado, com vistas a impedir avanços nas desigualdades sociais.

O pensamento liberal no Brasil é “*uma ideia fora do lugar*”. Os ditos liberais foram os principais inimigos das cotas, juntamente com grupos marxistas radicais. Estranho paradoxo. Os herdeiros dos antigos escravagistas aliados aos revolucionários da classe operária (SANTOS, 2000). Este liberal-oportunismo defende apenas a diminuição da carga tributária. Portanto, vamos dialogar com verdadeiros liberais.

John RAWS importante pensador liberal, cunhou a seguinte frase, que dá bem a dimensão da preocupação dos liberais com as injustiças sociais: “... Aqueles que defendem ordenações injustas e lucram com elas, negando com desprezo os direitos e as liberdades dos outros, provavelmente não deixarão que escrúpulos relacionados ao estado de direito interfiram em seus interesses em casos particulares” (RAWS, P.63)

Com efeito, os críticos das ações afirmativas, alegando violência às liberdades estão na contra mão do pensamento liberal. Pois defendem “*ordenações injustas e lucram com elas...*”. Ninguém pode negar que o percentual de negros nas universidades públicas brasileiras não seja fruto de uma ordenação injusta.

Existe nas sociedades modernas, principalmente nas pós-coloniais acúmulos de patrimônio, sejam econômicos, sejam culturais decorrentes de posições herdadas de ações ocorridas no passado, muitas vezes não muito éticas. A concepção liberal “*tenta corrigir isso acrescentando á exigência de carreiras abertas a talentos a condição adicional de uma equitativa igualdade.*” Esta equitativa igualdade busca observar as desigualdades sociais, agir de forma a tratar seus agentes de forma desigual, procurando atender a possibilidades de que todos tenham uma “oportunidade equitativa”. Com isto, novos talentos vêm à tona no processo de competição no mercado.

Isto não seria possível sem a ação de uma força, digamos para resumir, impor-se ao mercado. Assim, conclui RAWS “*A interpretação liberal... busca, então mitigar a influência das contingências sociais e boa sorte espontânea sobre a distribuição das porções. Para atingir esse objetivo é necessário impor ao sistema social condições estruturais básicas adicionais*” (RAWS, 77). A imposição se faz necessária, uma vez que as resistências advêm justamente daqueles que se beneficiam do sistema injusto. A este RAWs informa, sem que os falsos liberais brasileiros deem ouvidos: “... ele se apoia na ideia de que numa economia competitiva (com ou sem propriedade privada) favorecendo um sistema de classes aberto, desigualdades excessivas não será a regra (RAWS, P.170).

No caso do Brasil, as desigualdades excessivas são a regra. O percentual ínfimo de brasileiros afrodescendentes na graduação evidencia esta disparidade. Como também nos cursos de pós-graduação. E o mais agravante ainda são os percentuais de afrodescendente nas universidades como professores. O acesso aos cursos de pós-graduação, assim como a carreira do magistério superior são concursos eivados de subjetividade.

Reconhecer a existência de desigualdades e utilizar os instrumentos de políticas públicas para corrigi-las, tem sido tarefa desempenhada cada vez com mais desenvoltura pelos governos, principalmente quando pilotado por governos liberais. Pelo menos nos países efetivamente capitalista.

Assim é observado no caso das políticas de discriminação positiva, principalmente no caso das cotas para ingresso nas universidades. Por exemplo, o mais ruidoso exemplo de políticas de discriminação positiva, as cotas nos Estados Unidos nascem no governo liberal progressistas de Kennedy nos anos 60.

Por isso somos obrigado a reconhecer que os liberalismo praticado depois do manifesto comunista esta muito longe do liberalismo de seus fundadores. A social democracia implantada na Europa, necessária para conter o “*aspectro do comunismo*” que rondava a europa, trouxe o verniz social necessário para populariza esta ideologia.

Este liberalismo social traz ao debate da produção e da circulação de riquezas a possibilidade de avanços na distribuição. Para Rawls, “o papel do princípio da igualdade equitativa de oportunidade é assegurar que o sistema de cooperação seja um sistema de justiça pura... (RAWS, 93).

Mesmo no país das “ideias fora do lugar”, alguns “liberais” reciclados afirmam :

Se suprimir o mercado é ferir de morte o substrato material das liberdades modernas, deixar tudo entregue ao seu império é restringir significativamente o livre gozo dessas mesmas liberdades a minorias e a minorias composta de privilegiados pelo berço, e não só pelo mérito” (MERQUIOR , 95).

Nossos “liberais” acreditam que o mercado é simplesmente espaço de relações de troca. Vamos recorrer a um marxista para dar uma explicação convincente para as distorções no mercado brasileiro. Etienne Balibar afirma que o mercado é uma “*estrutura modelada por várias instituições*”. Em nosso caso, a instituição cultural tem um peso significativo. (BALIBAR, 1988)

O Estado deve garantir as liberdades individuais, assegurar aos agentes privados condições de produção de riqueza, principalmente através da eliminação dos entraves burocráticos e econômicos, que objetiva impedir que o cidadão ameace a estabilidade dos segmentos historicamente privilegiado. Com políticas públicas dirigidas a seguimentos historicamente excluído, este objetivo é rapidamente atendido.

As políticas de cotas é a ação do estado para se contra propor as injustiças sociais. Este é o papel do estado, mesmo no pensamento liberal. Isto é, combater as desigualdades. Estas deixadas a mercê do mercado tende a se agravar. Os indivíduos independentemente da cor da pele, atuando livremente no mercado são capazes de produzir riquezas que beneficiaram ambos os segmentos sem ocasionar desequilíbrio. Mas concomitantemente, deve-se desarticular toda a rede de opressão. A principal, malha desta rede é a discriminação.

Em nosso caso, as forças do mercado agem com um sobre peso da “instituição cultural” porque os afro-brasileiros são majoritários neste mercado. Esta condição obriga o segmento politicamente hegemônico reforçar os controles do Estado sobre o cidadão. O exame vestibular é um das mais cruéis forma de controle nos moldes que era feito, isto é sem políticas de cotas.

Da mesma forma as seleções para os cursos de pós-graduação e as seleções para professores universitários exercem este tipo de controle. Estas seleções são espaços para subjetividades que servem mais aos interesses das elites culturais (SANTOS, 2008) do que ao objetivo de méritos acadêmicos.

Somente com propostas de justiça equitável, como as políticas de ação positiva, estas barreiras podem ser rompidas. Estas propostas, como vimos acima, são partes da ideologia do liberalismo social. Em resumo, dar tratamento igual aos desiguais é perpetuar as desigualdades e tolher o avanço das liberdades individuais.

O liberalismo social é o único sistema que garante a livre circulação dos agentes, de tal forma que eles possam circular dentro da estrutura, indo da infraestrutura até a superestrutura. Isto porque estes podem facilmente desenvolver seus potenciais econômicos e políticos.

Infraestrutura e superestrutura são duas categorias utilizadas por Marx para explicar o funcionamento do modo de produção capitalista, no qual estamos parcialmente inseridos. (Santos, 2006). Estas instâncias se articularam e se autodeterminam de forma a tornar este modo de produção mais eficiente. A infraestrutura é a base econômica (mercado de trabalho), a superestrutura abrange a estrutura jurídica e as ideologias.

A infraestrutura, enquanto espaço de reprodução do capital, não pode ser entendido como único espaço beneficiado pelos bons resultados que as cotas universitárias vêm obtendo. Com efeito, a inserção de afro-brasileiros no mercado do trabalho será significativa para nosso sistema que se assemelha ao capitalismo. Entretanto, não basta apenas formar novos médicos negros, novas advogadas novos contadores. É preciso ir além.

Na superestrutura, isto é no espaço onde se constrói relações de poder, onde se construí as ideologias. Encontramos também possibilidades de construção de contra hegemonia. Nesta instância são organizados os sistemas simbólicos. Em tais sistemas incluímos a produção de conhecimento. Neste ponto, entram as universidades de todo tipo.

As universidades estão na infraestrutura, isto é, são instrumentos de construção de elementos da infraestrutura, produzem trabalhadores qualificados para vender a mão de obra no mercado de trabalho. Entretanto, em nível de pós-graduação, elas passam a integrar a superestrutura da sociedade. Neste espaço, os afro-brasileiros podem construir não uma cultura ou ideologia alternativa, mas uma contra cultura.

Por isso, tem sido mais difíceis fazer passar as cotas nas principais instituições acadêmicas do país. Nestes espaços a vigilância dos ideólogos das elites culturais conservadoras e progressistas estão mais atentos. Ao contrário das pequenas universidades principalmente as estaduais, a resistência das elites é bem menor.

As bases eurocêntricas da sociedade brasileira são produzidas e reproduzidas nos espaços privilegiados das pós-graduações. Estes espaços até bem pouco tempo, só como exceção, admitia afro-brasileiros. Estes, lá chegavam à custa de muitos esforços, quase que exclusivamente pessoal. A partir destes espaços, os intelectuais negros vislumbraram a possibilidade de construção de contra hegemonia. Por isso, as cotas na pós-graduação são fundamentais.

As políticas de cotas podem ser importantes para transformar negros em bacharéis. Com certeza teremos bons médicos, bons advogados etc., mais profissionais com formação universitárias. Mas, elas serão realmente políticas de transformação da sociedade na medida em que elas ultrapassem o espaço da infraestrutura. Isto é, a base econômica, mercado de trabalho.

Sabemos que o ingresso no magistério superior passa também por julgamento de valor subjetivo. Temos mesmo notícias de casos emblemáticos, por exemplos: professores-doutores reprovados quan-

do existe apenas uma vaga. Professores com *lattes* superior, mas que perdem para concorrente no memorial. Professores que são reprovados na prova escrita para facilitar a aprovação de candidatos favoritos. Portanto, precisamos de políticas que contorne estes obstáculos.

Como disse HALL: “*As grandes agências nesse processo são, naturalmente, as instituições culturais, educacionais e religiosas, a família e as associações voluntárias; mas também os partidos políticos, que também são centro de formação ideológica e cultural*”. São essas agências que devem estar na mira de nossa luta pelas políticas de ação positiva.

Cabe à guisa de conclusão algumas observações na direção de fazermos proposta para o avanço das políticas de ação afirmativa.

A discriminação prejudica não apenas os negros, mas toda a sociedade. Gary BEKER, discutindo os efeitos da discriminação contra os afroamericanos, em seu livro *The economics of discrimination*, mostrou que os prejuízos à sociedade americana eram enormes. Lembremos que os afroamericanos representam pouco mais do que dez por cento da população daquele país. O que nos difere é que somos mais de cinquenta por cento da população brasileiro. Portanto, em nosso caso do sucesso destas políticas, principalmente na esfera da superestrutura, haverá profundas mudanças econômicas, culturais e políticas.

Por isso, ousamos afirmar que as cotas nas universidades são o início do processo revolucionário de mudanças neste país. Neste sentido, devemos exigir políticas de afirmativa em outras esferas. Os bairros de maioria esmagadora de negros devem ser privilegiados com programas de desenvolvimento.

As políticas sociais dirigidas às atividades exercidas pela maioria dos afro-brasileiros, bem como nos espaços onde estes estão não são políticas universais como alguns afirmam. Temos que entendê-las como políticas de ação afirmativa. Por exemplo, a criação de espaços culturais e de lazer nos bairros negros de cidades como Salvador, tem que ser vista como uma política de ação afirmativa.

As políticas de ação afirmativa devem ser implantadas onde aja seleção ou decisão que comporte juízo de valor subjetividade. Um desses casos é na política de juros. No Brasil as altas taxas de juros é u

reflexo da desconfiança que os detentores de capital têm em relação ao principal agente econômico da sociedade brasileira, os afro-brasileiros. Neste sentido, é urgente que o Estado intervenha, construindo políticas que imponha juros baixos para estes agentes econômicos.

Por fim, não se podem julgar as políticas de cotas, no curto ou no médio prazo. Discutir se um aluno cotista tem melhores ou piores notas que outro não cotista é um desserviço, pois tal comparação não leva em consideração as condições materiais destes alunos dentro de cada universidade. As cotas devem ser julgadas em longuíssimo prazo. Isto é elas deve ser julgada pelo conjunto de avanço da sociedade. Podemos citar o caso dos Estados Unidos, onde quase 60 anos após sua criação pelo presidente Kennedy, além de produzir uma poderosa classe média negra, produziu um presidente negro que impressiona o mundo pelo seu discurso claro e eloquente.

Milton Santos afirma que o papel do intelectual é, acima de tudo, “*empenhar-se por mostrar, analiticamente, dentro do todo nacional, a vida sistemática da nação passiva e suas manifestações de resistência a uma conquista indiscriminada e totalitária do espaço social pela chamada nação ativa*”. Creio que este papel tem lugar privilegiado na superestrutura social, principalmente dentro do quadro de pesquisa das universidades brasileiras. É lá, portanto que devemos estar.

Referências

BALIBAR, E. et Wallerstein Immanuel. **Race Nation e Classe**. Paris: Editions la découverte, 1988.

BECKER, Gary S. **The economics of discrimination**. London : Cambridge University Press, 2 ed. 1971.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e Mediações Culturais**. Belo Horizonte: Humanitas, 2003.

MERQUIOR, José Guilherme. **O Argumento Liberal**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

SANTOS, Nilo Rosa. **Mercado, etnia e informalidade**. Salvador: Editora do Craes, 2000.

SANTOS, Nilo Rosa. **Elite e dominação política**. Salvador: Editora do Craes, 2008.

RAWS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WEST, Cornel. "The dilemma of the Black Intellectual". In.: **The Cornel West: reader**. Basic Civitas Books, 1999, p. 302-315. (Tradução e notas de Braulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza).

CAPÍTULO VII

SAÚDE DAS POPULAÇÕES NEGRAS

SAÚDE PARA PESSOAS PRIVADAS DE LIBERDADE: A EQUIDADE COMO NORTEADORA - À LUZ DO SUS - E O DIREITO À SAÚDE

Andreia Beatriz Silva dos Santos

RESUMO: Este texto discute a saúde para as pessoas privadas de liberdade, cujo perfil é composto por homens, negros, jovens, de baixa escolaridade, destacando a equidade, princípio doutrinário do Sistema Único de Saúde, o SUS, como um instrumento de garantia do direito para aquele grupo, conforme previsto pela Constituição Brasileira e exposto pela Lei de Execução Penal. Optou-se pela construção de um ensaio teórico com base no levantamento da bibliografia que versa sobre saúde da população negra e saúde prisional, bem como a análise dos dados populacionais carcerários, do SUS (Lei 8080/90) e do Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário (PNSSP), que prevê ações de saúde em âmbito prisional. Os resultados apontam para a existência de um arcabouço legal devendo ser consideradas estratégias para articular o aspecto normativo com ações práticas de saúde para as pessoas encarceradas.

PALAVRAS-CHAVE: Saúde e Prisão; Racismo Institucional; Racismo e Prisão.

Health for Persons Deprived of Liberty: The Equity as guiding - Light-SUS and the Right to Health

ABSTRACT: This paper discusses the health of persons deprived of liberty, whose profile is composed of men, blacks, young and poorly educated, emphasizing equity, doctrinal principle of the Unified Health, the NHS, as an instrument to guarantee the right to that group, as provided by the Brazilian Constitution and exposed by the Criminal Sentencing Act. We opted for the construction of a theoret-

ical essay based on the survey of the literature which deals with the black population health and prison health as well as the analysis of prison population data, SUS (Law 8080/90) and the National Health Plan in prisons (PNSSP), which provides health actions in the framework prison. The results indicate the existence of a legal framework should be considered strategies to articulate the normative aspect of health with practical actions for incarcerated persons.

KEYWORDS: Health and Prison; Institutional Racism; Racism and Imprisonment.

Introdução

O Sistema Único de Saúde (SUS), sistema de saúde vigente no país, surge através da lei 8080/90, buscando incluir todas as pessoas em suas ações de saúde, desde a prevenção até a recuperação de agravos (BRASIL, 1990). Contudo, a implementação deste sistema ainda é um desafio, tendo em vista as peculiaridades e a extensão do território brasileiro. Mais especificamente, alguns espaços, a exemplo do sistema prisional, ainda representam *lócus* nos quais o SUS se apresenta incipiente, tendo em vista as barreiras culturais, sociais, históricas e políticas erguidas secularmente em relação aos indivíduos que se encontram naquele espaço (BRASIL, 2004).

Atualmente, as prisões brasileiras abrigam mais de 500.000 pessoas, em sua maioria homens negros, com baixa escolaridade (BRASIL, 2012). Este perfil pode guardar a situação de exclusão já vivida extramuros, na qual raça e racismo se apresentam como determinantes no que diz respeito às desigualdades sociais (IPEA, 2002) e no processo de encarceramento. Neste caso, este perfil marca os indivíduos cujo atendimento às necessidades de saúde, entre outras e conforme previsto na Lei de Execução Penal – a LEP – (BRASIL, 1984) depende e está sob responsabilidade do Estado (BRASIL, 2012).

Para alguns autores (GLASER, GREIFFINGER; 1993; MACINTYRE, KENDING, KUMMER et al,1997), a atual estrutura do sistema carcerário, promove punição e privação de direitos das pessoas que lá se encontram, além de substituir sua pretensa função de recuperação, destinando-se exclusivamente a punir (AMORIN,2003). Já para DAVIS (2003), assume também um caráter de controle de determinado grupo populacional, que já se encontrava destituído de seus direitos, mas que agora passa a ser uma realidade reforçada pelo Estado.

Os números do sistema prisional no que tange saúde ainda são imprecisos (BRASIL, 2005). Historicamente as ações de saúde tem sido de cunho reducionista, carecendo de ações que digam respeito a outros aspectos de abordagem de saúde para além do aspecto biológico (BRASIL, 2004). Pesquisas apontam para altos índices de infecções pelo vírus da Hepatite B (Coelho e Cols, 2009); HIV/AIDS (GABE & Cols, 2008; MASSAD, 1999); e Tuberculose (VIEIRA & COLS, 2010; SÁNCHEZ & COLS, 2012; STRAZZA, 2007; OLIVEIRA & CARDOSO, 2004; MARCH & COLS, 2000). Assim, estima-se que a população prisional esteja mais vulnerável às doenças (Carvalho e Col, 2006; Onusida, 2001), podendo chegar a indicadores cerca de 20 vezes maiores que a população em geral, como no caso da Tuberculose (VITTI JÚNIOR, 2005).

Como resposta do Estado a esta demanda de saúde (Paim, 2003), surge no ano de 2003, através da Portaria Interministerial 1777 em parceria entre Ministério da Justiça/Ministério da Saúde, o Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário (PNSSP), que lista uma série de linhas de ação e tem como propósito “contribuir para o controle e/ou redução dos agravos mais frequentes à saúde da população penitenciária brasileira” (BRASIL, 2004). Têm-se, então mais um dispositivo legal no sentido de garantir assistência a saúde de maneira equânime, dentro dos princípios do SUS, como estabelecido por Paim (2003), uma política de saúde específica.

Diante do exposto, a expectativa é refletir sobre o tema saúde no sistema prisional, tendo como eixo norteador, a equidade,

princípio doutrinário do Sistema Único de Saúde, o SUS, que se expressa como uma garantia do direito a saúde, conforme previsto pela Constituição Brasileira e resguardado, anteriormente, pela Lei de Execução Penal. Para tal, optou-se como caminho metodológico: a discussão do tema a partir da construção de um ensaio teórico, com base no levantamento da bibliografia que versa sobre saúde da população negra, saúde prisional, bem como a análise dos dados populacionais carcerários, do Sistema Único de Saúde (Lei 8080/90) e do Plano Nacional de Saúde Penitenciária (Portaria interministerial, 1777, de setembro de 2003) que prevê ações de saúde em âmbito prisional.

Resultados e Discussão

População prisional: quem e por quê?

Dados do Departamento Penitenciário Nacional (BRASIL, 2012) informam que a população carcerária brasileira é composta por mais de 514.582 pessoas. Deste total, a maior é composta por pessoas negras⁹⁵ e em torno de 93% do sexo masculino. A maioria destes indivíduos tem tempo total de pena entre 4 e 8 anos. A faixa etária prevalente é de 18 a 24 anos de idade e o nível de escolaridade que predomina é o ensino fundamental incompleto (BRASIL, 2012).

De acordo com a legislação brasileira, as pessoas se encontram privadas de liberdade, por que cometeram algum crime previsto pelo Código Penal. Assim, serão afastadas do convívio social e submetidas a um processo de reintegração social. Este processo de afastamento, porém, diz respeito a privação de liberdade, tendo, portanto os demais direitos, a exemplo da saúde, resguardados e sob estrita responsabilidade do Estado (BRASIL, 1984).

95. Uma vez que os indivíduos que assim se autodeclaram são aqueles que têm sido tratados discriminadamente, e se encontram aliados do processo político-decisório, uma vez que apresentam características socioeconômicas parecidas. Como registram Figueroa (2004) e Osório (2003), a racialização gera a pauperização, e não o contrário - argumento por muito tempo utilizado para explicar as diferenças sociorraciais no Brasil.

Para o Ministério da Justiça, a reintegração social é um processo amplo e

As ações de reintegração social podem ser definidas como um conjunto de intervenções técnicas, políticas e gerenciais levadas a efeito durante e após o cumprimento de penas ou medidas de segurança, no intuito de criar interfaces de aproximação entre Estado, Comunidade e as Pessoas Beneficiárias, como forma de lhes ampliar a resiliência e reduzir a vulnerabilidade frente ao sistema penal. (...) em se tratando de pena privativa de liberdade: deve, antes disso, consistir em um processo de superação de uma história de conflitos, por meio da promoção dos seus direitos e da recomposição dos seus vínculos com a sociedade, visando criar condições para a sua autodeterminação responsável (BRASIL, 2012).

O SUS e Equidade

A Constituição Brasileira de 1988, chamada “Constituição Cidadã”, inaugura um novo momento no país, com a garantia legal de um sistema que possibilite às pessoas o acesso à saúde. Em seu artigo 196, garante a saúde como dever do Estado e direito de todos, sobretudo através de políticas sociais que busquem a redução do risco de adoecimento e de agravos. O Sistema Único de Saúde, o SUS, surge no país em resposta às demandas de saúde de grande parte da população que antes se encontrava excluída de gozar deste bem (ANDRADE; BARRETO, 2007).

O SUS tem como princípios a universalidade, a equidade, a integralidade e a implementação das mesmas constitui-se um desafio constante em todas as instâncias onde este sistema atua (BRASIL, 1990).

Mais especificamente a equidade representa uma importante estratégia na busca de saúde como um completo bem estar físico e mental (OMS, 2005). A igualdade é a consequência desejada da equidade, sendo esta o ponto de partida para aquela. Ou seja, é somente através do reconhecimento das diferenças e das necessida-

des diversas dos sujeitos sociais (TESTA, 1995) que se pode alcançar a igualdade. A igualdade não é mais um ponto de partida ideológico que tendia a anular as diferenças. A igualdade é o ponto de chegada da justiça social, referencial dos direitos humanos e onde o próximo passo é o reconhecimento da cidadania (GARRAFA ET. AL., 1997).

Desta maneira, é importante ressaltar: a garantia de que a toda população em condições de igualdade, sem qualquer discriminação, seja esta de ordem racial, de gênero, econômica, social, cultural ou religiosa deva ter acesso aos serviços de saúde em todos os níveis do sistema. Ainda, a garantia de que as ações de caráter individual e coletivo devam ser financiadas, e estar articuladas no mesmo sistema, pressupondo acesso aos serviços de saúde em todos os níveis de complexidade do sistema, considerando o indivíduo na sua totalidade, respeitando suas peculiaridades individuais e coletivas (BRASIL, 1987).

Adequada atenção à saúde para todos é a meta de qualquer agência de saúde. Para alcançar esta meta, a agência precisa conhecer os padrões de doença que refletem o nível de saúde da população por ela servida. Existem diferenças definidas na mortalidade e morbidade entre os diferentes grupos populacionais (DEVER, 1988).

Se, por definição, entendemos que equidade significa a disposição do reconhecimento da igualdade de direitos de cada um; ou, retidão, equanimidade, pode-se afirmar que o padrão de desenvolvimento dos países chamados do terceiro mundo ou em desenvolvimento não pode ser caracterizado como modelo que se adapte a uma das definições aqui mencionadas. Evidencia-se o não reconhecimento dos direitos básicos de alguns cidadãos, fato que se expressa em desigualdade extrema entre regiões e, marcadamente entre grupos sociais, no que se refere à qualidade de vida e acesso aos bens públicos (CUNHA, 1997).

Segundo d'Adesky (2001), pode-se reconhecer que a equidade não contribui para se encontrar a solução de todos os problemas de desigualdade existentes na sociedade moderna. Isto não impede de ser ela uma prática social e política que permite resolver, em determinadas circunstâncias, distorções de que são vítimas os indiví-

duos devido a desigualdades de categorias, culturais ou étnicas. É que a equidade advém mais de um conhecimento (o estudo das desigualdades) que de uma vontade subjetiva. Dita o respeito à pessoa humana na apreciação do que lhe é devido. E, aplicada à sociedade, ela tem por vocação estabelecer um equilíbrio entre os indivíduos pertencentes a diversas coletividades e grupos.

Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário

A saúde como um bem público é resguardada pela Constituição Federal Brasileira e manifesta-se por meio de políticas públicas (BRASIL, 1988). Este princípio constitucional, por sua vez, vem apoiado nas diretrizes do Sistema Único de Saúde (SUS) e tem em seu ideário o conceito de saúde definido pela 8ª Conferência Nacional de Saúde:

[...] a saúde é a resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e o acesso a serviços de saúde. É assim, antes de tudo, o resultado das formas de organização social da produção, as quais podem gerar grandes desigualdades nos níveis de vida” (BRASIL, 1987).

Além deste dispositivo legal, para a população carcerária, o direito à saúde está garantido pelo artigo 41 da Lei de Execução Penal e mais recentemente pela Portaria Interministerial (Ministério da Saúde e Ministério da Justiça) 1777 de setembro de 2003, que institui o Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário. Este Plano prevê ações de saúde em nível de atenção básica, com promoção, prevenção, tratamento e reabilitação de agravos, através do Programa de Saúde Penitenciária, articuladas aos demais níveis de complexidade do sistema de saúde. Estas ações serão executadas por uma equipe composta por: médico, enfermeiro, dentista, assistente social, psicólogo, técnico de enfermagem e técnico de cirurgião-dentista. Equipe esta que será responsável pelas ações de saúde, para um gru-

po de até quinhentas pessoas, buscando a reorganização do modelo de atenção à saúde, naquele espaço (BRASIL, 2005).

Este Plano, é uma resposta às necessidades de saúde dentro dos princípios do SUS, para as pessoas privadas de liberdade, configurando-se, de acordo com PAIM (2003) como uma política de saúde.

Também como resposta, o Ministério ao reconhecer raça, racismo e racismo institucional como determinantes no processo saúde-adoecimento, cria a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, que entre suas diretrizes aponta a necessidade de articulação desta Política com o PNSSP, como estratégia de atuação no reconhecimento e combate às vulnerabilidades às quais as pessoas presas estão sujeitas (BRASIL, 2010).

Sobre o Racismo Institucional

O racismo institucional não pode ser considerado como um sentimento, puro e simples que segregava determinado grupo ou raça. Esta prática assegura a função da morte dos outros (e fortalecimento de si). O racismo impede, rejeita, repele e mata. Trata-se de uma organizada rede institucionalizada que é eficaz em seu propósito de excluir determinado grupo ou povo. Ou seja, o racismo está conectado à maneira como atua o Estado no processo de eliminação ou “purificação” de determinados grupos raciais para manter o exercício de sua soberania (direito de decisão sobre a vida e a morte do indivíduo) (FOUCAULT, 1999, p.308).

O Racismo Institucional é o reflexo do comportamento geral de uma sociedade (CASHMORE, 2001) que não reconhece igualmente a cidadania de seus membros. Por isso expressa esta discriminação na forma de desconhecimento e desatenção que coloca a população negra em situação de desvantagem, como já descrito pelo Programa de Combate ao Racismo Institucional (2006).

Assim, esta prática, que muitas vezes é instrumento de manutenção de poder, não encontra guarida quando há incorporação do seu combate, através da implementação de ações de saúde com este conceito apreendido e incorporado às práticas de saúde institucionais.

Considerações Finais

O PNNSP apresenta-se como uma política que pretende dar respostas às demandas de saúde das pessoas encarceradas. Em articulação com instrumentos legítimos, como a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, da Lei de Execução Penal e o SUS, compõe um arcabouço legal importante, pois alicerça o direito à saúde das pessoas presas. Apesar da legitimidade destes instrumentos institucionais, muitos impasses ainda existem no sentido de diminuir o espaço existente entre a resposta dada pelo Estado – Política de Saúde (PAIM, 2003) e a execução prática de ações que realmente respondam às demandas existentes, necessitando transpor o aspecto normativo em direção ao combate às desigualdades no campo da saúde e a vulnerabilidade das pessoas privadas de liberdade. Neste sentido, a equidade apresenta-se como elemento potencial no sentido de subsidiar práticas quando operacionalizado o seu conceito adequadamente, bem como para reunir condições favoráveis rumo a igualdade no sentido de diminuir a vulnerabilidade imposta às pessoas encarceradas a luz do Sistema Único de Saúde (SUS).

Referências

- AMORIN, Carlos. CV-PCC. **A irmandade do crime**. Rio de Janeiro/RJ: Editora Record, 2003.
- ANDRADE, Luiz Odorico Monteiro de; BARRETO, Ivana Cristina de Holanda Cunha. **SUS passo a passo: história, regulamentação, financiamento, políticas nacionais**. 2 ed. ver. ampl. São Paulo: Hucitec, 2007.
- BRASIL. Lei nº 7210 de 11 de julho de 1984. Lei de Execuções Penais.
- BRASIL. Anais da Oitava Conferência Nacional de Saúde. Centro de Documentação do Ministério da Saúde. Brasília, 1987.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.
- BRASIL. Lei 8080, 19 de setembro de 1990. Dos princípios e Diretrizes, Cap. II, art. 7, Diário Oficial da União, 20 set 1990, Brasília.

BRASIL. Ministério da Saúde/Ministério da Justiça. Portaria 1777 de 09 de setembro de 2003. Plano Nacional de Saúde no Sistema Penitenciário, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Política Nacional de Saúde Integral da População Negra**. Brasília, 2010.

BRASIL. Ministério da Justiça, Departamento Penitenciário Nacional. <<http://www.mj.gov.br/depen>>. Acesso em janeiro de 2010.

BRASIL. Ministério da Justiça. Departamento Penitenciário Nacional. <<http://portal.mj.gov.br/data/Pages/MJD574E9CEITEMIDC37B2AE94C6840068B1624D28407509CPTBR-NN.htm>>. Acesso em 30/04/2012. 2012.

CASHMORE E, Banton M et al. **Dicionário de relações étnicas e raciais**. São Paulo: Summus; 2000.

CUNHA, Estela M. G. de Pinto Cunha. Raça: aspecto esquecido da iniquidade em saúde no Brasil (interrogação) In: BARATA, R et al (org). **Equidade e Saúde: contribuições da Epidemiologia**. São Paulo, Rio de Janeiro: Abrasco, Ed. Fiocruz, 1997.

CARVALHO, Márcia Lázaro de; VALENTE, Joaquim Gonçalves; ASSIS, Simone Gonçalves de; VASCONCELOS, Ana Glória Goldoi. **Perfil dos internos no sistema prisional do Rio de Janeiro: especificidades de gênero no processo de exclusão social**. Ciência e Saúde Coletiva, v.11, n.2. Rio de Janeiro, abr/jun.2006.

COELHO, Harnoldo Colares; OLIVEIRA, Sabrina Alberti Nóbrega De; MIGUEL, Juliana Custódio; OLIVEIRA, Maria De Lourdes Aguiar; FIGUEIREDO, José Fernando De Castro; PERDONÁ, Gleici Castro; PASSOS, Afonso Dinis Costa. Soroprevalência de infecção pelo vírus da Hepatite B em uma prisão brasileira. **Revista Brasileira de Epidemiologia**, 2009; 12(2): 124-131.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismo e Anti-racismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

DEVER, G.E. Alan. **A epidemiologia na administração dos serviços de saúde**. São Paulo: Pioneira, 1988.

DAVIS, Ângela; DENT, Gina. A prisão como fronteira: uma conversa sobre gênero, globalização e punição. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 11(2): 360, jul 2003.

FIGUEROA, A. Contextualização conceitual e histórica. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA. **Caderno de textos básicos**. Brasília, DF: Seppir; Ministério da Saúde, 2004.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes; 1999.

GABE, Cristina; LARA, Gustavo Muller. Prevalência de Anti-Hcv, Anti-Hiv e Co-infecção Hcv/Hiv em um presídio feminino do estado do Rio Grande do Sul. **Revista Brasileira De Análises Clínicas (Rbac)**, Vol. 40 (2):87-89, 2008.

GARRAFA, Volnei; OSELKA, Gabriel; DINIZ, Débora. Saúde Pública, Bioética e Equidade. In: **Revista Bioética**. Vol. 5 n 1 p. 27-33. 1997.

GALSER, JB; GREIFFINGER RB. **Corretional health care: a publica helth oportunity**. Ann inter Med. 1993;118(2):139-45

Instituto De Pesquisas Econômicas Aplicadas- IPEA. **Desigualdades raciais no Brasil: um balanço de intervenção governamental**. Brasília: IPEA, 2002.

MACINTYRE CR; KENDING N; KUMMER L; BIRAGO S; GRAHAM NM. **Impact of tuberculosis control measures and crowding on the incidence of tuberculosis infection in Maryland prisons**. Clin Infect Dis.1997;24(6):1060-7.

MARCH, F; COLL, P; GUERRERO, R; BUSQUETS, E; CAYLA, J; PRATS, G; **Predictors of tuberculosis transmission in prisons: an analysis using conventional and molecular methods**. AIDS. 2000; 14(5): p. 525-535.

MASSAD, E., ROZMAN, M., AZEVEDO, R.S., SILVEIRA A., TAKEY K. **Seroprevalence of HIV, HCV and syphilis in Brazilian prisoners: Preponderance of parenteral transmission**. Eur J Epidemiol. 1999; 15: p. 439-445.

OLIVEIRA, H B; CARDOSO, JC. **Tuberculose no sistema prisional de Campinas**, São Paulo, Brasil. Rev Panam Salud Publica. 2004; 15(3): p. 194-199.

Organização das Nações Unidas (OMS). 2005.

ONUSIDA. As prisões e HIV/SIDA. Coleção Boas Práticas da ONUSIDA, 2001. Atualização Técnica. Genebra, ONUSIDA, Abril de 1997.

OSÓRIO, Rafael Guerreiro. **O sistema classificatório de raça cor ou raça do IBGE**. Textos para discussão, IPEA. Brasília, DF, n. 996, 2003.

PAIM, JAIRNILSON SILVA. Políticas de saúde no Brasil. In: Rouquayrol MZ, Almeida Filho N. **Epidemiologia e saúde**. 6a ed. Rio de Janeiro: MEDSI; p. 587-603. 2003.

Programa de Combate ao Racismo Institucional (PCRI). **Identificação e abordagem do racismo institucional na Saúde**. Boletim CRI. Saúde e desenvolvimento com Equidade. 2006 nov. (1) Ano I. Número I. Brasília, DF.

STRAZZA, Lelia; MASSAD, Eduardo; AZEVEDO, Raymundo S; CARVALHO, Heráclito B. **Estudo do comportamento associado à infecção Pelo Hiv e Hcv em detentas de um presídio de São Paulo, Brasil**. Cadernos de Saúde Pública.23(1): 197-205. Jan. 2007. Rio de Janeiro.

TESTA, Mário. **Pensamento estratégico e lógica de programação**: o caso da saúde. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: Abrasco, 1995. p.15-103.

VIEIRA AA, Ribeiro SA, Siqueira AM, Galesi VM, Santos LA, Golub JE. Prevalence of patients with respiratory symptoms through active case finding and diagnosis of pulmonary tuberculosis among prisoners and related predictors in a jail in the city of Carapicuíba, Brazil. **Rev Bras Epidemiol**. 2010 Dezembro; 13(4): p. 641-650.

VITTI JUNIOR, Walter. **Tuberculose em pessoas privadas de liberdade**: situação no sistema penitenciário da região de saúde de Botucatu-SP. Dissertação de Mestrado. Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Medicina de Botucatu. São Paulo, 2005.

SAÚDE DA POPULAÇÃO NEGRA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA A UFRB NO RECÔNCAVO DA BAHIA

Denize de Almeida Ribeiro

RESUMO: O presente artigo discute alguns aspectos da saúde, a partir da análise dos dados sobre a distribuição dos serviços e de dados da mortalidade por sexo e raça/cor em quatro municípios do Recôncavo da Bahia: Amargosa, Cachoeira, Cruz das Almas e Santo Antonio de Jesus, locais onde se encontram os *campi* da UFRB. O objetivo é (se for do artigo) de descrever as condições de saúde da população negra na região, o impacto do racismo institucional ao longo do tempo e de pensar medidas a serem adotadas diante deste cenário. Utilizou-se a análise de dados secundários obtidos através do sistema de informação do Ministério da Saúde. A análise dos dados, através das categorias do IBGE, Raça/Cor/Etnia, tornou-se uma ferramenta importante para produzir informações que sirvam de base na implementação de políticas que possam promover a saúde da população negra e enfrentar o racismo institucional no SUS.

PALAVRAS-CHAVE: Racismo; Saúde da População Negra; Recôncavo.

Black Population Health: Challenges and Prospects for the UFRB Recôncavo of Bahia

ABSTRACT: This article discusses some aspects of health, from the analysis of data on the distribution of services and mortality data by sex and race / color in four municipalities of Bahia Recôncavo: Amargosa, Waterfall, Cruz das Almas and Santo Antonio de Jesus, where are the campuses of UFRB. The objective was to describe the health status of the black population in the region, the impact of institutional racism over time and thinking measures to be adopted before

this scenario. We used the analysis of secondary data obtained from the information system of the Ministry of Health Data analysis using the categories of the IBGE, Race / Color / Ethnicity, became an important tool to generate information on which to base the implementation of policies that promote the health of the black population and tackle institutional racism in the SUS.

KEYWORDS: Racism and Black Population Health; Recôncavo.

Introdução

Saúde Coletiva é uma expressão que entendemos como um campo de saberes e de práticas que concebe a saúde como fenômeno social e, portanto, de interesse público. Essa compreensão nasceu dos sucessivos movimentos de reforma da área da saúde, originários da Europa e dos Estados Unidos, como os da Saúde Pública e Higiene, Medicina Preventiva, Medicina Comunitária etc. Isto ajudou a delinear o objeto de investigação e de práticas na Saúde Coletiva que compreende as seguintes dimensões:

- Estado de saúde da população, condições dos grupos populacionais específicos e tendências gerais do ponto de vista epidemiológico, demográfico, sócio-econômico e cultural;
- Serviços de saúde, abrangendo o estudo do processo de trabalho em saúde, investigações sobre a organização social dos serviços e a formulação e implementação de políticas de saúde, bem como a avaliação de planos, programas e tecnologias utilizadas na atenção à saúde;
- Saberes sobre a saúde, incluindo investigações históricas, sociológicas, antropológicas, epistemológicas sobre produção de conhecimentos neste campo e sobre as relações entre o saber “científico” e as concepções e práticas po-

pulares de saúde, influenciadas pelas tradições, crenças e cultura de modo geral.

Neste sentido, este artigo se propõe a tratar das condições de saúde, através da análise de alguns indicadores em determinados municípios, na perspectiva da Saúde Coletiva e da saúde da população negra, através da análise da interface entre determinados aspectos, no contexto do Recôncavo da Bahia. Analisaremos indicadores epidemiológicos de mortalidade por Sexo e por Raça/Cor, além da distribuição dos serviços de saúde em 04 (quatro) municípios da região do Recôncavo: Amargosa, Cachoeira, Cruz das Almas e Santo Antonio de Jesus. Tais municípios foram destacados neste estudo, por se tratarem dos locais onde se inseriram nos últimos 05 (cinco) anos os *campi* da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia □ UFRB.

Nesta região, a UFRB surgiu a partir da criação da lei 11.151, de 29 de agosto de 2005, por desmembramento da Escola de Agronomia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e com o objetivo principal de desenvolver econômica e socialmente as cidades do Recôncavo Baiano, além de servir de pólo integrador para a região. Dentro deste ponto de vista, investir na melhora dos indicadores de saúde neste território passa a ser também uma das metas desta universidade (PDI/UFRB, 2011).

Além disso, o Centro de Ciências da Saúde □ CCS da UFRB, instalado no município de Santo Antonio de Jesus, possui os cursos diretamente voltados para a área da saúde na região do Recôncavo. São eles: Enfermagem, Nutrição, Psicologia, Bacharelado Interdisciplinar em Saúde e mais recentemente Medicina. A Saúde Coletiva no CCS concentra docentes de todos os cursos de saúde que, na UFRB, desenvolvem seus componentes curriculares e todas as atividades de ensino, pesquisa e extensão concentradas nesta respectiva área.

É dentro desta área que estão professores e pesquisadores que têm desenvolvido seus estudos na temática da saúde da população negra. Criaram grupos de estudos e pesquisas e disciplinas optativas com o objetivo de integrarem os seus conhecimentos de saúde à

realidade da população do Recôncavo, que é de maioria negra e representa a principal beneficiária das ações desenvolvimentistas propostas pela universidade.

1. A Saúde da População Negra no Recôncavo da Bahia

Ao falarmos de *saúde da população negra* precisamos entender esta como uma área de estudos, de militância política na luta anti-racista e de reconhecimento de saberes e práticas, que partem da constatação de que o racismo e a discriminação racial colocam mulheres e homens negros em situações perversas de vulnerabilidade. Tais situações podem ser modificadas pela adoção de políticas públicas, capazes de reconhecer os múltiplos fatores que resultam em tais iniquidades (LOPES, 2005).

No Brasil, o racismo tem se configurado como principal determinante social das desigualdades impostas à população negra. O racismo possui suas raízes na escravidão e, por conseguinte, através da anulação e negação da humanidade da população negra atuou como uma das estratégias dos colonizadores para legitimar sua dominação. A força desse racismo pode ser medida pelo fato de a escravidão ter dominado a história do Brasil por mais de três séculos, sendo o último país do mundo a aboli-la. Como afirma FREITAS (1985), “Nenhuma outra região do Novo Mundo foi tão completamente modelada e condicionada pela escravidão quanto o Brasil. Simplesmente, a escravidão fez o Brasil”.

A inexistência de diversas raças humanas é uma verdade científica, mas foi a partir do racismo que se criou a ideia hierárquica das “raças”. Essa é uma realidade cruel, segregacionista, que frequentemente assume a face de genocídio, nada sutil, localizado e marcadamente excludente. Conceitualmente genocídio consiste em atingir a integridade corporal ou mental para eliminar – no todo ou em parte – um grupo religioso, nacional, racial ou étnico. Em linhas gerais, o desemprego, o analfabetismo, a subnutrição, a fome e as doenças que assolam sobremaneira os negros são reflexos de uma

ideologia excludente e racista, que se reflete no tipo de política pública implantada no país. Este tipo de genocídio

[...] continua pesando, através do racismo ambíguo e dissimulado do brasileiro, a esmagar não apenas economicamente, mas, também, psicológica, cultural e existencialmente a grande população não-branca do país. O racismo é assim, a arma ideológica através da qual os opressores discriminam os não-brancos para manter os seus níveis de privilégio, como, antes, os senhores de escravos da mesma forma procediam (MOURA, 1985, p.?).

O Recôncavo da Bahia é um cenário exemplar de tais considerações, pois foi aqui que a exploração da mão de obra escravizada se deu com maior intensidade. Para essa região vieram reinados inteiros do continente africano a fim de trabalhar nas lavouras de açúcar no período de colonização. Com a abolição da escravidão, essa região foi esquecida e entregue à própria sorte e aos desmandos dos senhores de engenho.

De lá pra cá, pouca coisa se modificou no que se refere às desigualdades e iniquidades, que se sobrepuseram, prejudicando a qualidade de vida da maioria da população dessa região que é a população negra. O Recôncavo pode ser considerado como um dos territórios com maior percentual de população negra no estado da Bahia. Possui uma grande concentração de comunidades remanescentes de quilombos, inúmeros terreiros de candomblé e muitos grupos com práticas culturais de tradições negras bastante arraigadas.

Com o tempo, as transformações também ocorreram do ponto de vista das relações raciais. O racismo passou a ser considerado crime e poderia ser punido através de instrumentos de justiça. Entretanto, o racismo institucional que é definido como

[...] fracasso de uma instituição em oferecer um serviço adequado e digno às pessoas por conta da sua cor ou origem étnica, podendo ser denotado através das práticas, procedimentos, atitudes que coloquem um determinado grupo em desvantagem perante outros grupos (SAMPAIO, 2003, p.?).

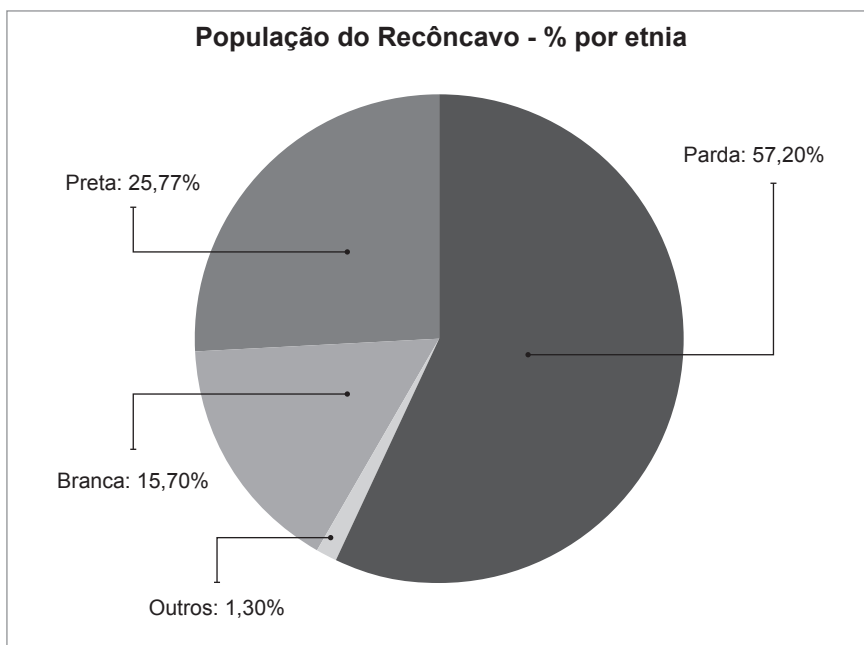
Esse tipo de racismo, facilmente identificado nas instituições públicas brasileiras, continua a fazer suas vítimas, representadas nas ou pelas? populações pobres e não-brancas, que só encontram a sua disposição uma máquina pública que funciona reproduzindo e permitindo a perpetuação de tais iniquidades.

De acordo com o Plano de Desenvolvimento Institucional da UFRB (2011), a denominação Recôncavo Baiano é uma ampla região que compreende 92 municípios em cinco regiões econômicas do Estado da Bahia (Região Metropolitana de Salvador, Região Litoral Sul, Região Litoral Norte, Região do Paraguaçu e Região do Recôncavo Sul) e apresenta larga diversidade econômica, social, cultural e ambiental. A UFRB, com sede no município de Cruz das Almas e com mais três campi nos municípios de Cachoeira, Santo Antonio de Jesus e Amargosa, está inserida na região econômica denominada Recôncavo Sul.

O Recôncavo Sul reúne 33 municípios: Amargosa, Aratuípe, Brejões, Cabaceiras do Paraguaçu, Cachoeira, Castro Alves, Conceição do Almeida, Cruz das Almas, Dom Macedo Costa, Elísio Medrado, Governador Mangabeira, Itatim, Jaguaripe, Jiquiriçá, Laje, Maragogipe, Milagres, Muniz Ferreira, Muritiba, Mutuípe, Nazaré, Nova Itarana, Salinas da Margarida, Santa Terezinha, Santo Amaro, Santo Antônio de Jesus, São Felipe, São Félix, São Miguel das Matas, Saçaçu, Saubara, Ubaíra e Varzedo. Juntos, esses municípios ocupam uma área de 10.662 km², correspondendo a 1,8% da superfície total do Estado (564.692,67 km²).

Já para a Secretaria de Planejamento SEPLAN (2010), a população do Território do Recôncavo total é de 3.958.607 habitantes, etnicamente distribuídos da seguinte forma: Brancos 685.079 (18%); Pretos 1.088.876 (28%) e Pardos 2.121.806 (54%), ou seja, a população que se autodeclara negra (Pretos + Pardos) corresponde a 82% dos habitantes do Recôncavo (Gráfico 1). Desenvolver ações que possam promover a saúde da população negra nessa região, além de ser uma forma de combater o racismo institucional, significa também ampliar a garantia desse direito para a maioria de seus habitantes.

Gráfico 1: Distribuição da População do Recôncavo por Raça/Cor/Etnia - 2010.



Fonte: IBGE, 2010.

Do ponto de vista da distribuição socioeconômica, a região possui um dos municípios com maior renda *per capita* na Bahia: São Francisco do Conde (16^o) e também um dos que possui uma das menores rendas: Cabaceiras do Paraguaçu (330^o). Da população economicamente ativa possui 130.103 habitantes que recebem até 1/4 do salário mínimo contra 5.560 habitantes que recebem acima de 30 salários mínimos (IBGE, 2010). Tal realidade (que tal?) demonstra a imensa disparidade social na região.

De acordo com dados do Ministério da Saúde (2010), fruto do primeiro levantamento feito pelo Índice de Desempenho do Sistema Único de Saúde, criado pelo governo para medir a qualidade do sistema de saúde brasileiro, a média nacional registrada foi de

5,47, abaixo da nota ideal estabelecida como 7,0, que não foi alcançada por nenhum dos vinte e seis estados brasileiros, nem pelo Distrito Federal.

A Bahia aparece como o 13° estado brasileiro em qualidade do SUS, com 5,39, nota bem abaixo da média nacional. Entre os municípios da região do Recôncavo, Cruz das Almas e Maragojipe aparecem com o pior desempenho, com média de 4,84, enquanto a cidade de São Félix obteve nota acima da média nacional 6,70, a maior nota do estado, a quinta maior do nordeste. Na região, além de São Félix, destacam-se positivamente Governador Mangabeira 6,29 e Dom Macedo Costa com 6,21.

Esta informação chama a atenção para a realidade de um dos principais municípios deste território, o primeiro a ter a sede de uma Universidade Federal, que posteriormente se transformou em UFRB, que é Cruz das Almas. Mas, apesar da presença desta universidade, por tanto tempo, o município apresenta até hoje um dos piores desempenhos no que se refere à qualidade dos serviços oferecidos pelo Sistema Único de Saúde. Isto demonstra que a presença da universidade não influenciou muito para a melhora na qualidade da saúde local.

2. Perfil da Distribuição dos Óbitos nos Municípios do Recôncavo da Bahia

Diante das informações anteriormente registradas, procura-se, através deste artigo, analisar alguns dados sobre a situação de saúde dos municípios de Amargosa, Cachoeira, Cruz das Almas e Santo Antonio de Jesus, por serem sedes de *campi* da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia desde 2006. Para tanto, torna-se preciso conhecer os principais problemas de saúde presentes na área.

Assim, de acordo com dados do IBGE (2010), o município de Amargosa possui 34.351 habitantes, 24 estabelecimentos de saúde, destes 14 são públicos e 10 privados; Cachoeira tem 32.026 habitan-

tes, 32 estabelecimentos de saúde, destes 24 são públicos e 08 privados; Cruz das Almas possui 58.606 habitantes, 54 estabelecimentos de saúde, destes 24 são públicos e 30 privados; já Santo Antonio de Jesus possui 90.985 habitantes, 84 estabelecimentos de saúde, destes 47 são públicos e 37 privados.

Observa-se na relação Público/Privado que o município de Cruz das Almas possui o mesmo número de estabelecimentos públicos que Amargosa, ainda que Cruz das Almas apresente uma população bem maior. Também que o número de estabelecimentos privados é superior aos públicos em Cruz das Almas, isto conseqüentemente reduz a acessibilidade da população mais pobre aos serviços de saúde neste local. Com relação aos dados de mortalidade geral nos 04 municípios, no ano de 2010, observa-se a seguinte distribuição:

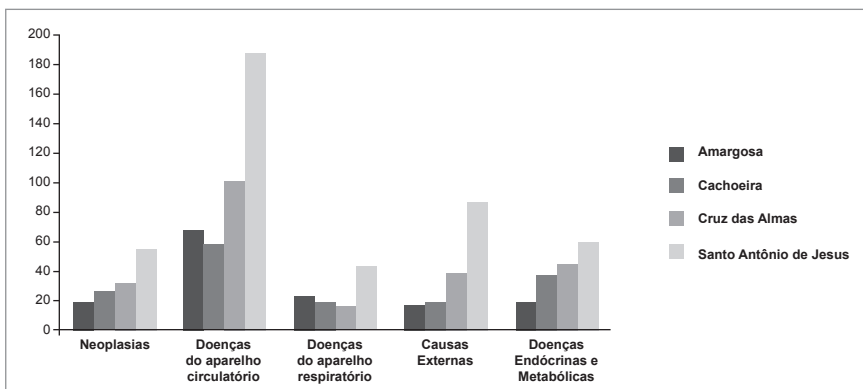
Tabela 1: Distribuição dos óbitos nos 04 municípios do Recôncavo – 2010.

MUNICÍPIO	ÓBITOS
Amargosa	215
Cachoeira	212
Cruz das Almas	329
Santo Antonio de Jesus	577

Fonte: MS/SUS/DASIS - Sistema de Informações sobre Mortalidade - SIM Tabnet.datasus.gov.br. Acessado em 20/06/2012.

Para a análise da distribuição de óbitos por causas, levantamos as 05 principais causas de morte registradas pelo DATASUS, nos referidos municípios, no ano de 2010.

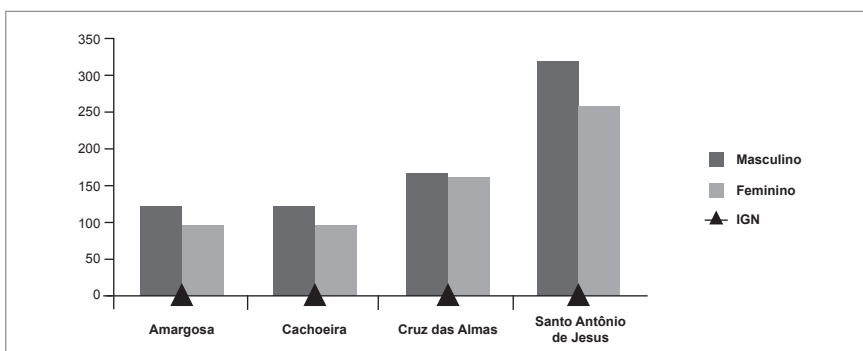
Gráfico 2: Distribuição das cinco principais causas de óbitos nos municípios do Recôncavo em 2010.



Fonte: MS/SUS/DATASUS – Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM Tabnet.datasus.gov.br. Acessado em 20/06/2012.

Observa-se que a principal causa em todos os municípios são as Doenças do Aparelho Circulatório. Esta é uma realidade próxima do que acontece nos grandes centros e que está relacionada ao envelhecimento da população e ao estilo de vida.

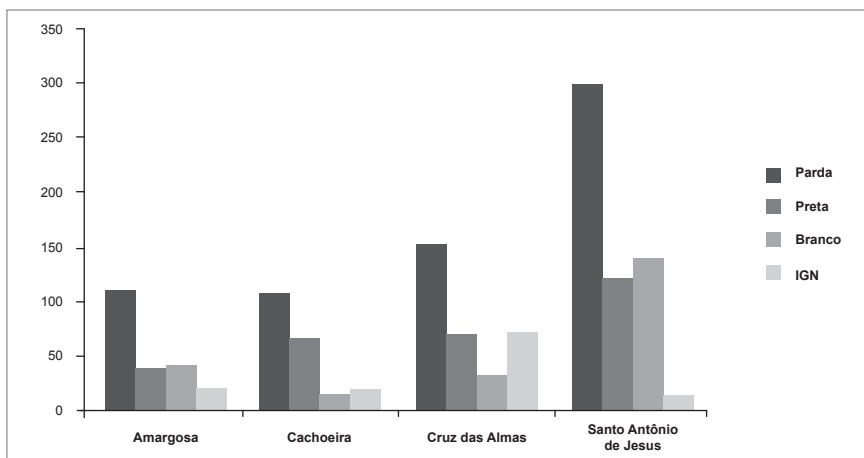
Gráfico 3: Distribuição dos óbitos por sexo, nos municípios do Recôncavo – 2010.



Fonte: MS/SUS/DATASUS – Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM Tabnet.datasus.gov.br. Acessado em 20/06/2012.

Na distribuição dos óbitos por sexo, observa-se que os homens morrem mais que as mulheres e que no município de Cruz das Almas essa proporção quase se iguala.

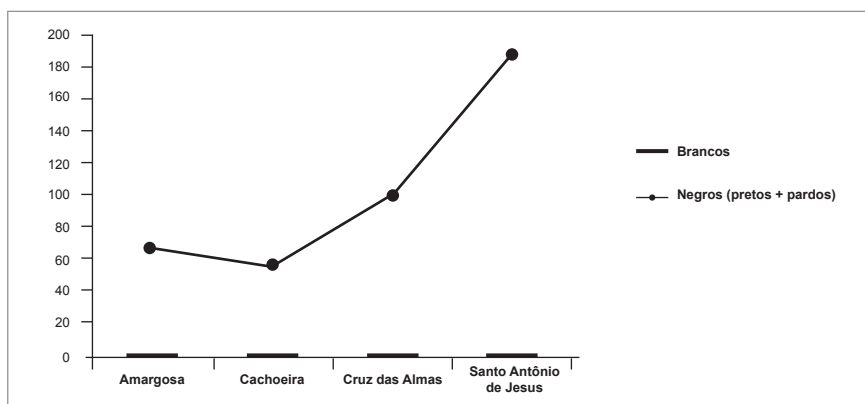
Gráfico 4: Distribuição dos óbitos por Raça/Cor, nos municípios do Recôncavo – 2010.



Fonte: MS/SUS/DATASUS – Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM Tabnet.datasus.gov.br. Acessado em 20/06/2012.

Na distribuição dos óbitos por Raça/Cor observa-se que a população negra (pretos + pardos) representa a maior parte de todos os óbitos. Nos municípios Amargosa e Santo Antonio de Jesus, o número de óbitos entre os brancos é um pouco maior que entre os pretos. Em Cruz das Almas, o número de óbitos ignorados quanto à Raça/Cor é o maior entre os municípios, denotando a necessidade de melhoria do sistema de coleta dessa informação neste local.

Gráfico 5: Distribuição dos óbitos por Doenças do Aparelho Circulatório e Raça/Cor, nos 4 municípios do Recôncavo – 2010.



Fonte: MS/SUS/DATASUS – Sistema de Informações sobre Mortalidade – SIM Tabnet.datasus.gov.br Acessado em 20/06/2012.

Já as Doenças do Aparelho Circulatório foram a causa de óbito mais prevalente na população negra de todos os municípios deste estudo, com destaque para Santo Antonio de Jesus, onde esta causa de óbito foi proporcionalmente bem maior entre os negros que em relação aos brancos.

A partir da análise dos dados, percebe-se que a UFRB tem um importante desafio a enfrentar nessa região e particularmente no município de Santo Antonio de Jesus, uma vez que é nesta cidade que os cursos da área de saúde se localizam. Cabe, portanto, a intervenção da universidade através do desenvolvimento de ações de promoção da qualidade de vida e prevenção de doenças, principalmente dos agravos associados ao estilo e condições de vida da referida população. Como também a realização de atividades de ensino, pesquisa e extensão que focalizem a saúde da população negra do Recôncavo, que possam auxiliar a gestão municipal na implementação e monitoramento da política de saúde local.

3. Discussão

Este foi um estudo que carece de maior aprofundamento para ampliar sua análise. Mas, diante dos dados coletados, podemos fazer uma breve discussão que aponta para a importância da análise, utilizando as categorias Raça/Cor/Etnia. Esta é uma avaliação significativa, particularmente diante de uma população secularmente segregada e violada no seu direito humano de atenção à saúde, como foi ao longo dos tempos a população negra do Recôncavo da Bahia. Por conta disso é imprescindível que o sistema de informação esteja preparado e capacitado para capturar esse dado e melhorar sua coleta.

Observamos que a distribuição dos serviços de saúde na região do Recôncavo carece de uma ampliação, particularmente no município de Cruz das Almas, onde o número de serviços públicos é menor que o de serviços privados.

Da análise dos óbitos observa-se que a principal causa em todos os municípios são as Doenças do Aparelho Circulatório, seguido das Causas Externas e Neoplasias. Esta é uma realidade próxima do que acontece nos grandes centros, onde tais óbitos estão relacionados ao envelhecimento da população, estilo de vida e ao aumento do número de acidentes e violências. Neste sentido, os serviços precisam estar organizados para responder a essa necessidade regional e as ações de saúde necessitam ser pensadas e desenvolvidas de forma intersetorializadas, pois não há como interferir no estilo de vida de uma população com ações exclusivas e isoladas do setor saúde.

Considerações Finais

Diante do descrito observa-se que a UFRB pode contribuir em toda a região e particularmente nos municípios deste estudo, direcionando suas ações de ensino, pesquisa e extensão junto aos setores públicos e às organizações comunitárias, como também produ-

zindo informações que possam subsidiar o sistema de saúde e as lutas da população negra local, quanto aos problemas identificados e na defesa de direitos que precisam ser garantidos.

Referências

BRASIL. FUNASA. **Saúde da população negra no Brasil**: contribuições para a promoção da equidade. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2005. Disponível em: <bvsm.s.saude.gov.br/bvsm/pop_negra/pdf/saudepopneg.pdf>. Acesso em...

FREITAS, D. Raízes históricas do racismo brasileiro. *D.O. Leitura*. São Paulo, v. 4, n. 42, 1985.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Relatório - 2010.

LOPES, F. **Para além da barreira dos números**: desigualdades raciais e saúde. Sistema de Informação de Mortalidade/DATASUS. Disponível em <http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/sim/dados/cid> - Acessado em julho de 2012.

MOURA, C. Sobrevivências do sistema escravista na estrutura da sociedade brasileira. *D.O. Leitura*, São Paulo, v. 4, n. 42, 1985, p. 14-15.

OLIVEIRA, F. **Saúde da população negra**: Brasil ano 2001. Brasília, DF: Organização Pan-Americana da Saúde, 2002.

PDI - Plano de Desenvolvimento Institucional da UFRB - 2011. Disponível no site: <http://www.ufrb.edu.br/portal/>. Acesso em...

PNUD. **Relatório de Desenvolvimento Humano - Brasil - 2005**: racismo pobreza e violência. Brasília: PNUD, ano?

SAMPAIO, E. O. **Racismo institucional**: desenvolvimento social e políticas públicas de caráter afirmativo no Brasil. *Interações - Revista Internacional de Desenvolvimento Local*, Campo Grande, v. 4, n. 6, p. 77-83, mar. 2003. Disponível em: <http://www.desenvolvimento.local.ucdb.br/Revista/Interacoes6_elias_oliveira_pdf>. Acesso em ...

SCLAIR, Moacir *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, n° ? , 2007.

SEPLAN - Secretaria de Planejamento da Bahia - Análise de Dados 2010.

Sites: <<http://andreeoy.com.br/2012/03/07/cruz-das-almas-tem-o-pior-de-atendimento-pelo-sus-do-reconcavo-baiano/>>. Acesso em... <<http://www.radialistaguiinho.com/2012/03/saude-no-reconcavo-baiano.html>>. Acesso em...

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2002.

WILLIAMS, D. R. **Race and health**: basic questions, emerging directions. *Annals of Epidemiology*, New York, v. 7, n. 5, p. 322-333, July 1997.

SATISFAÇÃO COM AS CARACTERÍSTICAS FENOTÍPICAS E TRANSTORNOS ALIMENTARES EM ESTUDANTES DE SALVADOR/BAHIA

Liliane de Jesus Bittencourt

RESUMO: A principal característica dos Transtornos Alimentares é uma séria perturbação na imagem corporal e um medo intenso de ganhar peso, que pode estar associado à construção de uma imagem do corpo feminino onde a beleza e a magreza extrema se identificam. Este modelo ideal geralmente corresponde ao padrão de beleza da mulher branca. Para a mulher negra, a valorização deste ideal pode levar ao desenvolvimento dos transtornos alimentares. O objetivo deste trabalho é avaliar a satisfação de estudantes de Salvador em relação às suas características fenotípicas, bem como o risco para desenvolvimento destes transtornos, tendo a dimensão racial como fator de heterogeneidade associada. Investigou-se 626 mulheres, entre 15 a 30 anos, estudantes de nível médio e universitárias, a partir de um instrumento autoaplicável, que constava de um questionário para avaliação da satisfação com as características fenotípicas, o Body Shape Questionnaire e o EAT-26. As estudantes pardas, de um modo geral, apesar de afirmarem uma satisfação com a sua aparência, expressam um conflito em relação aos traços que a identificam com uma parcela da população que é considerada socialmente menos valorizada. No entanto, não eram mais propensas a desenvolverem transtornos alimentares, o que pode ser explicado por possuírem um referencial de beleza diferente do propagado pela mídia e valorizado socialmente.

PALAVRAS-CHAVE: Transtornos alimentares; Satisfação corporal; Imagem corporal.

ABSTRACT: The major characteristic of the eating disorders is a serious disturbance in the body image and an intense fear to gain weight that can be associated the construction of a perfect image of the female body where the beauty and extreme slimness are identified. That ideal model generally corresponds the beauty standard of white woman. To the black woman the valorization of this ideal can to take to development of eating disorders. The aim this work is to evaluate the satisfaction of the students from Salvador in respect of its phenotypic characteristics with the racial dimension as heterogeneity factor associated. It was investigated 626 women, from 15 to 30 years old, from university and high school by the self-administered instrument which had a questionnaire to evaluate the satisfaction with phenotypic characteristics, the Body Shape Questionnaire and the EAT-26. The mulatto students, in a general way, besides assert a satisfaction with her appearance, express a conflict in relation to the traits that identify herself with a population that is considered less socially valued. However, they were no more likely to develop eating disorders which may be explained for having a different referential of beauty from propagated by the media e socially valued.

KEYWORDS: Eating disorders; Body satisfaction; Body image.

Introdução

Segundo a Associação Psiquiátrica Americana (APA), os transtornos alimentares são desordens psiquiátricas, cuja principal característica é uma séria perturbação na imagem corporal e um medo intenso de ganhar peso. Esse medo intenso de engordar pode estar associado à construção de uma imagem do corpo feminino onde a beleza e a magreza extrema se identificam (APA, 2008). Os fatores socioculturais que impõem um ideal de beleza (culto às dietas e ao corpo magro) devem ser considerados ao investigar o risco para

o desenvolvimento dos transtornos alimentares. É sabido na literatura que o culto à magreza associa-se a imagem de poder, beleza e mobilidade social (SCAZUFCA, 1998), levando a mulher a uma insatisfação crônica com seus corpos. Há, portanto, uma tentativa de corresponder ao modelo cultural vigente.

Este modelo feminino ideal refere-se a um corpo magro, jovem e sem imperfeições, que geralmente corresponde a um padrão de beleza da mulher branca (MARAZANO-PARISOLI, 2004). Surge então, envolvida intrinsecamente, a questão racial, na histórica valorização da mulher branca, em detrimento à negra. De acordo com Nogueira (1999), é de suma importância revisar os conteúdos que envolvem o corpo negro, já que sua realidade histórico-social determina configurações psíquicas peculiares.

A comparação entre os traços do branco europeu colonizador e os do negro colonizado embasaram a formulação do padrão de beleza que atualmente se faz presente (GOMES, 2002). No caso das mulheres negras, mesmo com outras condições de vida, a experiência de sofrer o próprio corpo irá determinar formas particulares na constituição da dimensão psíquica, envolvendo certas configurações de sentido que caracterizam, para o negro, a condição subjetiva. Segundo Gomes (2002), atualmente, é principalmente nos espaços sociais, em especial nas escolas, que, desde cedo, o negro se depara com as representações negativas relacionadas ao seu corpo. Nesses espaços, há a imposição de comportamentos e estéticas, a qual reproduz, nem sempre de forma explícita, estereótipos e argumentos de conteúdos racistas, o que resulta, muitas vezes, em experiências públicas por parte do negro de rejeição direcionada ao seu corpo.

Kia Caldwell (2004) afirma que no Brasil há um padrão estético de beleza e feminilidade eurocêntrico, construído socialmente, que se expressa pelo tom de pele e tipo de cabelo considerados bons e belos, que se opõem às características da mulher negra, revelando um padrão de beleza anti-negritude. Este padrão associa as características específicas do corpo negro com a falta de higiene, do cuidado e de atratividade, o que leva à sua rejeição e influencia a construção

da identidade social e racial das mulheres negras. Por outro lado, o indivíduo negro contemporâneo apresenta particularidades, refletindo um corpo que é utilizado, principalmente, como suporte a outra estética, como forma de comunicar o sagrado, o trabalho, o poder e a sexualidade, para, ao final, conquistar o direito à diferença e à alteridade (SCHUMAHER e BRAZIL, 2007).

No entanto, esta expressão da resistência e construção de uma identidade positiva convive ainda com a desvalorização social dos caracteres fenotípicos dos negros. Em se tratando da mulher negra, a pressão pela valorização de um ideal de beleza branco, europeu e magro pode estar relacionada ao desenvolvimento dos transtornos alimentares. É esta hipótese que justificou a realização desta investigação, que teve por objetivo avaliar a satisfação de estudantes de Salvador em relação às suas características fenotípicas, bem como avaliar a relação desta satisfação com a imagem corporal e o risco para o desenvolvimento dos transtornos alimentares, tendo a dimensão racial como fator de heterogeneidade associada.

O Caminho Percorrido

Para atingir este objetivo foi realizada uma investigação com jovens escolares, do sexo feminino, na faixa etária de 15 a 30 anos, residentes na cidade de Salvador/Ba. As estudantes foram selecionadas de instituições de ensino de nível médio, localizadas no centro da cidade, levando em consideração que havia uma confluência de estudantes de outros bairros para estas escolas, e isto possibilitaria garantir a diversidade racial e social, necessária para o estudo. Além disso, alunas de instituições de ensino superior que frequentassem os cursos de nutrição, medicina, enfermagem, educação física e psicologia também fizeram parte do estudo, por serem os indicados na literatura como os que mais abrigam jovens com transtornos alimentares, e por seu escopo de trabalho estar relacionado também com o corpo, a corporeidade e a saúde.

Com base nesses critérios, foram selecionadas aleatoriamente 20 instituições de ensino, 6 públicas e 14 privadas e, ao menos duas turmas, com média de 20 alunos, em cada uma das instituições selecionadas. A amostra foi definida a partir do risco para desenvolvimento de transtorno alimentar (8,6%) de um estudo piloto realizado com 81 estudantes de nutrição, de duas faculdades, uma pública e outra privada.

Utilizou-se para esta investigação três questionários existentes no instrumento de pesquisa. O primeiro coletou informações sobre dados sociais e satisfação corporal (satisfação com sua cor, aparência, características físicas e necessidade de alterá-las). O segundo questionário foi o Teste de Atitudes Alimentares - EAT-26. Um questionário autoaplicável, na versão resumida em português, que avalia a possibilidade de desenvolvimento de anorexia e bulimia, validado no Brasil (NUNES et al, 1994; BIGHETTI, 2003; MAGALHÃES e MENDONÇA, 2005). O questionário consta de 26 questões, com 3 escalas do tipo Lickert. Um escore > 20 revela risco para desenvolvimento de transtornos alimentares (FREITAS et al, 2002, CORDÁS & NEVES, 1999). Para avaliação da percepção do formato e aparência corporal foi utilizado o Body Shape Questionnaire (BSQ), também na versão em português, validada cientificamente (DI PIETRO, 2009). Um resultado menor que 80 indicava ausência de preocupação com a imagem corporal (FREITAS et al, 2002, CORDÁS & NEVES, 1999).

Com o intuito de estabelecer uma classificação racial, foi questionado às jovens em qual categoria de raça/cor esta se enquadrava, seguindo os critérios definidos pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) - branca, preta, parda, amarela e indígena, o que favorece desta maneira a comparação com outros estudos.

Os dados coletados foram analisados através do software SPSS, versão 15. Inicialmente realizaram-se análises, obtendo-se as medidas descritivas. Posteriormente, foram realizadas análises bivariadas (Teste Qui-quadrado de Pearson), e a razão de chance (OR), em seguida, realizou-se a análise multivariada, através do modelo de regressão logística multinomial (HOSMER E LEMESHOW, 2000). O

nível de significância de 5% foi adotado em todos os procedimentos estatísticos aplicados. Para permitir as análises estatísticas, algumas categorias foram agrupadas.

Antes da abordagem das alunas, foi solicitada a autorização dos setores responsáveis pelas instituições, bem como dos pais das alunas menores de idade, através do termo de consentimento informado. As alunas maiores de idade também foram esclarecidas sobre os objetivos e metodologia do trabalho, antes de assinarem o termo. Esta investigação⁹⁶ foi aprovada pelo comitê de ética do Instituto de Saúde Coletiva da UFBA, de acordo com a Lei 196/96 do CNS.

Perfil das Estudantes

Foram aplicados 626 questionários no período de novembro/2008 a junho/2009. Quase metade das alunas se definiu como parda. O somatório das que se definiram como pretas e pardas, representou 78% do universo de estudantes investigadas. Esta configuração se assemelha à encontrada na Região Metropolitana de Salvador em 2010, onde 79,5% da população se definiu como negra e, entre as mulheres, 78,8% também se classificou como negras (IBGE, 2011). Esta aproximação da distribuição por raça/cor com os estudos populacionais realizados pelo IBGE atesta uma adequada amostragem quanto a esta categoria.

A maior proporção de estudantes se encontrava na faixa etária da adolescência (44,2%), frequentava cursos universitários (56,4%), principalmente em instituições privadas (71,6%). As alunas do ensino médio frequentavam, na maioria, a escola pública (61,1%). Entre as universitárias, as mais frequentes faziam o curso de psicologia (25%). A avaliação do estado antropométrico (relação peso/altura)

96. Este trabalho faz parte de um projeto maior, “O Padrão de Beleza Socialmente Construído na Gênese de Transtornos do Comportamento Alimentar em Mulheres Negras de Salvador / Bahia”, desenvolvido por um dos grupos de pesquisa do Núcleo Interdisciplinar de Estudos em Saúde Mental - NISAM/UFBA. O projeto foi financiado pelo CNPq (Nº do Projeto: 409718/2006-8) e aprovado pelo comitê de ética do Instituto de Saúde Coletiva da UFBA (parecer 033-07).

das jovens revelou eutrofia para a maior parte (69,2%), ou seja, possuíam peso condizente com a sua estatura e com a sua idade.

A Satisfação com as Características Fenotípicas

As perguntas do primeiro questionário que avaliavam a satisfação das estudantes em relação às suas características fenotípicas foram quatro: (a) Você se sente satisfeita com sua cor? (b) Você se sente satisfeita com suas características físicas (cabelo, nariz, lábios)? (c) Você sente vontade de modificar ou já modificou alguma destas características: cabelo, nariz e lábios? – esta questão possibilitava múltiplas respostas. (d) Você se sentiria melhor caso modificasse sua aparência?

No primeiro momento foi avaliada a satisfação de um modo geral, através de uma classificação, na qual as alunas que responderam de forma positiva a todas as quatro questões referentes a este tema (ou seja, sim para as duas primeiras questões e não para as duas últimas) estavam muitíssimo satisfeitas com as suas características, as que tiveram uma resposta positiva para 75% das perguntas tinham uma satisfação moderada e as que tiveram de 50% a 0% de respostas positivas, tinham satisfação regular a pouca. Quando se avaliou desta forma, apenas 12,13% das alunas estavam muitíssimo satisfeitas com suas características fenotípicas. A maioria revelou uma satisfação moderada (40,49%) ou regular a pouca (47,38%).

Ao se avaliar cada item separadamente, o grau de satisfação aumentou significativamente. Ao serem questionadas quanto à satisfação com a cor da pele, 94% das entrevistadas relataram estarem satisfeitas. Em relação às características físicas de um modo geral, a satisfação caiu para 74,46%. Quase metade (45,6%) das alunas se sentiria melhor se modificasse sua aparência e 52,8% delas sentia vontade ou já havia modificado o nariz, cabelos e lábios. Inegavelmente o cabelo foi o campeão de insatisfação, visto que 77,3% sentiam vontade de modificá-lo ou já tinha feito.

Nesse momento nossa investigação se deteve naquelas que haviam declarado sua insatisfação. Quem eram essas jovens? Como

havam se definido quanto à sua raça/cor? As pardas foram as que mais apresentaram insatisfação com suas características, fosse com a cor da pele ou com as características físicas de um modo geral, o que as levava a sentirem vontade de modificar a sua aparência (ver tabela 1). A insatisfação estava três vezes mais presente nas estudantes não brancas do que nas que se definiram como brancas. A vontade de modificar a aparência era 2,2 vezes maior entre as estudantes que se declararam pardas. A regressão logística realizada evidenciou esta relação entre a satisfação com as características fenotípicas e a raça/cor, sendo as mulheres pardas as mais afetadas ($X^2 = 14,44$ $p=0,0024$).

Tabela 1: Insatisfação com as características fenotípicas segundo raça/cor.

Questões	NÃO (%)				ANÁLISE BIVARIADA	
	Branca	Preta	Parda	Amarela/Indígena	X ²	p
Satisfação com a cor da pele	22,2	11,1	50,0	16,7	12,47	0,006
Satisfação com características físicas	6,5	35,7	49,4	8,4	12,40	0,006
Sentiria melhor se modificasse sua aparência	18,5	35,1	40,0	6,5	13,36	0,004

A insatisfação com as características físicas reveladas para algumas alunas definidas como pardas, pode ser reflexo da dificuldade em ver positivamente o que a sociedade diz que é inferior, feio e vulgar. A necessidade de alterar a sua aparência pode ser uma tentativa de lidar com a pressão social para ser o que não se é, de se transformar em outro mais aceito e considerado. Estes resultados expressam uma reação aos estereótipos estabelecidos sobre o belo e o não belo pela sociedade branca e europeia, desde a época da escravidão, mas que se mantém até hoje e que são definidos por interesses políticos e econômicos que justificavam a escravização e colonização e hoje fortalecem as relações de poder e hierarquização (GOMES, 2002).

Para Gomes (2002), a sociedade e, especificamente, a escola emitem opiniões e valores sobre a estética negra, principalmente o

corpo e o cabelo, que deixam marcas profundas na vida dos sujeitos. O cabelo tem sido um dos símbolos definidores do lugar do sujeito dentro do sistema de classificação racial brasileiro, portanto a manipulação do cabelo, tão presente nas jovens negras, pode expressar sentimento de rejeição, ressignificação ou negação do pertencimento étnico/racial.

No seu trabalho, “*Look at Her Hair*”: *The Body Politics of Black Womanhood in Brazil*”, Kia Caldwell (2004) discute como o corpo e, muito fortemente, o cabelo da mulher negra são negativamente encarados na sociedade brasileira, evidenciando um padrão de beleza eurocêntrico e anti-negritude. O corpo negro e, especificamente, o cabelo crespo são marcadores do processo de racialização da sociedade. Ela ressalta que o exame das dimensões incorporadas da feminilidade negra evidencia a prevalência de um padrão estético anti-negro que causa impacto no nível da subjetividade das mulheres. Dessa forma, as mulheres negras, na tentativa de desenvolver uma identidade e autoimagem positivas, são obrigadas a se confrontar com os valores da cultura dominante, que caricaturam e desvalorizam suas características físicas, e a reagir a esses valores.

Enquanto para algumas manter uma estética dita negra, na qual valoriza-se o cabelo na sua forma natural, onde a escolha do que vestir, das cores e dos acessórios a usar são formas de fortalecimento de um pertencimento, de uma identidade, para outras modificar a aparência, tentar se aproximar o máximo possível da estética branca também é uma forma de posicionamento e de resposta, mas no sentido oposto, o da adequação e aceitação. Desta análise surge um relevante questionamento. Seria esta a questão que envolve as mulheres que se definem como pardas, que em alguns contextos não são consideradas brancas e nem se consideram pretas, porém carregam características físicas que lhes dificulta uma identificação imediata ou ao menos mais objetiva, numa sociedade em que o mito da democracia racial ainda é um apelo forte?

Estas mulheres revelam um possível conflito, que se reflete através da insatisfação com algumas características fenotípicas negroides (cabelo crespo, lábios carnudos e/ou nariz alargado). Então,

a tentativa de adequação da aparência, em direção a algo que seja mais valorizado pela sociedade seria uma maneira de resposta, a fim de evitar o infortúnio trazido pela negativização do corpo negro, construído socioculturalmente.

As Preocupações com o Corpo e a Imagem Corporal

A preocupação com a imagem corporal foi frequente para 34% das estudantes investigadas e esta variou em leve, moderada e grave. Ao avaliar por raça/cor quem apresentava esta preocupação em maior grau, os resultados indicaram novamente as mulheres que se definiram como pardas e, surpreendentemente, as que se definiram como amarelas ou indígenas também tinham uma preocupação com o tamanho e formato do corpo. A regressão logística evidencia ainda que as mulheres pardas têm 2,5 vezes mais chances de ter uma preocupação grave com a imagem corporal e as amarelas ou indígenas 4,8 vezes mais chances (ver Tabela 2).

Tabela 2: Frequência de preocupação com a imagem corporal (BSQ) por raça/cor em escolares de Salvador – 2009.

RAÇA/COR	S/ Preocupação (< 80)		Leve (81 – 110)		Moderada (111 – 140)		Grave (> 140)		
	N	%	N	%	N	%	N	%	
Branca	68	72,34	12	12,77	10	10,64	4	4,26	
Preta	130	66,67	26	13,33	24	12,31	15	7,69	
Parda	123	64,62	53	19,13	25	9,03	20	7,22	
Amarela/Indígena	70	57,50	9	22,50	4	10,0	4	10,0	
Total	400	66,01	100	16,50	63	10,40	43	7,10	
Análise Multivariada									
RAÇA/COR	Leve			Moderada			Grave		
	OR ^a	IC95%	p	OR ^a	IC95%	p	OR ^a	IC95%	p
Branca	1			1			1		
Preta	1,13	0,47-2,70	0,786	0,89	0,38-2,07	0,784	2,82	0,81-9,78	0,102
Parda	1,73	0,91-3,29	0,092	0,89	0,46-1,74	0,738	2,50	1,01-6,18	0,048
Amarela/Indígena	2,61	1,14-5,99	0,023	1,22	0,42-3,61	0,710	4,76	1,45-15,65	0,010

OR^a – OR ajustado.

Infelizmente no Brasil não se tem encontrado estudos que avaliem o impacto que os padrões eurocêntricos de beleza têm produzido na imagem corporal de mulheres não brancas. Estudos internacionais, ainda em pequena escala, têm procurado avaliar esta relação entre pertencimento étnico/racial com as preocupações com a imagem corporal, e conseqüentemente, com a insatisfação corporal e argumentam que a exposição das mulheres às mensagens sociais que associam sucesso, beleza e atratividade com magreza e branquitude levam a uma internalização desses ideais, discrepantes com o que realmente essas mulheres são. Esta discrepância está na base da preocupação com a imagem corporal e conseqüentemente com a insatisfação que vem em seguida. Esses mesmos estudos também revelam que a forma como essas mensagens são internalizadas e a intensidade com a qual elas influenciam a percepção corporal das mulheres varia entre os grupos étnicos e não pode ser generalizada. A identidade étnica nesse processo assume um papel importante, na medida em que expressa o quanto essas mulheres estão fortemente ligadas à sua cultura e não à cultura dominante (STOJEK, FISCHER e COLLINS, 2010; WOOD e PETRIE, 2010).

Alguns pesquisadores ao investigarem 322 mulheres afro-americanas, universitárias, encontraram que quanto mais fortemente identificadas com seu grupo étnico, menos as mulheres internalizavam os ideais sociais norte-americanos em relação à atratividade e beleza. Quanto mais pressão e mensagens sociais elas relataram experimentar, mais indicaram internalizar essas mensagens e mais preocupações elas expressaram em relação ao tamanho e forma dos seus corpos (WOOD e PETRIE, 2010). Se fizermos um paralelo com os resultados da nossa investigação poderemos hipotetizar que a maior vulnerabilidade à insatisfação corporal, tanto das mulheres pardas, quanto das que se declararam amarelas ou indígenas, pode estar relacionada com a dificuldade de se sentir pertencendo a um grupo étnico (no caso das mulheres que se definiram como pardas) ou de estarem fortemente ligadas às suas culturas de origem (principalmente para as amarelas ou indígenas), em uma cidade como Salvador, que a

despite das expressões de racismo presentes na sociedade, tem uma forte influência cultural africana.

Outro fator importante que pode proteger quanto a essas insatisfações e as consequências que ela provoca é a identidade racial, entendida como os indivíduos compreendem a si mesmos enquanto seres raciais. Alguns estudos realizados nos EUA têm mostrado que mulheres que idealizam a branquitude tendem a se engajar em formas restritivas de atitudes e comportamentos relacionados aos transtornos alimentares. A compreensão de como as garotas respondem ou internalizam o racismo pode prover informações relacionadas à como elas podem manifestar esses sintomas (TALLEYRAND, 2010).

Comportamento de Risco para Transtornos Alimentares

O teste de atitudes alimentares foi o instrumento utilizado para investigar a presença de comportamentos de risco para o desenvolvimento dos transtornos alimentares. Para um grupo de 610 respondentes, foi encontrado comportamento alimentar desordenado (caracterizado por um escore no EAT-26 acima de 20) em 6,6% das estudantes.

Alguns estudos realizados em estudantes de outras regiões do país, utilizando o EAT-26, encontraram um valor significativamente maior para esses comportamentos. Um estudo com estudantes de 7 a 19 anos, de escolas públicas de Minas Gerais, apresentou uma prevalência de 13,3% de transtornos alimentares (HAY, 2002). Outra investigação realizada em Santa Catarina encontrou uma prevalência entre escolares da rede pública e privada, com idade entre 10 a 19 anos, de 15,6% (VILELA ET. AL., 2004). Pode-se conjecturar que a maior presença de jovens definidas como negras na cidade de Salvador tenha sido um fator de proteção para essas garotas, justificando o menor percentual de estudantes em risco para os transtornos alimentares, ao contrário dessas outras localidades, situadas no sudeste e sul do país, com menor influência da cultura africana. Essa hipótese se coaduna com o que os estudos realizados nos EUA vêm

evidenciando quanto à força protetora da identidade racial e étnica em relação ao desenvolvimento dos transtornos de ordem alimentar.

No presente estudo, ao avaliar a relação entre comportamentos alimentares desordenados e pertencimento étnico/racial encontrou-se que as estudantes que se definiram como amarelas ou indígenas eram as que mais estavam em risco de desenvolver transtornos alimentares, o que pode ser verificado na tabela 3.

Tabela 3: Comportamento alimentar desordenado (EAT) por raça/cor em escolares de Salvador, 2009.

ANÁLISE BIVARIADA						ANÁLISE MULTIVARIADA		
RAÇA/COR	EAT > 20	(%)	OR	IC (95%)	P	OR ^a	IC (95%)	P
Branca	5	5,3	1			1		
Preta	12	6,2	1,2	0,52-2,60	0,705	1,17	0,45-3,09	0,744
Parda	17	6,1	1,2	0,45-2,97	0,758	1,25	0,46-3,45	0,655
Amarela/Indígena	6	15,0	3,1	1,11-8,90	0,031	3,59	1,02-12,64	0,047
TOTAL	40	6,6						

OR^a = OR ajustado.

Como dito anteriormente, no Brasil o estudo dos transtornos alimentares em função do pertencimento étnico/racial são negligenciados. O único estudo existente que avaliou transtornos alimentares em grupos diversos etnicamente foi o de Sampei et al (2009), no qual foi investigado o resultado do EAT-26 em adolescentes nipônicas e caucasianas, sem nenhuma ascendência de outra etnia, na cidade de São Paulo. E para as caucasianas o risco de comportamentos alimentares foi maior do que para as nipo-brasileiras, contrário ao encontrado na nossa investigação. As autoras argumentam que talvez o nível de adaptação dessas jovens, que já fazem parte da terceira ou

quarta geração no Brasil, seja grande, pois já assimilaram a cultura do país em termos de beleza.

Um estudo realizado por Striegel-Moore e seus companheiros (2011), avaliou sintomas comportamentais de transtornos alimentares em nativo-americanas e verificou que as indígenas e nativo-americanas nos EUA apresentam mais tais sintomas do que as brancas, reforçando a ideia de que esses transtornos não são tão incomuns quanto se pensa entre as ditas minorias étnicas. A pouca exploração dessa relação e a dificuldade de diagnóstico dos sintomas de risco entre pessoas desses grupos podem estar relacionados aos estereótipos quanto aos padrões corporais valorizados por eles e a proteção exercida pelas normas culturais tradicionais.

Os estudos realizados na América do Norte demonstram que as mulheres negras são menos propensas a desenvolver anorexia ou bulimia e mais susceptíveis à compulsão alimentar e obesidade do que as caucasianas e hispânicas e têm menos acesso a tratamento e identificação destes transtornos (MILLER & GOLDEN, 2010; WALCOT & PATEL, 2003). Estes resultados reforçam os achados do nosso estudo e fazem supor que o padrão de beleza da mulher negra soteropolitana esteja mais associado a um perfil fenotípico com mais curvas, o que pode vulnerabilizá-la mais para as compulsões alimentares e a obesidade.

Fato é que, no presente estudo, as mulheres definidas como pardas foram as que apresentaram maior insatisfação com suas características fenotípicas, seja a cor da pele, o tipo de lábio, nariz ou cabelo. Além disso, foram essas mulheres que também manifestaram maior desejo de modificação da sua aparência. Esta insatisfação se traduziu na preocupação com o formato e peso corporal, que pode levar a uma insatisfação com a imagem corporal. Essa insatisfação é expressão de como as características fenotípicas da mulher negra, seu corpo e seu cabelo, evidenciam a ideologia racial e de gênero na sociedade soteropolitana, sustentada pela valorização das características euro-ocidentais, ou seja, pele branca, cabelo liso, corpo magro, como sinais de beleza, sucesso e atratividade, e a negação e rejeição

das características negras, associando-as quando muito à prontidão para o sexo.

A necessidade de alteração dessas características, como cabelo, nariz e boca, informa, para além de uma simples capacidade de escolha, que as coloca como autônomas de suas vidas e seus corpos, mas também uma possível negação de sinais que as associam com o que é definido socialmente como feio, sujo e de menos valia. Esta relação com seu corpo e suas marcas anuncia uma vivência conflituosa, pois revela a complexidade das relações raciais na nossa sociedade, no qual o mito da democracia racial dissimula a dificuldade de definição étnica e racial dos indivíduos. As pessoas que estão em uma posição intermediária na escala de classificação de cores, presente na sociedade brasileira, fruto da miscigenação aqui ocorrida, têm dificuldade de se identificar, caso não façam uma assunção da sua ancestralidade e da sua história.

Quando consideramos que as mulheres definidas como pretas não estavam tão susceptíveis a esta insatisfação, podemos sugerir que quando uma mulher se define como preta há uma identidade racial expressa nessa definição, possivelmente associada a uma identidade étnica. Ao contrário, para as mulheres que se identificam como pardas é possível que ainda haja um conflito relacionado com essa construção identitária, o que é evidenciado pela dificuldade em aceitar as suas características e marcas fenotípicas.

O singular nesta relação entre satisfação corporal e possibilidade de desenvolvimento de um padrão de comportamento alimentar radical e estressor, com consequências graves para a saúde, é o fato de que as mulheres negras, apesar do apelo midiático para uma magreza extrema como signo de beleza, a despeito da pressão social ainda presente em relação a um padrão de beleza diverso do encontrado na maioria das mulheres em Salvador, apesar de ainda vivenciarem o racismo em todas as suas formas de expressão, não se encontravam, neste estudo, propensas a desenvolverem transtornos como anorexia e bulimia, correspondendo aos achados de estudos internacionais. Esta tendência pode se explicar pelo fato dos refe-

rentes de beleza para estas mulheres serem de outra ordem, como as “mulatas” das escolas de samba e as dançarinas dos grupos de pagode, que possuem corpos mais curvilíneos, presentes também no imaginário popular, ou por este conflito com as próprias características se expressarem mais através de compulsões alimentares, levando-as a obesidade?

Paralelo à desvalorização social no Brasil dos sinais diacríticos das mulheres negras há, em Salvador, uma forte resistência aos padrões hegemônicos de beleza e atratividade e uma assunção da beleza natural da mulher negra brasileira ou de uma aproximação cada vez maior de uma estética africana. A identidade racial e/ou étnica por trás desse comportamento pode também ser um fator protetor para o desenvolvimento desses transtornos. A continuidade de investigações como esta se faz necessária no intuito de aprofundar e esclarecer tais questões.

Referências

- APA (American Psychiatric Association). **DSM-IV-TR: Manual diagnóstico de transtornos mentais**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- BIGHETTI, F. **Tradução e Validação do Eating Attitudes Test (EAT-26) em Adolescentes do Sexo Feminino na Cidade de Ribeirão Preto**. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2003.
- CALDWELL, K.L. “**Look at Her Hair**”: The Body Politics of Black Womanhood in Brazil. *Transforming Anthropology*, vol. 11, n. 2, p. 18-29, 2004.
- CORDÁS, T. A.; NEVES, J.E.P. das. Escalas de Avaliação de Transtornos Alimentares. **Rev. psiquiatr. Clín.** São Paulo, vol. 26, n.esp1, p. 41-7, jan.-fev. 1999.
- DI PIETRO, M. e SILVEIRA, D.X. Internal validity, dimensionality and performance of the Body Shape Questionnaire in a group of Brazilian college students. **Rev Bras Psiquiatr.** vol. 31, n.1, p. 21-4, 2009.
- FREITAS, S.; GORENSTEIN, C.; APPOLINARIO, J.C.; Instrumentos para avaliação dos transtornos alimentares. **Rev. Bras. de Psiquiatria**, São Paulo, vol. 24, supl. III, p. 34-8, 2002.
- GOMES, N.L. Trajetórias escolares, corpo negro e cabelo crespo: reprodução de estereótipos ou ressignificação cultural? **Rev. Bras. Educ.**, Rio de Janeiro, n. 21, dez. 2002.

- HAY, P.J. Epidemiologia dos transtornos alimentares: estado atual e desenvolvimento futuros. **Rev. Bras. Psiquiatria**, n. 24, supl. III, p.13-7, 2002.
- HOSMER, D.W.J e LEMESHOW, S. **Applied Logistic Regression**. 2d ed. New York: John Wiley & sons, 2000.
- IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística). **Indicadores Sociais Municipais**. Uma análise dos resultados do universo do censo demográfico 2010. Rio de Janeiro; 2011.
- MAGALHÃES, V.C. & MENDONÇA, G.A.S. Transtornos alimentares em universitárias: estudo de confiabilidade da versão brasileira de questionários autopreenchíveis. **Rev. Bras. Epidemiologia**, n. 8, vol. 3, p.236-45, 2005.
- MARAZANO-PARISOLI, M.M. Perceber o corpo sem estados da alma: corpo divinizado e corpo aniquilado. In: **Pensar o corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004, p. 23-63.
- MILLER, C.A. & GOLDEN, M.D. An Introduction to Eating Disorders: Clinical Presentation, Epidemiology, and Prognosis. **Nutr Clin Pract**, vol. 25, n.2, p.110-5, 2010.
- STOJEK, M.; FISCHER, S. e COLLINS, B. Thinness and restricting expectancies mediate the influence of ethnic identity on bulimic symptoms. **Personality and Individual Differences**, vol. 49, p.102-106, 2010.
- NOGUEIRA, I. B. O corpo da mulher negra. **Revista de Psicanálise**. Ano XIII, n. 135, 1999. p. 40-45.
- NUNES, M.A. et al. Distúrbios da conduta alimentar: considerações sobre o Teste de Atitudes Alimentares (EAT). **Rev. ABP-APAL**. Vol.16, n.1, p. 7-10, 1994.
- SAMPEI, M.A.et al. Eating attitudes and body image in Ethnic Japanese and Caucasian adolescent girls in the city of. São Paulo, Brazil. **J Pediatr**, vol. 85, n. 2, p. 122-8, 2009.
- SCAZUFCA, A.C.M. **Abordagem psicanalítica da anorexia e da bulimia como distúrbios da oralidade**. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1998.
- SCHUMAHER, S; BRAZIL, E.V. **Mulheres negras do Brasil**. Rio de Janeiro: Senac Nacional. 2007.
- STRIEGEL-MOORE, R.H. et al. Behavioral Symptoms of Eating Disorders in Native Americans: Results from the Add Health Survey Wave III. **Int J Eat Disord**. Vol. 44, p.561-6, 2011.
- TALLEYRAND, R.M. Eating Disorders in African American Girls: implications for counselors. **Journal of Counseling and Development**, vol. 88, 319-324, 2010.
- VILELA, J.E.M. et al. Transtornos Alimentares em Escolares. **J. Pediatr**, Rio de Janeiro, n. 80, v. 1, p. 49-54, 2004.
- WALCOT, D.D. & PATEL, H.D.P.D.R. Adolescents and Eating Disorders: gender, racial, ethnic, sociocultural, and socioeconomic issues. **Journal of Adolescent Research**, vol. 18, n. 3, p. 223-43, 2003.
- WOOD, N.A.R. e PETRIE, T.A. Body Dissatisfaction, Ethnic Identity, and Disordered Eating Among African American Women. **Journal of Counseling Psychology**, vol. 57, n.2, 141-153, 2010.

AUTORES

Ana Cláudia Lemos Pacheco – Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas UNICAMP, São Paulo. Mestre em Sociologia pela Universidade Federal da Bahia; Bacharel e Licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia. É professora de Sociologia e Antropologia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Atualmente é pesquisadora do ODEERE (Órgão de Educação e Relações Étnicas) pela mesma Universidade. Tem vários artigos publicados na área de pesquisa de gênero / relações etnicorraciais / afetividade/ mulheres negras/ solidão/ feminismo / ativismo negro, populações afro-brasileiras; sexualidade; trabalho. Atualmente coordena um projeto de pesquisa sobre o tema: juventude, trabalho e meio rural (PPG/UESB). Foi Vice-Presidenta da Associação de Pesquisadores (as) Negros (as) da Bahia-APNB (2011-2013).

Aluísio Marques da Fonseca – Doutorado em Química pela Universidade Federal do Ceará, Brasil (2009). Mestre em Química Orgânica pela Universidade Federal do Ceará (2003-2009). Professor Adjunto II da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Brasil. Pesquisador do INCT (Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia) de Energia e Ambiente na Bahia.

Ana Maria Silva Oliveira – Graduada em Licenciatura em Letras/Língua Estrangeira pela Universidade Federal da Bahia (2006) e em Licenciatura em Eletricidade pela Universidade Estadual da Bahia (2002). Atualmente é professora de Física da rede pública estadual da Bahia e técnica em assuntos educacionais da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Ana Rita Santiago – Doutora em Letras pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB). Especialista em Língua e Literatura (UFBA) e Metodologia do Ensino, Pesquisa e Extensão (UNEB). Graduada em Letras Vernáculas pela Universidade Católica do Salvador (UCSAL). Tem experiência docente na área de Educação, com ênfase em Leitura e Produção Textual, Metodologia do Ensino de Língua Portuguesa, Literatura Brasileira, Literatura afro-brasileira, Educação e Relações Étnico-raciais. Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). É pró-reitora de Extensão da UFRB. Membro do Conselho da FAPEX. É líder do Grupo de Pesquisa *Linguagens, Literaturas e Diversidades* (CNPQ). Foi Presidente da Associação de Pesquisador@s Negr@s da Bahia (APNB) (2011-2013). Atua como pesquisadora principalmente nos seguintes temas: Literatura Brasileira, Literatura Afrobrasileira, Educação e Relações Étnico-raciais, Gênero, Autoria Feminina Negra, Memórias Literárias, Identidades, Literatura Afrofeminina, Estudos Culturais e Diversidades.

Andréia Beatriz Silva dos Santos – Doutoranda do Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia, onde desenvolve pesquisa sobre a Política de Atenção à Saúde

no Sistema Penitenciário do Brasil. Mestre em Saúde Coletiva pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Especialista em Saúde da Família. Bacharel em medicina. É docente do Curso de Medicina e Pesquisadora do Núcleo de Pesquisa Sala de Situação e Análise Epidemiológica do Departamento de Saúde da Universidade Estadual de Feira de Santana/Bahia/Brasil. Médica do sistema prisional baiano. Membro da *Organização Quilombo Xis - Ação Cultural Comunitária* que realiza ações voltadas para mulheres e homens em situação de prisão e seus familiares, com enfoque e intersecção entre racismo, gêneros, cultura, saúde, justiça, cidadania e direitos humanos em comunidades da periferia de Salvador e no interior do sistema prisional baiano. Membro do Comitê Técnico de Saúde da População Negra do Estado da Bahia.

Cláudio Orlando Costa do Nascimento – Doutor em Educação pelo Programa de Pós-graduação da Faculdade de Educação (FACED-UFBA). Professor Adjunto na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB); credenciado no Programa de Pós-graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Universidade – Mestrado Acadêmico (EISU-UFBA). Consultor Ad Hoc (SESu/MEC); Membro do Conselho Superior do Programa de Educação Tutorial – PET e da Comissão Nacional de Avaliação do PET, Tutor do PETConexões de Saberes. Membro da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência – SBPC; Sócio fundador e membro da Associação Brasileira de Pesquisa (Auto) Biográfica, BIOGRAPH, Brasil. Membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiro NEAB – Recôncavo, do Grupo de Pesquisa FORMACCE em Aberto, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Educação (UFBA). Foi Coordenador de Políticas Afirmativas (2006–2011), da Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis (PROPAAE/UFRB), Coordenador do Programa Conexões de Saberes (2007–2011). Atua e produz na área de Educação e Cultura, inspirado nas abordagens Etnográficas, (Auto)Biográficas, no Pensamento Complexo, Multirreferencial e Interdisciplinar; com ênfase em Currículo, Epistemologia e Formação; Linguagens e Tecnologias Artístico-Culturais; Cidade, Cotidianidade e Subjetividade; Universidade, Diversidades, Ações Afirmativas e Educação Étnicoracial.

Denize de Almeida Ribeiro – Doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Saúde Coletiva da UFBA. Mestre em Saúde Comunitária pelo Instituto de Saúde Coletiva da Universidade Federal da Bahia (2002). Especialista em Desigualdades Raciais na Educação pelo CEAO/UFBA e em Saúde da Família pelo ISC/UFBA. Graduada em Licenciatura em Nutrição e Dietética (1985) e Bacharel em Nutrição pela Universidade do Estado da Bahia (1993). Foi Coordenadora do GT de Saúde da População Negra, da Secretaria Municipal de Saúde de Salvador (2009). É Coordenadora de Políticas Afirmativas da Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis (PROPAAE/UFRB) e professora adjunta do Centro de Ciências da Saúde, CCS/UFRB. Tem experiência na área de Saúde Coletiva, com ênfase em Antropologia da Saúde, atuando principalmente nos seguintes temas: Saúde da População Negra, Saúde Coletiva, Políticas de Combate ao Racismo, Promoção da Equidade Racial e de Gênero, Feminismo Negro, Segurança Alimentar e Nutricional e Saúde no Candomblé.

Dyane Brito Reis Santos – Doutora em Educação. Socióloga. Professora Adjunta do Centro de Formação de Professores – UFRB. Vice-Diretora do Centro de Formação de Professores; Tutora do Grupo Pet Afirmação: Acesso e Permanência de Jovens de Comunida-

des Negras Rurais no Ensino Superior e Coordenadora do Projeto Educação e Ações Afirmativas. Membro do Grupo Raça e Democracia nas Américas.

Emanoel Luis Roque Soares - Pós-doutor em Educação Universidade Federal da Paraíba/FACED (2012). Doutor em Educação (2008) pela Universidade Federal do Ceará/FACED. Mestre em Educação (2004) pela Universidade Federal da Bahia/FACED. Especialista em Estética, Semiótica, Cultura e Educação (2001): Universidade Federal da Bahia/FACED. Bacharel em Filosofia (1999) pela Universidade Católica do Salvador. Professor Adjunto II da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Professor de Filosofia de Educação do Centro de Formação de Professores (UFRB), Amargosa - BA. Membro do Grupo de pesquisa NÚCLEO DE PESQUISA FILOSÓFICA: EDUCAÇÃO, EPISTEMOLOGIA E POLÍTICA, linha Filosofia da Educação doutor em Educação (2008) Universidade Federal do Ceará/FACED.

Emanuelle F. Góes - Doutoranda em Saúde Coletiva do Instituto de Saúde Coletiva da UFBA. Mestre em saúde materno/infantil no Instituto Materno Infantil de Pernambuco, área saúde coletiva. Mestra em Enfermagem pela Universidade Federal da Bahia com concentração em Gênero, Cuidado e Administração em Saúde, na Linha de Pesquisa Mulher, Gênero e Saúde. Possui especialização em Saúde Coletiva com concentração em análise de dados secundários pelo Instituto de Saúde Coletiva da UFBA (2007). Graduada em Nutrição pela Universidade Estadual do Estado da Bahia - UNEB e em Enfermagem pela Universidade Católica do Salvador (2004). É professora Assistente II da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. É integrante do Grupo de Pesquisa Epidemiologia e Saúde (UFBA), Historicidade do Estado e do Direito: interações sociedade e meio ambiente (UFBA), Negras (Núcleo de Estudo sobre Gênero, Raça e Saúde - UFRB). Tem experiência na área de Gênero, Raça, Racismo, Saúde da Mulher e Indicadores Sociais e de Saúde.

Jesiel Ferreira de Oliveira Filho - Doutorado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia, Brasil (2008). Professor Adjunto I da Universidade Federal da Bahia, Brasil.

Juvenal Conceição de Carvalho - Mestre em História Social (2002) pela UFBA. Graduado em Licenciatura em História (1997) e Bacharel em História (1999) pela UFBA. Professor de História da África da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Integra o grupo de pesquisa "Núcleo de estudos afro-brasileiros do Recôncavo da Bahia", NEAB-UFRB, linha sobre Áfricas: Histórias e historiografia. e o Coordenou a Licenciatura em História das Faculdades Jorge Amado desde o início em 2003 até 2006, quando o curso foi reconhecido com conceito máximo pelo MEC. Trabalhou na licenciatura em História da Universidade Estadual de Feira de Santana - Bahia (UEFS) lecionando, como professor substituto, as disciplinas História da África e Tópicos especiais em História da África. Trabalhou em curso de Pós-graduação na Faculdade de Tecnologia e Ciências - educação a distância (FTC EAD) lecionando História da África. Lecionou também História da África e metodologia do ensino de História e cultura afrobrasileira em cursos de pós-graduação presencial promovidos pelas Faculdades São Salvador e FACCEBA. Tem experiência na área de História, com ênfase em História de Angola, atuando principalmente nos seguintes temas: História da África, Ensino de História da África, História das relações Brasil-África, História de Angola

e formação de professores de História. Tem ainda participado de diversas atividades como debates, seminários, mesas redondas e palestras sobre as implicações da Lei 10.639. Filiado à ANPUH e à Associação de Pesquisadores Negros do Brasil (Regional Bahia).

Kleyson Rosário Assis – Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Ensino, Filosofia e História das Ciências (UFBA-UEFS). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Mestre em Filosofia pela mesma instituição. Atualmente é professor adjunto de filosofia e coordenador do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Filosofia do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (CFP-UFRB). Atua como pesquisador no grupo de pesquisa *Mente, Realidade e Conhecimento*: grupo de investigações filosóficas, no qual problematiza a relação entre epistemologia, cultura, ciência e ensino de ciências desde uma perspectiva filosófica.

Liliane de Jesus Bittencourt – Mestre. Professora Assistente II do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Maria Anória de Jesus Oliveira – Doutora em Letras/UFPB. Pesquisadora de relações etnicorraciais. Professora Adjunta da Universidade do Estado da Bahia (UNEB).

Maria de Lourdes Siqueira – Pós-doutora pela University Of London School Of Orient And African Studies (1998) e pela University Of South África (2000). Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales (1992). Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1986). Especialista em Comunidades Latino Americanas pela Nações Unidas e Centro Regional de Educação (1967). Graduada em Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Federal do Maranhão (1964). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Antropologia das Populações Afro-Brasileiras.

Marluce de Lima Macêdo – Doutora em Educação e Contemporaneidade pelo Programa de Pós-Graduação de Educação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia. Professora da Universidade do Estado da Bahia – UNEB. Mestre em Educação e Contemporaneidade pela UNEB (2004). Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (1996). Foi bolsista da Fundação Ford. Atualmente é professora da Universidade do Estado da Bahia e presidente da Associação de Pesquisadores Negros da Bahia-APNB, da qual faz parte e é co-fundadora. Tem experiência na área de Educação, com ênfase no ensino de História, atuando principalmente nos seguintes temas: ensino de História, memória, tradição oral afro-brasileira, História Oral, escola, e territórios rurais. Na sua atual pesquisa trabalha com o tema: *Intelectuais Negros e Memória*.

Nilo Rosa Santos – Doutorado em Science Sociale, Sociologie pelo UNIVERSITE DE PARIS I – SORBONNE PHANTEON, França (2005). Professor Assistente da Universidade Estadual de Feira de Santana.

Ronaldo Crispim Sena Barros – Atualmente é doutorando em Filosofia pela UNICAMP. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (2006). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia – UFBA (1994). Professor Assistente

da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Pró-Reitor de Políticas Afirmitivas e Assuntos Estudantis (PROPAAE - UFRB). É Editor da *Griot - Revista de Filosofia* (CFP/UFRB). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: Filosofia social e política, marxismo, desenvolvimento, movimentos sociais e relações raciais.

Rosangela Souza da Silva - Mestre em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia - UNEB. Professora Assistente da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB. Licenciada em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana - UEFS. Membro do Grupo de Pesquisa Linguagens, *Literaturas e Diversidades*.

Este livro foi composto na tipologia Leitura Roman 1, em corpo 10.5/14, no formato 150 x 210mm, miolo impresso em papel Polém 80 gramas e capa no papel Supremo 250 gramas, no sistema Heidelberg Speedmaster SM 102 da Gráfica e Editora Regente Ltda.

2014