

Expediente

Identidade!

Periódico do Grupo Identidade da Faculdades EST/IECLB
Vol. 12, julho-dezembro/2007

Apoio: Federação Luterana Mundial – FLM

Periodicidade: Semestral

Tiragem: 2.000 exemplares

Revisão: Luís M. Sander

Diagramação e impressão: Con-Texto Gráfica e Editora

Capa: Marcelo Ricardo Zeni

Coordenação/organização geral: Selenir C. Gonçalves Kronbauer

Responsável por este número: Selenir C. Gonçalves Kronbauer

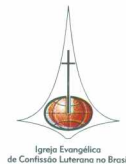
Endereço para contato Grupo Identidade:

Escola Superior de Teologia

Caixa Postal 14 – Tel. (51) 2111-1400 – CEP 93001-970 – São Leopoldo/RS

E-mail: identidade@est.edu.br – Site: www.est.edu.br

Obs.: São de total responsabilidade dos autores os textos por eles escritos.



Igreja Evangélica
de Confissão Luterana no Brasil



www.est.com.br



Fundação Luterana de Diaconia

Aceita-se permuta :: Exchange is requested :: Wir bitten um Austausch :: Pídense canje

Conselho Editorial

Afonso Maria Logório Soares - PUC/SP

Alceu Ravello Ferraro - UNILASALLE/RS

Elaine Neuenfeldt - EST/RS

Gabriel Grabowski - FEEVALE/RS

Georgina Helena Lima Nunes - UFPEL/RS

José Ivo Follmann - UNISINOS/RS

Eunice Maria Nazareth Nonato - IPA METODISTA/RS

Magna Lima Magalhães - FEEVALE/RS

Maricel Mena Lopez - Pontificia Universidad Javeriana - Colômbia

Marga Janete Stroher - EST/RS

Peter Theodo Nash - Wartburg College/EUA

Ricardo Willy Rieth - EST/RS

Indexação:

Qualis CAPES: A Local

Área de avaliação: Filosofia/Teologia: subcomissão Teologia

Qualis CAPES: B Local

Área de Avaliação: Educação

Editorial

O décimo segundo volume de *identidade!* aborda a temática Negritude e Cultura, com enfoque no resgate e valorização da cultura afro-brasileira.

Todos os assuntos aqui apresentados enriquecem a discussão sobre a necessidade do estudo das culturas, suas transformações, contribuições dentro do contexto social brasileiro e, sua necessária valorização, na medida em que este estudo servirá de base a um processo pedagógico adequado na busca de um tratamento igualitário da diversidade cultural e da consequente inserção social.



Desejo a todos uma boa leitura!

Prof^ª. Ms. Selenir C. Gonçalves Kronbauer
Coordenadora do Grupo Identidade da Faculdades EST/IECLB

Apresentação

O presente número de periódico identidade! traz a contribuição sobre a cultura afro-negra brasileira. Cultura é um conceito muito amplo e de difícil definição. Ao se falar de uma cultura “negra”, afirmamos que existem construções culturais específicas das populações negras, que surgem de sua condição sui generis. Calvani afirma que o que caracteriza a cultura brasileira é o ecletismo e o sincretismo. Sem negar essa característica, entendemos que a cultura negra é apropriada por outros segmentos da população, de modo que o sincretismo atue em favor das classes dominantes. Neste número do periódico, contamos com a colaboração plural de pessoas oriundas de diversas disciplinas acadêmicas, com caminhadas diferentes, para que nossos horizontes sejam ampliados.

Um dos motores da cultura afro-negra é a sua condição social específica. Nesse sentido, o artigo de Érica Pastori, Janine Prandini, Luciana Pêss e Rosiane Pontes auxilia a compreender qual é essa

especificidade. Diferenciação racial e desigualdade social leva a sério o tema da desigualdade social em nosso país, demonstrando que ela está em relação direta com uma hierarquização racializada da sociedade. Segundo elas, “o critério racial opera como fator de diferenciação e geração de desigualdades”. Operacionalizando o conceito habitus racista, as autoras apresentam dados que comprovam a exclusão da população negra, problematizando as formas como as Ciências Sociais têm argumentado sobre a questão. É no contexto de exclusão e discriminação que a população negra elabora sua cultura.

No mesmo sentido, o artigo de Luciana M. Pereira e Margarete F. Nunes apresenta o processo de empoderamento de crianças negras de uma comunidade da periferia de Novo Hamburgo, Rio Grande do Sul. O estudo da História da África no resgate das origens do povo negro e o desenvolvimento de processos pedagógicos em projetos sociais problematiza a implantação da Lei 10.639/03. Na avaliação das autoras,

a Lei 10.639/03 está sendo implantada lentamente, sugerindo projetos de extensão universitária como soluções viáveis em curto prazo. No Projeto Quizomba da Cidadania foram trabalhadas auto-estima, história, memória e cidadania. Esse é um projeto que valoriza a cultura carnavalesca da comunidade e, a partir dela, busca empoderar novos atores para o conhecimento da realidade e história coletiva.

O artigo de Anna L. M. Saldanha faz um resgate histórico-bibliográfico de um elemento cultural afro-negro: a capoeira. Entre a malandragem e a sobrevivência: breves considerações sobre os “capoeiras” trabalha o período entre 1850 (ano da promulgação da Lei Eusébio de Queirós) e 1890 (ano da proibição da capoeira). Segundo a autora, com o crescimento das cidades, houve a organização de grupos de resistência, como as maltas de capoeira cariocas. Os capoeiras são apresentados como atuantes no cenário político-eleitoral do Segundo Império. Diferenciando as obras sobre a capoeira em três blocos, a autora pretende situar espaço-temporalmente seu objeto de estudo. O caráter eminentemente político

desse elemento cultural afro-negro é demonstrado durante todo o artigo, sempre relacionado com as transformações sociais enfrentadas pela sociedade brasileira.

No último artigo desse volume de identidade!, Marcelo Barros contribui para a discussão sobre uma cristologia negra. Jesus de Nazaré, Orixá da Compaixão (Elementos de uma cristologia afro-brasileira) analisa as transformações ocorridas no meio eclesiástico e teológico, com a (re)valorização das religiões afro-americanas e ameríndias. Diante do caráter sincrético do cristianismo trazido ao Brasil, o autor entende que na religiosidade popular há uma “aliança” entre diversas expressões religiosas. A partir dessa constatação, apresenta elementos para uma cristologia negra que valorize expressões culturais distintas.

Desejamos a todos e todas uma boa leitura, na esperança de que esse seja mais um instrumento no crescimento epistemológico de nossas comunidades, para a valorização de sua cultura e de sua história.

Ezequiel de Souza
Teólogo, mestrando em Teologia na
Faculdades EST, Bolsista CNPq

Diferenciação racial e desigualdade social

Érica Pastori, Janine Prandini, Luciana Pêss e Rosiane Pontes*

Um dos mais graves problemas do Brasil é a desigualdade social, desigualdade essa na qual encontramos um grande fosso que separa os mais ricos aqueles que têm melhores oportunidades da classe média e, principalmente, dos mais pobres. No entanto, trabalharemos neste artigo uma possibilidade sociológica e, anteriormente, epistemológica da existência da geração de desigualdade social a partir do processo de diferenciação social. A negação do diferente barra o acesso igualitário a mecanismos de ascensão social.

Podemos verificar que o critério racial opera como fator de diferenciação e geração de desigualdades ao observar que mesmo entre as camadas populares, constituintes da mesma classe social, os indivíduos negros encontram maiores dificuldades de ascensão social, devido à discriminação.

As questões raciais no Brasil e de discriminação, principalmente de negros e indígenas, acrescentadas à questão da implantação de ações afirmativas em alguns setores da sociedade, suscitam debates em torno da disputa de poder no campo científico, ou seja, um lugar tido como supostamen-

te de livre acesso e que agora está sendo pensado como um lugar privilegiado de parte da população, parte da população branca do país. Ao apontarmos alguns exemplos de negros bem-sucedidos estamos, não demonstrando como vivemos numa sociedade sem desigualdade racial, mas evidenciando a discriminação existente, já que os referidos exemplos são imensamente valorizados justamente por constituírem exceções, por retratarem caminhos que foram traçados de forma diferente do que era esperado.

Essa diferenciação que há em nossa realidade social tem sua base na raça dos indivíduos. A partir da constatação de que o conceito de raça é um dos mais importantes com o qual os cientistas sociais, sobretudo brasileiros, devem estar bem habilitados a trabalhar, exploraremos melhor essa questão através de uma revisão bibliográfica e um debate epistemológico em torno desse tema.

O Brasil é um país racializado. Esta é uma posição sociológica passível de ser adotada a partir do momento em que analisamos distintos fenômenos sociais brasileiros que se configuram de uma maneira tal que é perceptível a variável *raça* incidindo cons-

tantemente; daí a possibilidade de inferirmos que o racismo é um dispositivo de poder estruturante da vida brasileira. Ter a pele negra no Brasil significa carregar um capital simbólico que provavelmente delineará a existência individual de forma negativa, marcando trajetórias pela dificuldade de ascensão social. Pode-se falar em *um habitus racista*, delineando certo capital simbólico: cor da pele, forma dos cabelos, formato do nariz, entre outros, que se associam ao capital social destes agentes sociais, reforçando expectativas sociais dos negros geralmente de “menor valor social”. Este habitus estrutura, por sua vez, o destino social destes indivíduos. É o que se identifica, por exemplo, nas entrevistas de emprego, em que o peso de uma “boa aparência” vale muito para a seleção. “Boa aparência” essa que dificilmente se refere ao fenótipo negro, traços como cabelos crespos, pele negra e nariz largo. Segundo dados da PNAD/IBGE, a taxa de desemprego da população negra, em 2003, foi de 10,7% contra 8,8% da população branca. Com certeza esse dado não pode ser explicado somente pelo capital simbólico carregado pelos sujeitos negros, mas também, entre outras variáveis, pelo baixo nível de capital cultural institucionalizado que esses indivíduos acumulam no decorrer de suas vidas,

devido à sua difícil entrada e permanência em instituições de ensino de níveis superiores.

A violência está de tal modo interiorizada nos corações e mentes que alguém pode usar a frase “um negro de alma branca” e não ser considerado racista. Pode referir-se aos serviços domésticos com a frase “uma empregada ótima: conhece seu lugar” e considerar-se isento de preconceito de classe. Pode dizer, como disse certa vez Paulo Maluf, “a professorinha não deve gritar por salário, mas achar um marido mais eficiente” e não ser considerado machista. (CHAUÍ, 2007).

Uma das tarefas das ciências sociais é investigar quais são as relações de força que produzem nossas realidades sociais e seus problemas específicos no caso brasileiro, a desigualdade social que impede que os pobres ascendam socialmente, como se estivéssemos em uma sociedade de castas, extremamente estruturada.

Mesmo tendo uma visão de mundo classista, onde estudamos que a sociedade brasileira é dividida em classes sociais, em cuja ontologia também seja passado o “mito da democracia racial” e os preceitos de um país republicano e democrático, mesmo que se discuta a falência das instituições que fundamentam esse processo, isto é, ao

pensar na democracia brasileira, não se consegue correspondência direta seja com a liberdade ou com a igualdade. Existem grupos “minoritários” (os negros são incluídos nessa categoria, mesmo se tratando de quase metade da população nacional: sendo negros = pretos + pardos, essa categoria compõe 48% da população brasileira, segundo dados da PNAD/IBGE de 2005) cuja expressão se dá através de protestos e movimentos que visam à conquista dos mesmos direitos dos demais cidadãos; esses grupos não buscam seu representante parlamentar porque não se sentem representados no poder, não o vêem como um lugar que possam ocupar. Esses grupos, ao protestarem, não lutam por privilégios para si.

Um privilégio é, por definição, algo particular que não pode generalizar-se nem universalizar-se sem deixar de ser privilégio. Uma carência é uma falta também particular ou específica que desemboca numa demanda também particular ou específica, não conseguindo generalizar-se nem universalizar-se. Um direito, ao contrário de carências e privilégios, não é particular e específico, mas geral e universal, seja porque é o mesmo e válido para todos os indivíduos, grupos e classes sociais, seja porque, embora diferenciado, é reconhecido por todos (como é caso dos chamados direitos das mino-

rias).

Uma das práticas mais importantes da política democrática consiste justamente em propiciar ações capazes de unificar a dispersão e a particularidade das carências em interesses comuns e, graças a essa generalidade, fazê-las alcançar a esfera universal dos direitos. Em outras palavras, privilégios e carências determinam a desigualdade econômica, social e política, contrariando o princípio democrático da igualdade, de sorte que a passagem das carências dispersas em interesse comuns e destes aos direitos é a luta pela igualdade. Avaliamos o alcance da cidadania popular quando tem força para desfazer privilégios, seja porque os faz passar a interesses comuns, seja porque os faz perder a legitimidade diante dos direitos e também quando tem força para fazer carências passarem à condição de interesses comuns e, destes, a direitos universais. (CHAUÍ, 2007).

Numa perspectiva histórica, o autor Aníbal Quijano reflete sobre a experiência da colonização nas Américas promovida por europeus que envolveu negros africanos. Este processo histórico foi decisivo para a constituição do “sistema mundo moderno”, que tem como base a racialização dos indivíduos, princípio necessário para estruturar a realidade social, discurso com uma força política suficiente para transformar essas *representa-*

ções racializadas em realidade. Para Quijano, a idéia de raça é central para a naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não europeus. É a articulação entre a distribuição racista de identidades e a distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial que garante a dominação e exploração européia/branca.

Um dado interessante para refletir sobre a perduração dessa relação entre trabalho e raça é que, enquanto 42% dos brancos têm carteira assinada ou são funcionários públicos, entre os negros este percentual é de 31,4%. Ou seja, menos de um terço dos trabalhadores negros tem acesso a direitos trabalhistas (PNAD/IBGE, 2003). Não apenas o desemprego é maior entre a população negra comparativamente à branca, como também, em geral, a primeira tem ocupações de pior qualidade, com menor formalidade e menor proteção social relativamente à população branca. Dados do IBGE, divulgados em 2002, mostram que a desigualdade por cor é a que mais pode ser identificada como geradora da desigualdade existente no Brasil. Os negros recebem metade do rendimento de brancos em todos os estados. Do total de pessoas que faziam parte do 1% mais rico da população, 88% eram de cor branca, enquanto

que, entre os 10% mais pobres, quase 70% se declararam de cor preta ou parada.

Na colonização, europeus tornaram negros e indígenas *afásicos* (BHABHA, 1998), isto é, a modernidade produz também a impossibilidade da enunciação desses grupos. As ciências sociais, especialmente a antropologia, surgem como lugar onde os brancos falam deles e por eles. E hoje, vemos a antropologia brasileira num debate acalorado acerca da pertinência das cotas raciais nas universidades federais. Não estariam estes mesmos antropólogos com receio de que os silenciados cuja voz é dada pelas boas intenções antropológicas ocupassem esse lugar de fala, de produção de conhecimento sobre si mesmos, colocando em xeque a autoridade branca da antropologia?

No modelo proposto por Homi Bhabha, surge a ênfase na construção histórica de uma *estrutura outrem*. Partindo dessa concepção, na modernidade pós-colonial, passamos a ter este *a priori* histórico que distingue o *moderno* do *tradicional*, sendo que os colonizados devem “falar” deste lugar específico que ocupam no espaço social, um *locus afásico* produzido pelo poder colonial. De tal forma, os cientistas sociais brasileiros não podem partir das teorias européias ocidentais

para analisar sua realidade, pois a constituição de sua historicidade é distinta. Nós, sociólogos brasileiros, devemos considerar em nossa reflexividade essa condição pós-colonial. Não podemos problematizar nossos fenômenos apenas a partir do olhar dos teóricos do “norte”.

A identidade do povo brasileiro está fundamentada no *rostro branco* (Deleuze); nossas certezas estão firmadas na branquitude; todo o nosso sistema de representação tem o branco como o superior e o ideal a ser atingido. Para ter exemplos disso, basta que liguemos a televisão: poderemos então observar as propagandas veiculadas, nas quais a família bem-sucedida é sempre representada por um casal branco com filhos igualmente brancos. Da mesma forma, os empresários nas novelas são sempre representados por atores brancos, ao passo que as empregadas domésticas, seguranças, porteiros e ocupantes de cargos “menos nobres” são majoritariamente não-brancos. Ao negociarmos permanentemente nossas certezas no rosto do outro vendo neste o *mundo possível* lemos o mundo no rosto do outro. Quando o *negro* é um outro regido pelo *branco* (processo percebido, na década de 1950, pelo autor Guerreiro Ramos, que via o “branco” brasileiro reivindicando uma pureza

inexistente, ou seja, intelectuais brasileiros “brancos” lendo o negro como um indivíduo pitoresco/exótico), cabe a argumentação de Eduardo Viveiros de Castro, na obra *Nativo Relativo*, de que a estrutura cultural do “ocidente” é altamente *altrucida*.

Essa percepção racializada e que toma o negro como anormal/regido faz parte de nossa *estrutura ontológica* histórica, ou seja, de nosso arcabouço lingüístico, o qual acaba por naturalizar nossas ações, já que, ao falarmos por meio dessas categorias (negro e branco ou mesmo pardo, mestiço e outras categorias possíveis) socialmente aprendidas, aderimos inconscientemente ao racismo: percebemos a realidade a partir dessas categorias que contêm maior ou menor valor no *mercado de bens simbólicos*, e acabamos reproduzindo o racismo em nossas relações. Tornamo-nos racistas, mas não identificamos esse racismo como um problema nacional que gera a desigualdade social, pois, ao naturalizar essa ontologia racista, citamos outros como os principais problemas a serem combatidos para obtermos a diminuição da desigualdade, tais como educação e emprego.

Partilhamos da noção de ciência proposta por Gaston Bachelard, segundo o qual a prática científica, ou seja, a criação de fenômenos em labo-

ratório, com a premissa da permanente retificação de erros, sempre reordenando conceitualmente as racionalizações e propondo novas organizações racionais, necessita de uma superação das imagens fenomênicas: temos de polemizar com nossas idéias comuns, romper com a forma partilhada socialmente de percepção da realidade. Além dessa *ruptura epistemológica*, processada através de um “esforço constante de dessubjetivação” (BACHELARD, apud BOURDIEU, 2001), é de extrema importância a *vigilância epistemológica*. “É permanentemente necessário mostrar o que permanece de conhecimento comum nos conhecimentos científicos” (BACHELARD, 1984). Historicizar as práticas sociais, verificando quando ocorrem descontinuidades e realizando rupturas, é a maneira mais interessante de realizar ciência sem necessitar de um filósofo para julgar externamente as produções científicas.

A reflexão histórica que realizamos pode nos auxiliar num esforço para sermos rigorosos nas investigações científicas acerca da questão racial e não somente desta *esfera* social, já que não é propriamente um local, mas perpassa múltiplos espaços sociais. Delinearemos três posições atuais das ciências humanas sobre a questão racial que, por partirem de pontos episte-

mológicos distintos, chegaram a diferentes posições normativas/ políticas.

Uma das possibilidades da articulação entre o horizonte antropológico e o discurso político é representada por autores que fornecem uma possibilidade epistêmica antiessencialista que nega o conceito de *raça* no Brasil, ao percebê-lo como um epifenômeno decorrente da desigualdade de classe. Para eles, nossa sociedade não dicotomiza as raças em branco e negro, porque se construiu através das múltiplas categorias raciais, num verdadeiro *continuum* de raças. Essa proposta epistemológica desracializa a sociedade brasileira e, assim, neutraliza as lutas anti-racistas.

Não nos filiamos a essa visão, pois, como já foi colocado acima, acreditamos que o nosso *a priori* histórico de percepções (maneira como nos percebemos historicamente) foi construído pelo *poder colonial* e reproduzido até hoje de forma tal que percebemos a realidade social racializada. Quer dizer, para legitimar a colonização, criou-se a idéia de que o povo colonizador era superior à população nativa dos países colonizados; por exemplo, a população negra era tida como “sem alma”, e, por isso, justificava-se a escravidão. Atualmente, embora constitucionalmente todos sejam iguais, através da observação da vida cotidia-

na, percebemos que nem todos são tratados como iguais, sendo a raça um dos principais fatores de diferenciação. Portanto, consideramos essa perspectiva antiessencialista, que sugere que o Brasil não é um país racializado, como um tanto leviana por tomar os marcos do Estado-Nação como unívocos para a produção de categorias sociais, e ainda mais porque não considera as metamorfoses que os dispositivos racistas podem ter sofrido.

Como nos mostra Muniz Sodré, depois de dispositivos discursivos racistas até os anos 1930 no Brasil, temos hoje dispositivos que continuam funcionando com o objetivo de regular o crescimento da população negra. É a *biopolítica* (Foucault) que passou a operar no Brasil, focalizando a raça negra, objetivando diluí-la, se não exterminá-la para poder constituir o *corpo saudável da nação*. É um projeto latente, que vem funcionando sem que nos percebamos como racistas, sem nos posicionarmos como tal porque não necessitamos expor-nos em discursos racistas, já que o processo de eliminação dos negros ainda se faz presente em nosso cotidiano.

Enquanto há antropólogos e sociólogos defendendo a inexistência do problema da raça em nosso país e apontando o desenvolvimento econômico como o problema a ser enfrentado, pro-

cessa-se um genocídio de negros e índios no Brasil. Seja quando um índio é confundido com um mendigo, e jovens, “brincando” com esse indivíduo, ateam fogo a seu corpo; seja quando um jovem negro é confundido com um bandido e é morto; ou então quando, por estarem atrasados para o vestibular, jovens negros correm, e a polícia os confunde com ladrões e os prende, impedindo-os de fazer a prova.

Tal proposta antiessencialista demonstra significativa insuficiência ao não perceber o funcionamento estrutural no qual a história permanece transcorrendo; não capta a latência do projeto racista. É a *história incorporada* (encarnada nos corpos e externalizada nas instituições), a qual não necessita da consciência para permanecer funcionando.

Uma segunda possibilidade de articular uma posição epistemológica a uma posição política foi levada a cabo por “afro-centristas”. Foram produções que propiciaram uma luta anti-racista, mas somente a partir de discursos que naturalizavam uma superioridade negra a ser reivindicada e posta em luta. Logo, não romperam com o essencialismo, pois, ao denunciar a supremacia branca, apenas inverteram as posições.

Por fim, há uma terceira vertente, promovida por Paul Gilroy, que assu-

me um lugar epistemológico anti-racista e antiessencialista, defendendo que inexistiu uma *essência negra*. Esta corrente afirma que a racialização é efeito de políticas da modernidade que produziram um ser diaspórico, ou seja, um ser que experimenta o mundo a partir da diáspora; a “produção” do ser negro é dada a partir da experiência da escravidão (a experiência da dor), e esta é sublimada através da reapropriação do corpo. O negro entrou na modernidade de uma forma dilacerada, tornando-se o “ser em estado de dor”: esta é a forma pela qual os corpos negros incorporaram a escravidão. Por isso, podemos afirmar que a cultura dos negros é diaspórica, formada a partir do exílio como temos no modelo bíblico. Embora a modernidade tenha produzido esse ser, não lhe concedeu um lugar.

Segundo Gilroy, os descendentes de africanos compartilham uma condição em comum: a de terem sido escravos, posteriormente libertos e, em consequência discriminados racialmente pelo outro branco. O “eu” negro não está livre de uma referência tradicional, este sujeito não possui possibilidades de escolhas livres, pois sua “identidade” está diretamente relacionada a seu fenótipo, à cor de sua pele. O indivíduo negro, embora tenha poder de ação, não encontra liberdade

para escolher seu caminho, porque tem que lidar, ao longo de sua historicidade pessoal, com o fato de ser um sujeito racializado.

Estando imersos em uma realidade social na qual a visão de mundo que predomina é a branca, vemos-nos através das lentes das raças. Mesmo sem notar, fazemos a distinção entre branco e não-branco. Dessa forma, não podemos deixar de enunciar as tensões latentes nessa sociedade, os conflitos que, antes de ser de classe ou gênero, são raciais.

Observamos em nosso cotidiano as relações racializadas que se estabelecem. Em especial, percebemos no ensino superior público esta distinção que a sociedade brasileira impõe aos cidadãos. Seja entre o corpo docente ou entre o corpo discente, os negros não estão representados, isto é, notamos que o número de estudantes negros nas universidades públicas do país não é proporcional à população negra brasileira (48%, segundo o IBGE), ao focalizarmos a reflexão sobre a representatividade dos negros entre os professores de nossa universidade, percebemos claramente a quase inexistência dessa parcela da população.

Acreditamos que a diferenciação racial que é estabelecida nas relações sociais no Brasil é um fator determinante para a desigualdade social do mesmo. Não ignoramos a desigualdade

nem tentamos subestimá-la; no entanto, a falácia de que vivemos num país miscigenado e que sabe conviver pacificamente com todas as diferenças entre os povos que o constituem não é constatada após uma reflexão mais apurada sobre nossa realidade social. Em vista disto, somos favoráveis a toda forma de combate ao preconceito racial e tentativas de diminuição dessa diferença que há entre brancos e não-brancos.

Uma das formas encontradas pela sociedade é a implantação de ações afirmativas para esse grupo com maior dificuldade de acesso a direitos que, teoricamente, são de todo cidadão brasileiro: citamos a educação como o principal deles, ante os debates que ocorrem sobre a adoção das cotas raciais pelas universidades federais. Segundo nossa reflexão, essa é uma maneira de que a população negra, assim como a indígena, tenha a possibilidade real de frequentar a universidade e, assim, tenhamos a diversidade encontrada nas ruas da cidade também representada em nossas salas de aula.

Referências Bibliográficas

CHAUI, Marilena. Ética, violência e racismo. In: Repórter Diário Brasil, de 6/4/2007
BACHELARD, Gaston. A filosofia do não. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os pensadores).

BHABHA, HOMI K. O pós-colonialismo e o pós-moderno: a questão da agência. In: O local da cultura. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOURDIEU, Pierre. Meditações pascalianas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

FOUCAULT, Michel. Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GILROY, Paul. O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Ed. 34, 2001.

HALL, Stuart. Da diáspora. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: FLACSO, 2000.

RAMOS, Alberto Guerreiro. Introdução crítica à sociologia brasileira. Rio de Janeiro: ANDES, 1957.

_____. A redução sociológica: introdução ao estudo da razão sociológica. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

SODRÉ, Muniz. Claros e escuros: identidade, povo e mídia no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

VIVEIROS de Castro, Eduardo. Nativo relativo. Mana, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, 2002.

www.ibge.com.br

Nota

*Érica Pastori, Janine Prandini, Luciana Pêss e Rosiane Pontes, são estudantes no curso de Ciências Sociais na UFRGS.

O estudo da História da África no resgate das origens do povo negro e o desenvolvimento de processos pedagógicos em projetos sociais¹

Luciana Marques Pereira²
Margarete Fagundes Nunes³

O estudo da história da África no Brasil tornou-se obrigatório através da Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003.⁴ Mas podemos nos perguntar se essa lei vem sendo cumprida e se os profissionais da educação estão adequadamente preparados, se há material didático apropriado, já que o Brasil tem em sua história o escravismo dos negros e uma discriminação racial construída desde os primórdios do descobrimento do país. Baseando-se na experiência do projeto de extensão *Quizomba da Cidadania*⁵, desenvolvido junto às comunidades carnavalescas de Novo Hamburgo/RS e do qual a Feevale é uma das entidades integrantes, buscamos analisar como os profissionais e acadêmicos se integram na construção de uma proposta pedagógica extracurricular, isto é, trabalhando com crianças de idades e níveis de aprendizagem diferentes fora do ambiente escolar, e como vem sendo implementado o proposto na Lei 10.639 junto às comunidades carnavalescas. O processo de ensino-aprendizagem de história da África e cultura afro-brasileira, desenvolvido no projeto *Quizomba da Cidadania* por acadêmicas do curso de História da Fee-

vale, vincula-se a outras linguagens que fazem parte do cotidiano dessas comunidades, como a musicalidade, a dança, as expressões artísticas ligadas ao universo do carnaval, presentes em suas experiências culturais, fortificadas pelas vivências em grupo e por uma solidariedade étnico-racial.

A partir de projetos como o *Quizomba da Cidadania*, podemos avaliar as verdadeiras dificuldades que as escolas da rede formal de ensino enfrentam para a implementação da lei 10.639 e, ao mesmo tempo, avaliar a ação conjunta de diversas entidades sociais: comunidades carnavalescas, universidade, movimento social, organizações governamentais e não-governamentais. No caso da universidade, procuramos verificar como o curso de História organiza-se para a atender a demanda de formação de acadêmicos nessa temática específica.

No ano de 2007, a Feevale, por meio do projeto de extensão *Banda Mirim*⁶, integrou-se ao projeto *Quizomba da Cidadania*, que teve sua primeira edição de março a setembro de 2007. Entre as oficinas que foram desenvolvidas nas comunidades car-

navalescas música, dança, arte e criação contou-se com a oficina de *História, Memória e Cidadania*, na qual a Feevale, por meio do programa NIGERIA, teve uma participação direta na formulação e execução. Nessas oficinas participaram acadêmicas do curso de História da Feevale.

Nesta reflexão, pretendemos resgatar essa experiência, tendo como foco especialmente a Sociedade Esportiva Cultural e Beneficente Cruzeiro do Sul⁷, localizada no bairro Primavera, em Novo Hamburgo. Privilegiamos, num primeiro momento, o relato dessa experiência e, a seguir, apontamos questionamentos, dúvidas, a fim de oferecer novos subsídios para pensar a relação ensino, extensão e pesquisa, tão aclamada em nosso meio universitário, mas ainda limitada por nossas práticas cotidianas que teimam em perpetuar a fragmentação, a compartimentação da produção e socialização do conhecimento.

Transitando entre o ensino, a pesquisa e a extensão no projeto *Banda Mirim/Quizomba da Cidadania*

No projeto *Banda Mirim / Quizomba da Cidadania*, as acadêmicas do curso de História participaram comoicineiras oficiais ou voluntárias, envolvendo-se não apenas na oficina de *História, Memória e Cidadania*⁸,

mas acompanhando as demais atividades, inclusive as de monitoramento e avaliação do projeto. As oficinas foram desenvolvidas nas dependências das escolas de samba de Novo Hamburgo. No caso da Sociedade Cruzeiro do Sul, onde focaremos nesse relato, a responsabilidade pelo contato com as crianças e suas famílias cabia a um membro da própria comunidade, a senhora Carmen Regina da Silva, que atuou diretamente na oficina intitulada *Integração da Comunidade*. As oficinas ocorriam todos os sábados pela manhã, e participavam cerca de 30 crianças e adolescentes com idades entre 5 e 17 anos, quase todas residentes no entorno da Sociedade e quase todas negras. Cada oficina tinha a duração de 60 minutos, com intervalo para o lanche. Os demaisicineiros desenvolviam trabalhos de artes, dança e percussão. Nestas oficinas tinha-se o apoio pedagógico dos professores da Feevale Norberto Kuhn Junior e Margarete Fagundes Nunes, além de várias palestras de formação em conjunto com as entidades integrantes do projeto, especialmente a partir da atuação do Comitê Pró-Ações Afirmativas de Novo Hamburgo, o COPAA.

O problema de pesquisa construído a partir dessa experiência foi o de questionar como está a aplicação da lei 10.639/2003 no espaço formal de ensino e como ela pode ser desenvolvida

em um espaço informal, por exemplo, em uma escola de samba, por intermédio de projetos de cunho comunitário. Através da *observação-participante* identificamos que ainda é restrito o contato de crianças e adolescentes, matriculados em escolas de ensino público, com a lei 10.639, pois nos currículos escolares, normalmente, a história da África é abordada somente quando se estuda o período colonial do Brasil, com ênfase no regime de mão-de-obra escrava. Depois desse momento, a questão passa despercebida; inclusive, quando é estudada a história do Egito, esta é apresentada em um formato que nos deixa a sensação que o Egito não é no continente africano. Quando, na oficina, perguntamos às crianças onde ficava o Egito, elas não sabiam que era na África e tampouco sabiam que a África é um continente com vários países e povos diferentes. Então, para desenvolvermos a proposta do projeto por meio de oficinas, para não haver o mesmo formato engessado da escola formal, mesmo porque as oficinas eram ministradas para crianças e adolescentes no mesmo local, tínhamos que fazer um trabalho de maneira descontraída, mas sem descuidar das informações a serem passadas. Para reforçar a idéia de identidade, foi construído um jornal a partir de fotos e outros materiais que as crianças trouxeram de suas casas, no intuito de valo-

rizar a sua história pessoal, que também faz parte da história do bairro, da escola de samba, da cidade.

Para os objetivos específicos do projeto, o foco era o desenvolvimento da auto-estima do afro-descendente, como essa criança, esse adolescente se vê como cidadão de Novo Hamburgo, uma cidade que reforça um mito de origem, o da colonização alemã: “como eu, negro, me vejo enquanto sujeito social e atuante dentro da história da minha cidade, do meu país”. Muitas das crianças e adolescentes não conhecem a Lei 10.639 ou a história do povo africano, mas sabem como é a discriminação e os efeitos que ela pode causar em uma sociedade como a brasileira, que ainda supervaloriza os costumes e as culturas européias e subestima as culturas africanas e ameríndias. Essa sabedoria que os jovens têm não é um saber teórico, é um saber vivenciado dia a dia na própria pele, com eles próprios, com os familiares ou amigos. A partir da história da família, que é normalmente numerosa, cujos pais têm baixo nível de escolarização – o que lhes proporciona, na maioria das vezes, empregos de baixos salários, isso quando não ocorre o desemprego ou, ainda, pessoas próximas estão cumprindo pena em regime prisional por algum tipo de crime ou delito – podemos constatar que essa criança ou adolescente, muitas vezes,

não aceita sua cor, porque vê nela um obstáculo para a realização de seus sonhos, de hoje e do futuro.

Na oficina de *História, Memória e Cidadania*, o foco era a história da África e da cultura afro-brasileira. Procuramos demonstrar a importância do trabalho do povo africano nas Américas e no Brasil, como era a cultura do africano na África, como era a sua forma de vida, mostrar que o africano tinha suas estruturas socioeconômicas muito bem articuladas e que, quando chegou ao Brasil, mesmo em cativeiro, organizava-se em rebeliões, e que muitas tiveram sucesso. Tentamos, também, abordar a realidade do continente africano hoje, da mesma forma, pontuando questões atuais sobre os descendentes de africanos no Brasil.

Os temas foram abordados através de filmes apropriados para as idades, de maneira que todos pudessem entender. Foram usadas também músicas, representação através de desenhos, mapas, jogos, passeios, proporcionando-lhes uma visão mais ampla da realidade do povo negro no Brasil e no mundo.

Como resultados concretos, mesmo em um curto espaço de tempo, para além do aprendizado da história, ressaltamos o aumento da autoestima dessas crianças e adolescentes. Tinham “gosto” em fazer pentea-

dos em seus cabelos cacheados, sendo a estética corporal um elemento importante e que deve ser destacado. Quando participavam das apresentações de percussão – mesmo os que mal podiam com o peso do instrumento –, percebíamos que era o momento de glória de cada um, momento em que esqueciam das suas dificuldades cotidianas. Nas oficinas procurávamos enfatizar que vivemos em um país marcado pela diversidade e que, assim como os povos europeus, os povos africanos tiveram muita importância na construção do nosso país e em outras partes do mundo.

No que diz respeito ao curso de História da Feevale e às possibilidades de experiência em projetos de extensão como o *Banda Mirim/Quizomba da Cidadania*, conclui-se que a questão é de extrema relevância, pois é a partir deste olhar vivenciado na prática que o profissional vai poder fazer um elo com os conhecimentos teóricos trabalhados dentro do ambiente acadêmico. A experiência da extensão propicia aos acadêmicos o entendimento do quão longe estão da realidade que é mostrada nos livros e de que é possível vivenciar outros aprendizados fora dos espaços tradicionais de ensino.

Ao final desta etapa do projeto, podemos verificar que a lei 10.639 vem sendo aplicada ainda de modo muito parcimonioso, mas que o material didá-

tico já está bastante adequado, tanto nos livros enviados pelo MEC como na literatura infanto juvenil e em material bibliográfico para a área de pesquisa e estudos mais avançados sobre este assunto. O Projeto *Quizomba da Cidadania* mostrou que no espaço da escola de samba também se pode desenvolver o estudo da cultura afro-brasileira, bem como o estudo da História da África, envolvendo a comunidade do entorno que participa das atividades sociais da escola, fato que fortalece, ainda mais, as ações do projeto.

A Extensão universitária como canal de interlocução para a efetivação da Lei 10.639/2003

Um dos grandes entraves para a implementação efetiva da Lei 10.639/2003 e seus desdobramentos diz respeito à formação de professores. As universidades vêm buscando sanar lacunas dessa formação, tanto pela atuação direta no interior dos seus próprios cursos de licenciatura em História como buscando atender uma demanda da rede pública de ensino que necessita de uma capacitação permanente de seus professores, seja através do fornecimento de materiais didático-pedagógicos, ou cursos de formação, fóruns de reflexão e intercâmbios, entre outras atividades.

O Centro Universitário Feevale, por meio do Programa de Extensão NIGERIA, desde o ano de 2003 vem

realizando diversas ações nesse sentido. Para isso, tem buscado parcerias e desenvolvido ações com outras entidades, destacando-se a interlocução direta com o movimento negro local, o Comitê Pró-Ações Afirmativas de Novo Hamburgo. Dessa primeira parceria surgiram outras, ampliando-se as possibilidades de diálogo e de constituição de projetos de maior impacto social.

Aqui, interessa-nos, sobretudo, pontuar algumas questões tendo como parâmetro nossa atuação num projeto de caráter *interinstitucional*, o *Quizomba da Cidadania*, ao qual nos somamos em virtude de um projeto de extensão que vínhamos desenvolvendo junto a essas comunidades, desde 2003, o projeto *Banda Mirim*. Deixaremos para um próximo momento a reflexão sobre outras interlocuções estabelecidas por causa da Lei 10.639/2003, que diz respeito a algumas ações junto às redes públicas de ensino municipais e estadual.

O *Quizomba da Cidadania* destacou-se não só por proporcionar o aprendizado da História da África e da Cultura Afro-Brasileira em espaços informais, isto é, fora do espaço de sala de aula formal, mas porque os espaços eleitos para essa formação têm uma importância fundamental para a identidade dos homens e mulheres negros da cidade de Novo Hamburgo, que são os espaços das escolas de samba, tradi-

cionalmente reconhecidos como espaços fundamentais para a sociabilidade desses sujeitos negros, da cidade e da região.

No entanto, esse espaço de aprendizado informal não está descolado daquilo que propõe a Lei 10.639, na medida em que os acadêmicos do curso de História da Feevale, que já atuam ou atuarão num futuro próximo nas escolas regulares, trazem para dentro da sala de aula a reflexão sobre a sua vivência, as relações *intersubjetivas* que se estabelecem nesses espaços, as indagações sobre o conteúdo daquilo que será objeto da reflexão: “Que África é essa? Existe a África ou existem Áfricas? O que é isso que chamamos de 'afro-brasileiro'? Qual o risco que corremos de 'essencializar' a chamada cultura afro? O que estamos aprendendo com essas comunidades?”. Caminhamos, assim, em direção a um movimento, assinalado por José Jorge de Carvalho (2005, p. 140), que é o de “construir parâmetros para a legitimação de novos saberes”, isto é, abandonando uma visão etnocêntrica e eurocêntrica dominante nas nossas universidades e abrindo os espaços institucionais para a edificação de novos saberes, que brotam da interlocução com as próprias comunidades, por intermédio do diálogo com muitos daqueles que, até então, estiveram excluídos da produção de um saber acadêmico e que, na

condição de *objetos* da produção desse conhecimento, almejam, sim, a condição de *sujeitos*.

Sendo assim, a extensão torna-se um canal privilegiado, por permitir que acadêmicos, professores e instituições experimentem um *estranhamento* acerca dos seus saberes e das suas práticas. No caso da Lei 10.639, é crucial este movimento de abertura das instituições de ensino, porque, infelizmente, não temos no ensino formal a tradição de uma valorização do ensino da África e da cultura afro-brasileira. Para realizar com êxito essa tarefa, precisamos dialogar constantemente com outros sujeitos e outros grupos, estabelecendo parcerias, redes, ouvindo especialmente as organizações do próprio movimento negro. Não podemos esquecer que nesse país, historicamente, a militância negra atuou em projetos educativos, construindo suas próprias propostas pedagógicas, desafiando o ensino formal exatamente porque sabia dos entraves estruturais deste, que, por muito tempo, serviram para perpetuar o racismo e impossibilitar a expressão da diversidade étnico-racial da sociedade brasileira.⁹

Pode-se dizer que a extensão universitária é também uma passagem, uma ponte, um elo, ligando aqueles saberes técnicos, teórico-metodológicos que alicerçam uma identidade profissional com outros saberes

e outras vivências que fortalecem uma identidade cidadã, contribuindo, sensivelmente, para a formação de um ser humano integral, comprometido com as questões sociais e com a construção de uma vida melhor e mais justa, para todos.

Referências Bibliográficas

CARVALHO, José Jorge de. **Inclusão étnica e racial no Brasil: a questão das cotas no ensino superior**. São Paulo: Attar Editorial, 2005.

CHAGAS NETO, João E. A construção identitária do afro-brasileiro e a Lei 10.639/2003: desafios e possibilidades de inclusão a partir do espaço institucional do ensino escolar. In: NUNES, Margarete F. (org). **Diversidade e Políticas Afirmativas: diálogos e intercursos**. Novo Hamburgo: Feevale, 2005.

LIMA, Ivan Costa. A pedagogia interétnica em Salvador: uma proposta pedagógica de combate ao racismo. In: NUNES, Margarete F. (org). **Diversidade e Políticas Afirmativas: diálogos e intercursos**. Novo Hamburgo: Feevale, 2005.

MAGALHÃES, Magna Lima. Negras memórias: a trajetória da Sociedade Cruzeiro do Sul. In: NUNES, Margarete F. (org). **Diversidade e Políticas Afirmativas: diálogos e intercursos**. Novo Hamburgo: Feevale, 2005.

Notas

1 Este trabalho foi apresentado na Feira de Iniciação Científica e Salão de Extensão do Centro Universitário Feevale, em outubro de 2007, pela acadêmica Luciana Marques

Pereira, sob a orientação da professora Margarete Fagundes Nunes.

2 Graduanda do curso de Licenciatura em História no Centro Universitário Feevale lucianamp@feevale.br.

3 Professora do Centro Universitário Feevale, Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina marganaunes@feevale.br

4 Para maiores informações sobre a Lei, ver trabalho de Chagas Neto (2005).

5 O projeto Quizomba da Cidadania foi gestado pela Horta Comunitária, em 2007, e contou com as seguintes entidades: Feevale, Comitê Pró-Ações Afirmativas de Novo Hamburgo COPAA, Sociedade Cruzeiro do Sul, Escola de Samba Os Marujos, Império da São Jorge e Protegidos, todas de Novo Hamburgo, Movimento de Consciência Negra Palmares, de São Leopoldo. O Quizomba da Cidadania foi promovido pelo Ministério da Cultura, por meio da Fundação Palmares.

6 O projeto Banda Mirim acontece desde o ano de 2003, está ligado ao programa de extensão NIGERIA de identidade, etnia e gênero do Centro Universitário Feevale e desenvolve-se no interior das escolas de samba de Novo Hamburgo, constituindo-se de oficinas educativas, lúdicas, artísticas e culturais direcionadas às crianças e adolescentes dessas comunidades.

7 A Sociedade Cruzeiro do Sul foi fundada como um clube de futebol para negros. Sua data de fundação é de 1922, cinco anos antes da emancipação da cidade de Novo Hamburgo. Somente mais tarde é que passou a ter o caráter de escola de samba (MAGALHÃES, 2005).

8 Esta oficina foi realizada em parceria com a acadêmica do curso de Licenciatura em História pela Feevale Mônica Flor Ramos.

9 Excelente contribuição para esta reflexão é o trabalho de Ivan Costa Lima (2005).

Entre a malandragem e a sobrevivência: breves considerações sobre os “capoeiras”

Anna Luiza de Moura Saldanha*

Este artigo pretende apresentar, de uma forma sucinta, uma revisão bibliográfica do tema “capoeira” e analisar de que forma os capoeiras se inseriam na sociedade em que viviam, como era essa sociedade e quais seus objetivos quando praticavam a dança-luta. Nota-se que há uma vasta historiografia sobre a capoeira carioca e baiana, por terem sido as cidades de Salvador e Rio de Janeiro os maiores focos da capoeira, porém, é difícil encontrar alguma obra acadêmica que tenha aprofundado esse estudo. Há análises feitas sobre a capoeira e os capoeiras dentro de temas mais amplos, como escravidão urbana ou resistência, como veremos mais adiante.

O período analisado tem como marcos temporais: 1850 Promulgação da Lei Eusébio de Queiroz, quando há o fim do tráfico de escravos e o começo da trajetória definitiva de declínio do próprio sistema escravista, e 1890, quando há a proibição oficial da capoeira no Brasil, através do novo Código Penal da República, transformando a capoeira de delito ou contravenção em crime. A prática da capoeira, muito embora já fosse objeto de censura, não

figurou como delito específico no Código Criminal do Império de 1830.

Nesse período, a sociedade brasileira passava por profundas mudanças estruturais. Uma das principais mudanças ocorreu nas migrações internas e externas e no adensamento de populações nas grandes cidades. Tal adensamento desorganizou a cidade, que não estava preparada em sua infra-estrutura para receber um grande contingente populacional, e, assim, “as cidades cresceram na multiplicação da pobreza, das precárias condições de vida, e principalmente na diversidade de tipos étnicos e sociais que compunham as chamadas camadas populares”¹.

O aumento da população urbana provocou a formação de várias organizações sociais entre a população de baixa renda, comunidades que viviam no mundo subterrâneo da cidade longe dos olhos do Império, integrando-se em redes de solidariedade, onde escravos e ex-escravos, livres ou libertos recompunham noções de pertencimento que haviam se desintegrado nas senzalas. Entre estas organizações estavam as *maltas* de capoeira cario-

cas, que, num misto de identidade, per-tencimento, resistência e sobrevivên-cia, marcavam fortemente o cenário urbano, sendo parte integrante da “cultura popular” de rua de então. Para conceituar a ‘cultura popular’ feita por esses indivíduos, nada melhor que esta passagem encontrada na introdução de *Os Cativos e os Homens de Bem*, do professor Paulo Moreira:

Os costumes desses agentes noção que, segundo Thompson, aproxima-se da de Cultura devem ser analisados dentro de contextos históricos específicos, para que se possa entender a sua “racionalidade” (legitimidades, expectativas). Dentro de um jogo de relações sociais, numa arena de exploração e resistência, enfrentamentos e negociações, de elaboração e reelaboração de aliados, é que se pode entender o significado dessas práticas sociais para os diferentes grupos envolvidos.²

Para uma melhor compreensão do tema a ser trabalhado, houve a neces-sidade de apresentar uma revisão histo-riográfica sobre a capoeira, os traba-lhos acadêmicos e não-acadêmicos, para, logo após, entrar no tema de fato.

O grande pilar bibliográfico deste trabalho é, sem dúvida, a obra do pro-

fessor Carlos Eugênio Líbano Soares, que se divide em dois livros onde o tema “capoeira” é estudado em sua profundidade e especificidade: *A negregada instituição os capoeiras na Corte Imperial, 1850-1890*, e “*A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*”. Nestas pesquisas, Líbano utiliza a vasta docu-mentação referente à capoeira carioca, por ter sido ela o grande temor da elite conservadora da época imperial.

O primeiro livro trata, entre mui-tos aspectos, da capoeira com suas mal-tas e sua geografia específica, trans-cendendo o conceito de capoeira como luta negra de resistência para dar espa-ço à ampla rede de relações sociais pre-sente nos interstícios da cidade do Rio de Janeiro. O autor também analisa a participação dos capoeiras na vida polí-tico-eleitoral, além da troca cultural intensa entra os diferentes grupos étni-cos que participavam das maltas. O segundo livro analisa o período imedi-atamente anterior. Nesta obra, Líbano dá ênfase às origens da capoeira, sua etimologia, às origens étnicas de seus praticantes e à participação dos capoe-iras na corte de D. João, seja na Mari-nha ou nos movimentos políticos de rua.

É a partir de Líbano que se tem uma análise historiográfica inicial

sobre a capoeira. Segundo ele, podemos dividir a historiografia em três blocos: os cronistas, os folcloristas e os acadêmicos ou a nova historiografia, nas palavras do autor.

O primeiro bloco dos cronistas é dividido entre aqueles denunciavam a capoeira e os que buscavam um “resgate” cultural, sobretudo após 1890, data da proibição da prática. Plácido de Abreu é pioneiro entre os cronistas com sua obra de 1886, denominada *Os capoeiras*. “Esse breve trabalho guarda recordações de uma capoeira temida como arma de rua do negro e do pobre urbano”³, tendo a vertente da denúncia como norte do livro.

Alexandre Melo Moraes Filho⁴ também foi pioneiro em sua obra, pois foi o primeiro que trouxe a idéia de “luta nacional” ou “ginástica nacional” à capoeira. A partir de Mello Moraes é que a temática passou a vir com tom de resgate, o que iria ser seguido pela maioria dos literatos e acadêmicos. Os escritos sobre a capoeira transformaram-se e realçaram suas qualidades de defesa e ginástica. Diversos literatos passaram a ter a capoeira entre seus personagens. Aluísio de Azevedo⁵, Machado de Assis⁶, Manuel Antonio de Almeida⁷ são alguns dos autores que tinham por missão tirar a capoeira da marginalidade.

O segundo bloco, o dos folcloristas, fugiu da tentativa do resgate pela “ginástica” para entrar no das “manifestações negras” ou “populares”. O primeiro desses autores é Manuel Querino, que deu ênfase à capoeira baiana, em vez da carioca. Segundo Libano, é a partir de Querino que o mito da capoeira baiana tomou o país.

O fato de as cidades nordestinas como Recife e Salvador não terem sofrido um processo de perseguição policial, como aconteceu no Rio, transformou esses centros urbanos em santuários da capoeiragem antiga. Sua hegemonia no século que se abria tem nisso uma das explicações.⁸

Além de Querino, Edison Carneiro⁹ e Luis da Câmara Cascudo¹⁰ tratam da capoeira como folclore nacional, visão que iria tomar conta dos livros após 1930, quando da descriminalização da capoeira e da valorização da cultura negra como genuinamente brasileira.

Dentro da linha do folclore podem-se inserir os livros escritos pelos próprios mestres de capoeira. Destacam-se a obra de Vicente Ferreira Pastinha, o Mestre Pastinha, intitulada *Capoeira Angola*¹¹, e a do Mestre Noronha¹², resgatada por Daniel Coutinho, por serem estas fontes primárias para o estudo da luta.

A partir do centenário da Abolição, as ciências humanas vão dar maior destaque aos estudos afro-brasileiros e à capoeira. Entramos, com isso, no terceiro bloco da historiografia. Geralmente, a temática da capoeira vem acoplado com temas mais amplos, como o da resistência ou da escravidão urbana. Este último é o caso, de duas das principais obras sobre a escravidão no Rio de Janeiro: a tese de Mary Karasch, *A vida dos escravos no Rio de Janeiro 1808-1850*,¹³ traz um estudo cheio de informações sobre a capoeira carioca, desde sua origem até o seu caráter lúdico, passando pela análise das imagens de Rugendas e pela documentação policial. A outra obra é a de Thomas Holloway sobre a polícia no Rio de Janeiro¹⁴. Ele analisa os processos criminais, onde “teria que inevitavelmente esbarrar com a sombra dos capoeiras”¹⁵. Outras teses referem-se ao embate dos dois estilos de capoeira: Angola e Regional. Luis Renato Vieira¹⁶ e Leticia Vidor Reis¹⁷ seguem essa linha para defender o seu mestrado, sendo que o primeiro a analisa na década de 1930, e a segunda, a partir de 1960.

Esta sucinta análise bibliográfica torna um pouco mais fácil enxergar a capoeira em seus espaços temporal e físico, ao mesmo tempo em que mostra

o quanto esse campo de estudo ainda não foi explorado.

As “maltas” e o cenário social dos capoeiras

Na segunda metade do séc. XIX, a capoeira já era uma presença marcante entre a população trabalhadora urbana, que reunia escravos e livres, brasileiros e imigrantes, jovens e adultos, negros e brancos. Sua tradição rebelde, desde a chegada da Família Real Portuguesa ao Brasil em 1808, já se tornara uma dor de cabeça para a elite imperial e seus órgãos de repressão. O declínio da agricultura e a expansão da cidade geraram o aumento da circulação de escravos, tornando-se isso um “problema inevitável”¹⁸ com o qual as autoridades passaram a se preocupar. O temor social que essa camada da população causava nas classes média e alta era maximizado, neste momento, pela união dessa população com as outras camadas pobres, promovendo a troca social e cultural entre elas. A figura típica do capoeira iria se tornar símbolo deste momento.

Dentro da cidade, a capoeira perdeu seu conceito inicial e vago de resistência ao trabalho escravo para ampliar seu raio de ação. Os capoeiras agora eram forjadores de uma nova identidade popular, estabeleciam seus territó-

rios, marcados por laços de parentesco ou de expressões culturais. As maltas eram a unidade da atuação dos praticantes da luta. Elas ficaram famosas pela destreza e a malandragem de seus integrantes, que conheciam os quatro cantos da cidade, fazendo arruaças e motins. A formação das maltas no Rio de Janeiro contava com escravos e homens livres, e pode ser interpretada como um chamariz dos segmentos sociais excluídos por uma noção de pertencimento; nelas podiam recompor desde o sentido de família até sua participação dentro da política da época.

A forte presença deles nos conflitos urbanos fez com que tivessem uma estranha relação com o poder.

Na realidade, ao mesmo tempo em que enfrentava o aparato policial e a ordem escravista, a capoeira participava ativamente das lutas políticas dentro dos grupos dominantes, como capangas de senhores da Corte, e mesmo incorporava termos e trejeitos do vocabulário pedante dos juizes e doutores da política da época.¹⁹

A capoeira ganhou grande importância política quando seus praticantes, individualmente ou nas “maltas”, inserira-se nos conflitos político-partidários da Corte, na segunda metade do século XIX. Atuando individual-

mente como capangas políticos, os capoeiras andavam em uma linha tênue entre a resistência e a sobrevivência; atuando nas “maltas”, eram vistos como “exército das ruas”, oferecendo terror ao partido político rival e à classe média moradora da cidade

Em um artigo sobre o tema, Assis Cintra distingue entre os capoeiras profissionais e os amadores. Os profissionais são definidos como capangas políticos, que viviam às custas dos cabos eleitorais ou como desordeiros e ladrões, que atacavam os transeuntes. Os amadores eram meninos bonitos avalentoados, filhos de gente rica e importante, ou mesmo rapazes de boa família, que praticavam e aprendiam a capoeira por simples esporte [...] É certo, porém, que os capoeiras profissionais alvo principal da repressão formaram desde sua origem verdadeiras organizações de escravos e libertos, com uma dupla face a um tempo ameaçadora e instrumental para a elite branca do Rio de Janeiro.²⁰

As maltas mais famosas por esse tipo de prática foram os *Nagoas* e os *Guaiamuns*. Segundo Líbano, as duas maltas agregaram, nos últimos 15 anos do século XIX, as antigas maltas, que dividiam em muitas partes a geografia do Rio de Janeiro. Os cronistas da época relatavam que uma era liga-

da ao Partido Conservador e a outra ao Partido Liberal. Apadrinhados pelos políticos, os capoeiras gozavam a impunidade de seus delitos. Porém, quando liberais e conservadores se uniam, as maltas sofria uma repressão cada vez mais forte e constante.

O fim da Guerra do Paraguai em 1870 trouxe maior mobilidade para os capoeiras. O recrutamento “obrigatório” dos Voluntários da Pátria e as promessas de liberdade aos escravos-soldados fizeram com que muitos capoeiras fossem sentar praça. O retorno prestigioso dos “heróis” da guerra fez com que eles retomassem o poder das ruas. A elite monárquica agora apoiava tais “heróis”, o que fez com que os capoeiras ressurgissem intensamente, provocando pânico às donas-de-casa e entusiasmo à classe política dominante. A partir desse momento, a malta “Flor da Gente” iria se tornar o símbolo da violência política conservadora.

Os capoeiras que retornaram da Guerra do Paraguai lutavam mais ferozmente pelos direitos adquiridos na Guerra e por maior participação política, fato que perdurou até 1890 em várias nuances, ora conservadora, ora liberal, ora republicana, ora monarquista, ora autônoma. Digo autônoma porque a guerra criou uma

consciência inconformista nos soldados negros, impondo-lhes novo *status* na ordem social. Eles formaram então, o Partido Capoeira, durante a conjuntura política de 1880, não sendo uma instituição oficial, mas uma forma de fazer política nas ruas, ligada a uma forma de identidade, livre de qualquer padrinho e construtora de relações com a política dominante.

Envolveram-se também com a campanha abolicionista e a Guarda Negra, que tinha por função proteger a Princesa Isabel e impedir a propaganda republicana. Esta foi outra linha de conflito em que os capoeiras eram agentes sociais ativos, demonstrando sua politização perante o cenário político do Rio de Janeiro e da sociedade brasileira.

Após o Golpe Militar de 1889, o regime republicano, baseado no militarismo e no autoritarismo, fechou o cerco aos capoeiras. Através do Código Penal, citado acima, o chefe de polícia Sampaio Ferraz, que antes de ser nomeado caçou capoeiras como promotor público, tinha carta branca de Deodoro da Fonseca para acabar de vez com a capoeiragem carioca, isolando seus integrantes de seus clientes e deportando-os para Fernando de Noronha.

Considerações finais

Podemos notar, ao longo do texto, o panorama social no qual os capoeiras estavam inseridos, ou melhor, inseriram-se. Profundas mudanças estruturais aconteciam na sociedade brasileira da segunda metade do século XIX; era época de questionamentos e lutas sangrentas pelo poder.

A capoeira, com suas maltas, inseriria-se nesse contexto como centro agregador e construtor de laços de solidariedade entre os seus praticantes e laços políticos com a classe dirigente do país. Em permanente conflito entre a malandragem e a sobrevivência nas ruas, esses agentes iam forjando sua inclusão e sua participação social.

A historiografia tradicional mostra a capangagem e os conflitos político-partidários nos quais os capoeiras estavam envolvidos, como estes seriam manipulados para fins eleitoreiros em troca de benefícios individuais. Ao analisar a participação dos capoeiras na vida política da cidade, percebe-se que eles exerciam seu papel como uma opção política, dentro de suas peculiaridades culturais e de uma ânsia de participação nas decisões eleitorais.

Após a Guerra do Paraguai, temos essa visão mais clara. Os soldados voltam mais conscientes de seu poder de

decisão e colocam em prática essa visão na política das ruas: a formação do Partido Capoeira demonstra que eles estavam dispostos a jogar em igualdade de poder com a elite dirigente. Mesmo a participação dos capoeiras nos partidos das elites e na Guarda Negra demonstra o pensamento político desse segmento. Paulo Moreira conceitua o “projeto dos escravos” como ações com algum objetivo predeterminado, que foi elaborado em função das experiências socioculturais em que estavam imersos, sendo sua eficácia dependente de um jogo permanente de mudanças de estratégia.²¹

Não podemos atribuir somente aos capoeiras cariocas deste período analisado tal especificidade de luta e de relação com o poder. A capoeira em qualquer momento é filha de seu tempo e sempre fez parte do cotidiano tanto das camadas populares como dos dirigentes da política. Tal o foi dentro das senzalas, foi na cidade, como analisamos, e foi em 1930/40 período não analisado neste artigo, época em que a capoeira foi liberada pelo então presidente Getúlio Vargas em seu projeto nacionalista, e o é hoje, quando se insere dentro do sistema de mercado, quando o praticante se profissionaliza e vende as aulas de capoeira.

Referências bibliográficas

- AREIAS, Almir. *O que é capoeira*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CARVALHO, José Murilo. *Os bestializados*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.
- _____. *Construção da Ordem: a elite política imperial; teatro de sombras: a política imperial*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.
- CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade – uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- _____. *Cidade febril – cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- DAMATTA, Roberto. *Carnaval, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.
- DIAS Luis Sergio. *Capoeira, morte e vida no Rio de Janeiro*. Revista do Brasil nº 4: Prefeitura Municipal do Rio de Janeiro, 1985.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- HOLLOWAY, Thomas. *Polícia no Rio de Janeiro: repressão e resistência numa cidade do século XIX*. Rio de Janeiro: FGV, 1997.
- KARASCH, MARY. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro – 1808/1850*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.
- LÍBANO SOARES, Carlos Eugenio. *A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: SMC, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, 1994.
- LÍBANO SOARES, Carlos Eugenio. *A capoeira escrava e outras tradições rebeldes no Rio de Janeiro (1808-1850)*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2002.
- MOREIRA, Paulo Roberto S. *Os cativos e os homens de bem experiências negras no espaço urbano*. Porto Alegre: EST, 2003.
- MOREIRA, Paulo Roberto S. *entre o deboche e a rapina: os cenários sociais da criminalidade popular em Porto Alegre*. Porto Alegre: UFRGS, 1993. Dissertação de mestrado.
- WISSEMBACH, Maria Cristina. *Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível*. In: NOVAIS, Fernando. História da vida privada no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

Notas

- * Pós-graduanda em História Africana e Afro-Brasileira pela FAPA – Faculdades Porto-Alegrenses.
- 1 Wissembach, 1998, p. 91
- 2 Moreira, 2003, p. 21, citando Thompson, E. P. Costumbres em común. Barcelona: Crítica, 1995, p. 17-22.
- 3 Líbano Soares, 1994, p.9.
- 4 Moraes Filho, Alexandre M. Festas e tradições populares do Brasil. Rio de Janeiro: Technoprint, s.d.
- 5 Azevedo, Aluísio. O cortiço. Rio de Janeiro: Technoprint, s.d.
- 6 Assis, Machado. Crônicas: 1878-1888. Rio de Janeiro: W. M., 1944.
- 7 Almeida, Manuel Antonio. Memórias de um sargento de milícias. Rio de Janeiro: Technoprint, s.d.
- 8 Líbano Soares, 1994, p. 13.
- 9 Carneiro, Edison. O jogo da capoeira. Jornal do Comercio, 11 de jul 1965; Negros Bantos: notas de etnografia religiosa e folclore. Rio de Janeiro, 1937; entre outros
- 10 Cascudo, Luis da Câmara. Folclore do Brasil. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967.
- 11 Mestre Pastinha. Capoeira Angola. Salvador: FCEB, 1988
- 12 Coutinho, Daniel. O ABC da Capoeira Angola: os manuscritos do mestre Noronha. Brasília: Centro de Informação e Documentação da Capoeira, 1993.
- 13 Karasch, 2000.
- 14 Holloway, 1997.
- 15 Líbano Soares, 2002, p. 66.
- 16 Vieira, Luis Renato. Da vadiagem à capoeira Regional: uma interpretação da modernização cultural no Brasil. Brasília: UNB, 1993. Dissertação de mestrado.
- 17 Reis, Leticia V. S. Negros e brancos no jogo da capoeira: a reinvenção da tradição. São Paulo: USP, 1993. dissertação de mestrado.
- 18 Dias, 1985, p. 109.
- 19 Líbano Soares, 2002, p. 17.
- 20 Boris Fausto, p.36 citando artigo de Assis Cintra, em A Gazeta, 1.3.1948.

Jesus de Nazaré, Orixá da Compaixão (Elementos de uma Cristologia afro-brasileira)

Marcelo Barros*

Apesar do rigoroso e prolongado inverno eclesiástico e dos fundamentalismos, expressos em notificações do Vaticano, como em sínodos confessionais que decidiram romper com organismos ecumênicos, vivemos, na América Latina, um momento novo de revalorização das religiões afro-americanas e ameríndias. Para estas, a pessoa de Jesus Cristo era respeitado e temido, mas de forma longínqua. O diálogo com cristãos de cultura afro que tentam aproximar Jesus e sua experiência de fé da tradição dos seus ancestrais afro tem mudado esta realidade. Tanto as comunidades de religiões autóctones como os grupos cristãos de cultura afro começam a reinterpretar a fé, transmitida pelo Cristianismo imposto pelos colonizadores. Isso muda a forma como o Candomblé e a Umbanda passam a olhar Jesus Cristo, mas também a expressão de fé das próprias comunidades cristãs populares que se inserem mais profundamente no conjunto da população

de matriz africana e convivem de forma muito mais justa com as crenças e rituais autóctones.

Aqui, proponho-me a falar de elementos cristológicos latentes nas diversas devoções do Catolicismo popular. Também abordarei uma evolução existente atualmente na forma como as comunidades do Candomblé vêem a Jesus, mas me deterei mais na expressão de fé das comunidades de matriz africana que pertencem às Igrejas cristãs.

1. Um olhar sobre o Catolicismo atual e popular

Os colonizadores trouxeram da Europa um Cristianismo profundamente sincrético, “resultado de uma síntese entre a experiência religiosa antiga dos gregos, romanos e bárbaros com a tradição judeu-cristã”¹. Os antigos Concílios que definiram a fé cristológica vigente no Cristianismo, além dos interesses políticos do momento, situaram-se dentro deste esforço de

expressar a fé para os novos povos que entravam na Igreja. Hoje, uma primeira constatação necessária é que a fé cristã vivida pelas comunidades católicas e evangélicas já não se expressa exatamente com a mesma formulação consagrada nos Concílios antigos.

O Brasil é dos poucos países do mundo no qual a doutrina espírita continua com muita vitalidade. Dentro deste caldeirão de culturas e expressões teológicas, termos como “Filho de Deus” e “encarnação” denotam significados diversos do que a tradição eclesial tinha lhes dado. Filho de Deus, sim. Porém, uma mãe de santo me perguntou: “Por que único? O Budismo Tibetano diz que o Dalai Lama é a encarnação do próprio Buda da Compaixão, e não tenho dificuldade de crer nisso. Deus tem tantas formas de se manifestar. Mas por que dizer que só Jesus é Filho de Deus?”. Do mesmo modo, quando, nas camadas mais populares, se fala em “encarnação”, facilmente as pessoas compreendem isso como uma espécie de “primeira reencarnação”. Nada tem a ver com o dogma cristão expresso nos Concílios antigos da Igreja.

Esta realidade do Cristianismo

popular não é, em si, totalmente diferente mesmo do catolicismo oficial. Mesmo o modo como, muitas vezes, papas, bispos e pastores se expressam sobre Jesus mistura elementos de Nicéia e Calcedônia com mitos que foram inconscientemente absorvidos no Cristianismo popular. Todos os católicos começam as orações dizendo: “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”, e as Igrejas antigas continuam fazendo as orações litúrgicas ao Pai, pelo Filho, na unidade do Espírito. Entretanto, esta teologia litúrgica parece pouco absorvida pela prática devocional. Qualquer exame, mesmo rápido e superficial, nos hinários católicos e evangélicos, usados em nossas dioceses e paróquias, mostrará não somente uma espécie de monismo cristológico (um Cristo Deus tomado em si mesmo, no qual o humano entrou apenas como revestimento transitório), mas, o que é pior, uma religião cujo Deus é o Cristo, sem referência direta e vivencial ao Pai.

Mesmo orações e hinos oficiais da Liturgia contêm expressões duvidosas e pouco ortodoxas. Vejam esta prece do Ofício da Tarde do Sábado Santo na atual Liturgia das Horas: “Ó Deus do

universo, que dominais todos os confins da terra e quisestes ser encerrado num sepulcro, livrai do inferno o gênero humano e dai-lhe a glória da imortalidade”.²

Ao orar esta prece, alguém pode recordar-se de Moltmann e de sua tese sobre “O Deus Crucificado”, segundo a qual o Pai está na cruz com Jesus. Mas estas preces litúrgicas não são dirigidas ao Pai. São todas destinadas a Jesus.

Um conhecimento maior e mais crítico da história bem como o desafio do pluralismo cultural e religioso nos fornecem razões teológicas e pastorais para questionar as expressões cristológicas dos Concílios antigos, já diferentes da fé expressa no Novo Testamento, que, em si, já é diversa da forma como o movimento de Jesus propunha a fé no primeiro momento. Entretanto, a maioria de nossas comunidades religiosas, mesmo as não populares, mantêm sobre Jesus uma expressão de fé que nem chega a ser esta dos Concílios. É ainda mais mítica, menos humanizada e capaz de dialogar com outras expressões da fé.

Por isso, torna-se ainda mais urgente e essencial o trabalho de reen-

contrar outras formas de crer e falar de Jesus. Mesmo em meio às ambigüidades inerentes ao tema, proponho-me a aprofundar alguns elementos cristológicos que me parecem próprios, ou ao menos mais característicos, de muitas pessoas e até de comunidades que vivem a fé cristã a partir das culturas afro-brasileiras.

2. Uma espiritualidade popular de aliança

Muitas vezes, na Teologia e Pastoral, o Catolicismo Popular em suas diversas formas foi acusado de superstição e até de certa idolatria. Em tempos de Cruzada por um Cristocentrismo dogmático, não deixa de ser interessante observar que muitos grupos apoiados diretamente por Roma e pela maioria da hierarquia eclesiástica centram muito mais sua fé na devoção mariana e no culto aos santos do que na fé e culto a Jesus.

Nas últimas décadas, percebemos que, ao agir assim, os fiéis do Catolicismo mais popular refazem a espiritualidade da aliança proposta pela fé bíblica. Como, na versão da fé que receberam, Deus lhes parecia distante e separado da vida, aprofundaram uma ali-

ança de intimidade com as manifestações divinas que lhes pareciam mais próximas. Os santos e santas da devoção popular se tornaram “manifestações de Deus” como na cultura bíblica se fala da Torá (Palavra), da Shekiná (Tenda), da Hokmá (Sabedoria), da Glória e mesmo do “Anjo do Senhor”.

Este tipo de versão religiosa da fé cristã existe nas mais diversas camadas do Catolicismo popular, de matriz negra, indígena ou mesmo de tradição européia. De certa forma, está presente em algumas devoções na Europa ou América do Norte. Entretanto, na América Latina, esta teologia popular decorre das culturas afro e indígenas. Na fé Ioruba e na religião vinda de Angola, como em muitas comunidades indígenas, a relação de intimidade com Deus se dá através das manifestações divinas na natureza (o Candomblé chama de Orixás e a tradição angolana de Iquices).

A pessoa consagrada a este ou a aquele Orixá tem uma relação tão íntima com ele que o recebe e é por ele transformado/a. O Senhor do Bonfim em Salvador ou o Bom Jesus da Lapa ou Jesus de Pirapora são santos como outros quaisquer. Mas, como santos,

são manifestações do amor divino. Protegem seus devotos e os acompanham em suas vidas.

Desde que, a partir das décadas mais recentes, as religiões afro são valorizadas e não precisam mais ser ocultadas ou disfarçadas, as pessoas têm mais liberdade de adorar os Orixás em si mesmos, sem precisar do sincretismo no qual se dizia que Iemanjá é Nossa Senhora. A partir desta liberdade, muitos fiéis dos Orixás dividiram as águas e deixaram de ser de Igreja. Mas muitos e muitas dos que honram os Orixás quiseram continuar devotos de Jesus Cristo. Entretanto, este Jesus é recebido e acreditado a partir de uma cultura religiosa própria e original. A história contada nos Evangelhos e a pregação tradicional dos padres e pastores são ouvidas e até incorporadas. “Jesus é filho de Maria Virgem, sofreu por nós, foi crucificado para nos salvar” são dados conhecidos, mas são compreendidos a partir de uma cosmovisão própria. Neste contexto de condenações e de debates cristológicos, é bom conhecermos melhor estas Cristologias populares, principalmente na relação entre Jesus e os Orixás.

3. Jesus e Kanambe

Quando estive no Quênia, em janeiro de 2007, procurei conhecer alguma expressão atual das religiões africanas antigas e ver em que isso me ajudava a compreender melhor as tradições afro-brasileiras. Fui levado, a uns 100 km de Nairóbi, para conhecer uma aldeia tradicional do povo Kamba. Ali conheci uma senhora idosa, sacerdotisa da tradição de Kanambe, a deusa da Água. Depois de ter escutado como ela expressa sua fé na religião tradicional, espantei-me quando me disseram que ali todos eram cristãos, inclusive aquela sacerdotisa que, muitas vezes, nas missas, é chamada pelo padre para abençoar o seu povo. Perguntei, então, como ela formulava a relação entre a religião tradicional e a fé cristã. Espantada com a própria pergunta, a velha respondeu com palavras e expressões que, para mim, foram muito surpreendentes. Anotei tudo o que ela disse e tentei traduzir sua resposta assim: “Não há nenhuma dificuldade de ligar Jesus e Kanambe. Jesus Cristo nos revela Deus presente na história, nos acontecimentos da vida e nas pessoas e nos ajuda a descobrir que Kanambe manifesta Deus pre-

sente na natureza, na terra e na água. As duas ordens não entram em conflito e até se interpenetram. Jesus é como uma espécie de plenitude da fé em Kanambe, mas não na medida em que a esvazia ou a substitui por uma espécie de “cultura cristã ocidentalizada”, mas, ao contrário, valoriza-a e dá a ela densidade histórica”.

É claro que esta expressão de fé daquela cristã africana nunca seria aceita por uma Cristologia para a qual Jesus é único e, como todos os colonizadores, substitui o que havia antes dele, colocando-se como referência de fé exclusiva. De fato, ela me contou a dificuldade que tem em valorizar a cultura (nem se fala da religião) tradicional do seu povo quando chegam ao local alguns grupos neopentecostais que exigem o abandono até das roupas, costumes, músicas e danças culturais do povo.

O diálogo com aquela sacerdotisa africana me ajudou a compreender melhor a sabedoria do sincretismo afro-brasileiro. Ele teve uma evolução ou processo que podemos resumir em três fases.

4. Do Senhor do Bonfim ao Orixá Jesus de Nazaré

O olhar sobre o Cristo vivido pelos descendentes dos escravos teve uma evolução complexa com, ao menos, três etapas ou níveis:

1. Tributo ao Senhor do Bonfim

Em tempos idos, devoções a Jesus como “Senhor do Bonfim”, Bom Jesus da Lapa e outras representavam uma espécie de tributo que o negro deveria pagar ao deus branco que não era amigo do escravo ou de seu descendente, mas deveria ser adulado e cortejado para não castigá-lo, já que era um deus forte e protegia o senhor branco. São deste tempo promessas que exigiam sacrifícios e dores, como subir ladeiras de joelhos, humilhar-se em público, não comer em certos dias sagrados, não beber nem água e assim por diante.

2. O sincretismo com Orixás tradicionais

Com o fim da escravidão oficial, nenhum país indenizou os antigos escravos ou cuidou de como este povo poderia sobreviver, abandonado à própria sorte. A partir deste tempo, as

comunidades negras começaram lentamente a poder se reapropriar de seus símbolos e de sua religião própria. Para os que eram cristãos, isso provocou certa evolução na Cristologia. Não precisavam mais ver o Senhor do Bonfim ou o Bom Jesus da Lapa como deuses do feitor branco. Não deixaram de ser brancos e de representar símbolos sempre ligados ao colonizador. Mas, agora, podiam ser realmente reapropriados pelas comunidades de cultura afro. Para limpá-los das roupas escravagistas, os fiéis negros ou seus descendentes, inconscientemente, os ligaram a Oxalá ou Xangô. Houve muitos que fizeram isso, não por ignorância ou porque os confundissem com Orixás, mas porque precisavam desta identificação (como para os latino-americanos comprometidos com a revolução, a própria figura de Che Guevara se parece com a de Jesus Cristo). É a Cristologia do sincretismo de confusão ou de reapropriação.

3. O Orixá Jesus de Nazaré

Nos anos mais recentes, passamos a outro nível da Cristologia afro-brasileira. Desde os tempos depois do Concílio Vaticano II, muita gente de

comunidades afro participa de grupos bíblicos e comunidades eclesiais de base. Nestes ambientes, aprende-se a valorizar o Jesus histórico. O contato com os Evangelhos permite um conhecimento maior de Jesus de Nazaré em sua historicidade humana. Este conhecimento passou para as comunidades e mesmo para elementos do culto e da fé comum. Entretanto, assim como Xangô, Ogum, Oxalá e Oxossi foram antepassados, reis ou príncipes dos antigos reinos Ioruba e se tornaram Orixás e associados ao fogo, ao ferro, à terra e à mata virgem, assim também as comunidades negras passam a ver Jesus Cristo como alguém que viveu em tudo a existência humana e, a partir de sua morte, foi assumido por Deus e se tornou divino. É como um Orixá. É um homem que, por ter vivido de forma justa e santa, foi divinizado, como toda pessoa humana é chamada a ser.

4. A originalidade de Jesus de Nazaré

Expressar em conceitos a própria fé é difícil, mas pretender expressar como crêem os outros é praticamente impossível, sem o risco de ser injusto e

reduutivo. No caso das culturas afro-brasileiras, isso ainda é mais complexo por causa da diversidade de expressões e culturas e pelo fato de serem tradições orais. Seja como for, todas estas formas de viver a fé se formaram em diálogo ou até inserção na tradição cristã popular e com a exigência de se defrontar com a pessoa e a missão de Jesus Cristo.

Há de tudo. Pode-se concluir uma Cristologia própria da devoção ao “Senhor Morto”, outra Cristologia do Jesus mítico de narrativas orais que, no meio do povo, formam como que novos evangelhos apócrifos cheios de histórias que as pessoas contam sobre “quando Jesus e São Pedro andavam pelo mundo”. Quase todos os santuários populares nascem de relatos fantásticos ligados a aparições de imagens ou milagres extraordinários. A maioria deles acontece com “Nossa Senhora”, que, na América Latina, substitui o culto à Mãe Terra ou à deusa da fecundidade. Mas, no Brasil, há alguns a Jesus (Bom Jesus de Pirapora, Bom Jesus da Lapa e assim por diante). Todos são a um Jesus humano e compassivo (“Bom Jesus”) retratado na sua Paixão como a figura da solidarie-

histórias que as pessoas contam sobre “quando Jesus e São Pedro andavam pelo mundo”. Quase todos os santuários populares nascem de relatos fantásticos ligados a aparições de imagens ou milagres extraordinários. A maioria deles acontece com “Nossa Senhora”, que, na América Latina, substitui o culto à Mãe Terra ou à deusa da fecundidade. Mas, no Brasil, há alguns a Jesus (Bom Jesus de Pirapora, Bom Jesus da Lapa e assim por diante). Todos são a um Jesus humano e compassivo (“Bom Jesus”) retratado na sua Paixão como a figura da solidariedade.

Pelo fato de ser expressões de fé vividas por uma maioria de pessoas pobres e sofredoras, a figura de Jesus sempre aparece mais como sendo o Cristo sofredor e humilhado. A Cruz recebe uma explicação de solidariedade: “Deu a vida por nós” (entregou-se no lugar dos discípulos aos inimigos) mais do que uma justificativa de caráter sacrificial (ofereceu-se ao Pai ou morreu pelos nossos pecados).

Estes tipos de expressão de fé vêm de pessoas não ligadas à cultura ocidental. Sua tentativa de síntese

crisológica, quando ocorre, não é para legitimar poderes hierárquicos ou dominação de pessoas sobre outras pessoas (há Cristologias oficiais que foram pensadas para isso e disfarçam este fato). Por tudo isso, são Cristologias a partir de baixo e ligadas à vida de quem sofre. São cristologias narrativas e fragmentadas que, por não ser de caráter dogmático (contam histórias, não afirmam dogmas), não se envergonham de ser incompletas. Ao contrário de quaisquer tendências de um Cristocentrismo exclusivista, Jesus é o Cristo (Ungido de Deus), mas não é isolado de todos os seus irmãos e irmãs, nem das forças da natureza que são sacramentos divinos, nem dos personagens que, como Jesus, são para o povo Cristos ou Consagrados. Da caminhada de libertação, estas comunidades aprendem a valorizar que a própria pessoa e a missão de Jesus podem ser resumidas em sua própria palavra: “Eu vim para que todos tenham vida, e vida em abundância” (Jo 10,10).

Em 1996, em Bogotá, o 2º Encontro Continental da Assembléia do Povo de Deus propôs o aprofundamento de uma

nós com mil rostos, através, sobretudo, das religiões indígenas e afro-ameríndias, como também da fé cristã dos nossos povos latino-americanos, o mistério divino é sempre maior que todas as nossas confissões, é mais belo que nossas imagens, é único nos mais diversos encontros e nas mais diferentes formas de manifestação.

Como pertencentes à sua família, o amor divino nos quer vivos e livres, plurais e unidos, felizes, neste momento, nesta casa comum da Terra Pachamama e sob o teto luminoso do Sol, da Lua e das estrelas. Inspirados pelo Espírito Divino, dizemos não ao fatalismo de um suposto final da História e lutamos contra toda forma de exclusão, prepotência, medo e morte”.³

Esta afirmação pode ser lida como resumo de uma Cristologia macroecumênica no sentido de reconhecer na pessoa e na missão de Jesus Cristo este

tipo de testemunho. Como diz Leonardo Boff: “É preciso armar-se de coragem para um novo e surpreendente ensaio de encarnação da fé cristã. É preciso que Cristo fale nossas línguas, se revista de nossa cor, seja celebrado com nossas danças e louvado em nosso corpo, realidades com que o povo negro enriqueceu a nação brasileira”.⁴

Notas

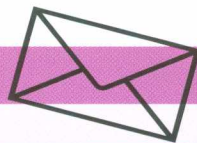
* Marcelo Barros, monge beneditino, teólogo e escrito. Tem 30 livros publicados.

1 Leonardo BOFF, *O Caminhar da Igreja com os oprimidos*, Vozes, 3. ed. 1988, p. 31-32.

2 Cf. LITURGIA DAS HORAS.

3 Cf. Documento final do 2º Encontro Continental da APD em Cajamarca, Colômbia, setembro de 1996.

4 LEONARDO BOFF, *O Caminhar da Igreja com os oprimidos*, Vozes, 3. ed. 1988, p. 31-32.



Caro/a leitor/a,

Agradecemos aos leitores que têm nos enviado mensagens com opiniões e solicitado exemplares do **identidade!** Para acessar as publicações anteriores, disponibilizamos os últimos volumes no site da EST. Basta entrar no site www.est.edu.br no setor Publicações/Revistas; os textos estão em formato pdf.

Convidamos para que enviem seus textos, resultados de pesquisas e/ou trabalhos científicos, (6 a 8 laudas com referências), para avaliação, para o primeiro do ano de 2008, vol. 13, tema: *Negritude, Educação e Cidadania* e, para o segundo semestre do ano de 2008, vol.14, tema: *Hermenêutica Negra*. Os textos deverão ser enviados para identidade@est.edu.br e para selenir@est.edu.br até 10/05/2008 para vol.13 e até 10/10/2008 para o vol. 14. Aguardamos correspondência com pareceres e sugestões!

Prof^ª. Ms. Selenir C. Gonçalves Kronbauer

Relendo Raça, Bíblia e Religião



Peter T. Nash



Informações:

CEBI - Tel.: (51) 3568-2560

Informações:

CEBI - Tel.: (51) 3568-2560

EST - Tel.: (51) 2111-1400

NEGRA SIM, NEGRO SIM, COMO DEUS ME CRIOU



Leitura da Bíblia na Perspectiva da Negritude



ERRATA: Na página 37, a partir do último parágrafo (Em 1996, em [...]), leia-se o conteúdo desta errata.

Em 1996, em Bogotá, o 2º Encontro Continental da Assembléia do Povo de Deus propôs o aprofundamento de uma espiritualidade macroecumênica. Tratava-se de reler a própria fé de modo que nos una a todas as crenças e não que divida. Afinal, não era esta a proposta pastoral do papa João XXIII? O documento conclusivo do 2º Encontro da Assembléia do Povo de Deus diz: “Reconhecemos a vida como expressão máxima do amor de Deus para todos os seres e defendemos a vida de nossos povos e da natureza que nos cerca! Diante da mundialização dos ídolos da morte que o sistema socioeconômico do mundo preconiza, proclamamos a mundialização desses sinais da divindade como dom da Vida e presença criadora no universo. Confessado em mil nomes, revelando-se a nós com mil rostos, através, sobretudo, das religiões indígenas e afro-ameríndias, como também da fé cristã dos nossos povos latino-americanos, o mistério divino é sempre maior que todas as nossas confissões, é mais belo que nossas imagens, é único nos mais diversos encontros e nas mais diferentes formas de manifestação.

Como pertencentes à sua família, o amor divino nos quer vivos e livres, plurais e unidos, felizes, neste momento, nesta casa comum da Terra Pachamama e sob o teto luminoso do Sol,

da Lua e das estrelas. Inspirados pelo Espírito Divino, dizemos não ao fatalismo de um suposto final da História e lutamos contra toda forma de exclusão, prepotência, medo e morte”.³

Esta afirmação pode ser lida como resumo de uma Cristologia macroecumênica no sentido de reconhecer na pessoa e na missão de Jesus Cristo este tipo de testemunho. Como diz Leonardo Boff: “É preciso armar-se de coragem para um novo e surpreendente ensaio de encarnação da fé cristã. É preciso que Cristo fale nossas línguas, se revista de nossa cor, seja celebrado com nossas danças e louvado em nosso corpo, realidades com que o povo negro enriqueceu a nação brasileira”.⁴

Notas

* Marcelo Barros, monge beneditino, teólogo e escrito. Tem 30 livros publicados.

1 Leonardo BOFF, *O Caminhar da Igreja com os oprimidos*, Vozes, 3. ed. 1988, p. 31- 32.

2 Cf. LITURGIA DAS HORAS.

3 Cf. Documento final do 2º Encontro Continental da APD em Cajamarca, Colômbia, setembro de 1996.

4 LEONARDO BOFF, *O Caminhar da Igreja com os oprimidos*, Vozes, 3. ed. 1988, p. 31- 32.