



Jurema Oliveira
Luis Eustáquio Soares
Organizadores

AFRICANIDADES E BRASILIDADES

ensino, pesquisa e crítica

2ª edição revista e atualizada

 **EDUFES**

Jurema Oliveira
Luis Eustáquio Soares
Organizadores

AFRICANIDADES E BRASILIDADES

ensino, pesquisa e crítica

2ª edição revista e atualizada

 **EDUFES**

Vitória, 2020



**Universidade Federal
do Espírito Santo**



Editora Universitária – Edufes

Filiada à Associação Brasileira
das Editoras Universitárias (Abeu)

Av. Fernando Ferrari, 514
Campus de Goiabeiras
Vitória – ES · Brasil
CEP 29075-910

+55 (27) 4009-7852
edufes@ufes.br
www.edufes.ufes.br

Reitor

Paulo Sergio de Paula Vargas

Vice-reitor

Roney Pignaton da Silva

Chefe de Gabinete

Zenólia Christina Campos Figueiredo

Diretor da Edufes

Wilberth Salgueiro

Conselho Editorial

Carlos Roberto Vallim, Eneida Maria Souza
Mendonça, Fátima Maria Silva, Graziela Baptista
Vidaurre, Isabella Vilhena Freire Martins, José
André Lourenço, Marcos Vogel, Margarete Sacht
Góes, Rogério Borges de Oliveira, Sandra Soares
Della Fonte, Sérgio da Fonseca Amaral

Secretaria do Conselho Editorial

Douglas Salomão

Administrativo

Josias Bravim
Washington Romão dos Santos

Seção de Edição e Revisão de Textos

Fernanda Scopel, George Vianna,
Jussara Rodrigues, Roberta
Estefânia Soares

Seção de Design

Ana Elisa Poubel, Juliana Braga,
Samira Bolonha Gomes, Willi Piske Jr.

Seção de Livraria e Comercialização

Adriani Raimondi, Dominique Piazzarollo,
Marcos de Alarcão, Maria Augusta
Postinghel, Maria de Lourdes Zampier



Este trabalho atende às determinações do Repositório Institucional do Sistema Integrado de Bibliotecas da Ufes e está licenciado sob a Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.

Para ver uma cópia desta licença, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Preparação de texto

Roberta Estefânia Soares

Projeto gráfico

Seção de Design da Edufes

Diagramação e capa

Juliana Braga

Revisão de texto

Fernanda Scopel

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

A258 Africanidades e brasilidades [recurso eletrônico] : ensino, pesquisa e crítica / Jurema Oliveira, Luis Eustáquio Soares, organizadores. - Dados eletrônicos. - 2. ed., rev. e atual. - Vitória, ES : EDUFES, 2020.
184 p.

Inclui bibliografia.

ISBN: 978-65-88077-03-0

Modo de acesso: < <http://repositorio.ufes.br/handle/10/774>>

1. Cultura afro-brasileira. 2. História - Estudo e ensino. 3. África. 4. Brasil. I. Oliveira, Jurema José de, 1962-. II. Soares, Luis Eustáquio, 1966-.

CDU: 316.722

Elaborado por Adriana Traspadini – CRB-6 ES-000827/O

Esta obra foi composta com
a família tipográfica Crimson Text.

Sumário

Prefácio

7

Capítulo I

Africanidades e brasilidades: desafios epistemológicos ou sentidos da crítica pós-colonial para as ciências sociais hoje

Adelia Miglievich Ribeiro

13

Capítulo II

A moral da História: adiar conversa como intervenção epistemológica

Elísio Macamo

32

Capítulo III

Afro-brasilidades ou brasilafricanidades em literatura: idas e voltas; fluxos e refluxos; versos e reversos

Flavio García

41

Capítulo IV

Africanidade e território na inscrição (da escrita literária) brasileira

Heloisa Toller Gomes

60

Capítulo V

Direitos Humanos: uma nova abordagem na luta antirracista

Ivair Augusto Alves dos Santos

80

Capítulo VI

Alda Lara, Noémia de Sousa, Ana Paula Tavares, Vera Duarte, Paulina

Chiziane, Alda Espírito Santo e Odete Semedo

Jurema Oliveira

127

Capítulo VII

Insensato coração: negritude ou racismo politicamente correto

Luis Eustáquio Soares

138

Capítulo VIII

África e Brasil: o cruzamento e equívocos de conceitos

Lourenço Joaquim da Costa Rosário

144

Capítulo IX

Africanidades e brasilidades: desafios da formação docente

Neusa Maria Mendes de Gusmão

159

Sobre os autores

179

Prefácio

Este livro foi composto a partir das conferências apresentadas no I Congresso Nacional Africanidades e Brasilidades: Ensino, Pesquisa e Crítica, ocorrido na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), entre os dias 26 e 29 de junho de 2012.

Tendo reunido pesquisadores da Ufes e de outras instituições do Brasil e da África de língua portuguesa, o referido congresso contou com a parceria do Departamento de Línguas e Letras (DLL), do Departamento de Ciências Sociais (DCSO) e dos Programas de Pós-Graduação em Letras e em Ciências Sociais.

A discriminação racial no Brasil nos fornece uma trajetória de luta que vem de longe, já que o deslocamento do povo negro brasileiro se deu de um regimento violento, escravocrata para outro de subalteridade, pautado em um sistema republicano estruturalmente racista, mas que não silenciou a comunidade negra. Estabelecer uma linha do tempo sobre a questão serve inclusive para contribuir na formação educacional de nossos discentes em geral, em especial dos discentes negros que precisam diariamente encontrar forças para enfrentar um racismo estrutural e estruturante em todos os espaços de atuação. O golpe militar de 1964 representou um desmonte, ainda que temporário, do projeto político dos negros, pois desarticulou uma coalizão de forças em curso até então.

As ações desenvolvidas pela sociedade civil durante décadas tornaram-se perspectivas teóricas nas ciências sociais na contemporaneidade. As práticas dos movimentos sociais e suas reivindicações junto ao poder constituído corroboraram significativamente as correntes teóricas que despontaram no cenário latino-americano e africano. Para compor sua proposta epistêmica, Adelia Miglievich Ribeiro traz para o espaço discursivo autores como Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Edward Said, Stuart Hall, Walter Mignolo, em diálogo com outros. Sabe-se, contudo, que, guardadas as devidas proporções, os nomes citados aqui interpellam o discurso e a prática hegemônica para colocar no centro das discussões vozes emudecidas ao longo da história.

Ainda na perspectiva de um olhar sobre o “fato social”, convoca-se o estudioso Elísio Macamo, que parte de sua experiência moçambicana para expor suas reflexões por meio de uma conversa em construção. Pensar o mundo a partir da língua portuguesa não significa ler, entender e verbalizar sobre África de língua portuguesa, já que nos contextos africanos esta língua não sustenta a base sociocultural de todos os falantes. A colonização deixou como herança uma perspectiva linguística incompleta do ponto de vista da aplicabilidade, pois os povos fixados em Angola, Moçambique, Guiné Bissau, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde precisam usar suas línguas locais para elaborar seus projetos nas diversas vertentes. Assim, entende-se que há uma exigência linguística maior do que aquela idealizada pela língua oficial falada na África Austral. Em relação ao Brasil, em função da dizimação da população nativa e com a proibição do ensino das línguas nacionais, o português tornou-se a língua com maior visibilidade no país, mas isso não significa que possa dar conta da complexidade brasileira. E para dar continuidade à visão complexa das sociedades que direta ou indiretamente estabelecem um diálogo por meio das narrativas escritas em língua portuguesa, convoca-se o pesquisador Flavio García para uma discussão reflexiva a partir da literatura moçambicana

que traz à tona outras vozes pautadas na ficção e no texto de opinião produzidos por Mia Couto.

Na esteira do tempo, do espaço e da cultura situa-se a perspectiva da estudiosa Heloisa Toller Gomes. Com um percurso pelos pontos referenciais da escrita literária em épocas distintas, ela traz para o centro da discussão uma reflexão que faz circular vozes silenciadas pelo jugo colonial, mas hábeis em transitar pelos interstícios do poder por intermédio de uma poética territorial e demarcada por experiências ancestrais ameríndias, africanas e de seus descendentes.

Se a literatura nos expõe situações, espaços e perspectivas de vida distintas em constante movimento do ponto de vista ficcional, a área dos direitos humanos convoca campos de atuação semelhantes no cenário da realidade diária, já que o mundo empírico apresenta todos os elementos necessários para os teóricos refletirem nos diversos níveis. Assim, convoca-se Ivair Augusto Alves dos Santos para explicitar os caminhos trilhados pelo movimento dos direitos humanos voltado para os indígenas e negros (pretos e pardos), sugerindo que as atuações dos membros das conferências mundiais com os relatórios produzidos durante os debates poderão contribuir para projetos valorativos dos direitos humanos, viabilizando atividades e perspectivas futuras de novas ações com o intuito de mudar a realidade daqueles que vivenciam o racismo em todos os campos do conhecimento, tendo em vista que esse é estrutural.

Na trilha dos valores e direitos do povo negro dentro e fora da África, convida-se a pesquisadora Jurema Oliveira para expor o caminho trilhado por escritoras dos países africanos de língua portuguesa que representam, historicamente, mulheres atuantes e participantes do movimento de libertação de seus países do jugo colonial. Ouvir essas vozes nos permite refletir sobre a construção sociocultural da imagem espacial, temporal, intelectual e ideológica no plano poético e narratológico das autoras estudadas neste livro. A visão polifônica

desenvolvida por Mikhail Mikhailovich Bakhtin¹ e instituída por estudos nas análises das variadas narratologias nos coloca uma problemática a ser respondida à medida que se entende a ideia de liberdade implicada em uma multiplicidade de vozes não encenadas como deveriam. Um exemplo dessa dinâmica pode ser percebido na leitura feita por Luis Eustáquio Soares sobre o papel televisivo na montagem de novelas, por exemplo, e sua inconsistência para colocar no plano discursivo os princípios da polifonia.

A discursividade plasticamente adquire formas e sentidos variados quando se visualizam o contexto africano de língua portuguesa e o Brasil. Sem dúvida, pontos divergentes para ambos os povos perpassam por ideologia, cultura, economia, política e valores oriundos de um processo violento decorrente da colonização. Sermos falantes de uma mesma língua não nos une, mas nos permite fazer determinadas perguntas para compreender em que medida os conhecimentos do outro lado do Atlântico, do Índico e vice-versa poderão compor visões antirracistas de mundo. Nesse sentido, para compreender uma flexibilidade advinda da região do Índico, convoca-se o estudioso Lourenço Joaquim da Costa Rosário.

Sermos falantes de uma mesma língua não nos faz pensar o mundo com as mesmas características, nem no Brasil e muito menos nos países africanos de língua portuguesa, onde esta funciona como língua oficial, já que, como bem define José Craveirinha:

A noite moçambicana
sufoca de frio
espartilhada de branco.
E a lua
virgem velha desflorada
sem um frémito no rosto flácido
revela às sondas que nada sente,

1. BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

E nós
em vão nos agatanhámos todos
intoxicados de insónias nos ovários desta noite².

Em uma leitura metafórica, a intoxicação identificada no poema “Apontamento” de José Craveirinha decorre da língua portuguesa, que desorganizou projetos sociais por meio da colonização, a qual também impôs aos nativos brasileiros um silêncio de morte. Na atualidade, detecta-se a luta diária dos nativos – pertencentes a várias etnias –, que foram reduzidos pelo discurso colonial à condição de indígenas³.

De acordo com Kabengele Munanga, a educação envenenada que o sistema vigente nos proporcionou durante décadas contribuiu significativamente para a propagação dos preconceitos e principalmente do racismo:

Como, então, reverter esse quadro preconceituoso que prejudica a formação do verdadeiro cidadão e a educação de todos os alunos, em especial os membros dos grupos étnicos, vítimas do preconceito e da discriminação racial? Não existem leis no mundo que sejam capazes de erradicar as atitudes preconceituosas existentes nas cabeças das pessoas, atitudes essas provenientes dos sistemas culturais de todas as sociedades humanas. No entanto, cremos que a educação é capaz de oferecer tanto aos jovens como aos adultos a possibilidade de questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos que foram introduzidos neles pela cultura racista na qual foram socializados. Apesar da complexidade da luta contra o racismo, que conseqüentemente exige várias frentes de batalhas, não temos dúvida de que a transformação de nossas cabeças de professores é uma tarefa preliminar

2. CRAVEIRINHA, José. **Cela 1**. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 77.

3. MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

importantíssima. Essa transformação fará de nós os verdadeiros educadores, capazes de contribuir no processo de construção da democracia brasileira, que não poderá ser plenamente cumprida enquanto perdurar a destruição das individualidades históricas e culturais das populações que formaram a matriz plural do povo e da sociedade brasileira⁴.

Dito isso, verifica-se a necessidade de articulação entre as áreas com o objetivo de atingir um projeto maior que só a educação poderá proporcionar aos futuros profissionais dos diversos campos de conhecimento. Para contribuir com a perspectiva de ensino, pesquisa e crítica, subtema deste livro, convoca-se a pesquisadora Neusa Maria Mendes de Gusmão, que debate os desafios da formação docente, única ação de possibilidade sistematicamente reconhecida – cabe ressaltar que as propostas coletivas contribuem sobremaneira para a transformação de nossa sociedade –, e explica o esforço coletivo e transdisciplinar de planejar e efetivamente realizar o congresso – motivado pelo objetivo de atender às leis 10.639/2003 e 11.645/2008, razão por que houve uma parceria intercontinental para expor publicamente os avanços e desafios de um efetivo progresso dos estudos africanos no Brasil e de um maior desenvolvimento da cultura de matriz africana nas escolas e universidades brasileiras.

Prof^a. Dr^a. Jurema Oliveira
Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes)

4. MUNANGA, Kabengele. Apresentação. In: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. rev. Brasília: MEC/Secad, 2005. p. 17. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf. Acesso em: 17 jul. 2020.

Capítulo I

Africanidades e brasilidades: desafios epistemológicos ou sentidos da crítica pós-colonial para as ciências sociais hoje

Adelia Miglievich Ribeiro

Ao pretendermos estudar as realidades brasileiras nas ciências sociais e conectá-las às experiências do gigantesco continente africano, podemos fazer algumas perguntas: como estudá-las sem repetir estereótipos que, tornados senso-comum, estagnam o conhecimento e desinformam? Como recusar as classificações e hierarquizações reificadas no discurso colonial metamorfoseado em científico? Como desconstruí-lo e denunciá-lo como “má ciência”, na medida em que camufla ou deforma eventos reais e diversos para enaltecer um parâmetro civilizacional imaginado?

É sabido que a epistemologia moderna cegou a percepção de objetos de conhecimento que escapavam a seu mapa cognitivo. Não de hoje, porém, nas realidades latino-americanas, caribenhas, africanas, entre outras, queremos produzir o conhecimento de nós mesmos.

Também as vozes silenciadas das etnias nativas, dos descendentes da diáspora negra – autodenominados afro-brasileiros – disputam os *loci* de enunciação. Outra pergunta se instala, *a la* Spivak (1987): “Pode o subalterno falar?”. Para efeitos da reflexão aqui posta, uma resposta antecipadamente pessimista é perniciosa às ciências sociais – se estas se prestam a mais que a reprodução dos discursos ideológicos dominantes como optamos por entender –, pois reduz em larga medida seu potencial explicativo das realidades humanas.

A crítica pós-colonial nasce na intensidade dos confrontos, mediante os esforços de articulação das inúmeras vozes emudecidas sob a rubrica de “alteridade”, portanto, na construção dos “sujeitos diversos de diferenciação” (BHABHA, 2007), que, como tais, interpelam o discurso e a prática hegemônica, desafiam e transgridem a ordem, subvertem, hibridizam o que se supôs nalgum dia “puro” e exigem a ampliação dos pontos de vista e de sua apreciação.

O poder da tradução pós-colonial da modernidade reside em sua estrutura “performática”, “deformadora”, que não apenas reavalia os conteúdos de uma tradição cultural ou transpõe valores “trans-culturalmente”. A herança cultural da escravidão ou do colonialismo é posta “diante” da modernidade “não” para resolver suas diferenças históricas, em uma **nova totalidade**, nem para renunciar suas tradições. É para introduzir um outro lócus de inscrição e intervenção, um outro lugar de enunciação híbrido, “inadequado”, através daquela cisão temporal – ou entre-tempo – [...] da agência pós-colonial (BHABHA, 2007, p. 334, destaques nossos).

As críticas formuladas pelos autores autodenominados pós-coloniais, a exemplo dos já citados Homi Bhabha, Gayatri Spivak, bem como de Edward Said, Stuart Hall, Walter Dignolo, nascem de uma variante do pensamento pós-moderno, mas ganham sua especificidade em cada autor. Os pós-modernos haviam trazido para a cena intelectual as profundas conexões entre saber e poder e posto em xeque a credibilidade

de métodos e categorias científicas unilaterais que, ao postular explicar a vida social, antes, organizavam, classificavam e hierarquizavam pessoas, saberes, culturas, funcionando como agentes legitimadores da repressão das diferenças. Do pós-moderno herdamos seu empenho antifundacional, seu movimento teórico de descentramento do “sujeito iluminista” abstrato e incapaz de traduzir a vasta gama de vozes dissonantes que compõem o mundo, daí que inevitavelmente silenciador de quase todas.

Autores como Foucault, Lyotard, Deleuze, Baudrillard, Derrida tornaram-se referência de um tipo de abordagem que recusa de forma jocosa qualquer noção unitária de razão que permitira, até então, a elaboração das metanarrativas modernas, de Marx a Mill. A ruidos do fim dos paradigmas, os pós-modernos aplaudem o dissenso e a multiplicidade dos jogos de linguagem, rejeitam o consenso e a síntese, enfatizam a vida cotidiana, consideram em suas “leituras” da realidade – esta percebida como texto – as emoções, os sentimentos, a intuição, a reflexão, a cosmologia, a mágica, a religiosidade, a experiência mística, os mitos. Sua palavra mais cara é a “destruição” pela qual realizam a crítica negativa do discurso científico moderno na percepção de sua inconsistência, passando a “rearrumá-lo” incessantemente e sob múltiplas perspectivas, destacando a subjetividade nas narrativas. Daí também a expressão de que tudo que se apreende hoje está “sob rasura”, e novas rasuras sempre virão.

A intrusão da *différance* derridiana nas grandes narrativas generalizadoras eurocêntricas, propiciada pela percepção da proliferação de histórias e temporalidades, da multiplicidade de conexões culturais laterais e descentradas, dos movimentos e migrações que compõem o mundo, subverte hoje diversas áreas de conhecimento e expressões artísticas e culturais no reconhecimento da geopolítica do conhecimento, que por tanto tempo se negou. Pensar as Áfricas, o continente, ou pensar os Brasis, o Estado-nação exige de nós a percepção de que:

[...] a demografia do novo internacionalismo é a história da migração pós-colonial, as narrativas da diáspora cultural e política,

os grandes deslocamentos sociais de comunidades camponesas e aborígenes, as poéticas do exílio, a prosa austera dos refugiados políticos e econômicos (BHABHA, 2007, p. 24).

Mas de que pós-colonial falamos ou a que pós-moderno nos referimos? Said parece bem distante de Derrida e de Bhabha. Qual nos serve e para quê? Por que propomos aqui que a crítica pós-colonial tenha algo a dizer sobre a ampliação de nossa compreensão das realidades africanas, das realidades africanas no Brasil e da compreensão de nossas brasilidades e americanidades? O que as ciências sociais ganham com isso? Tais perguntas orientam este ensaio.

Edward Said e a “invenção” do Oriente

Edward Said (1935-2003) recusa que sua biografia⁵ possa ser a (des)legitimadora de seu trabalho intelectual crítico e contundente (SAID, 2007a). Nascido palestino em Jerusalém, tornada depois Israel,

5. Nascido em Jerusalém, ainda Palestina, Edward Said, de nome híbrido (o primeiro, numa homenagem de seus pais ao então Príncipe de Gales, e o segundo remontando à linhagem paterna), tinha sua biografia entrecruzada à história dos conflitos e guerras no Oriente Médio. Seu pai, Wadie Ibrahim, em 1911, deixa a Palestina rumo aos EUA e serve na Força Expedicionária Americana, na I Grande Guerra, tornando-se William Said (daí para frente, os EUA passam a ser o seu país). Expandindo seus negócios para a Palestina e o Egito, casa-se com Hilda e, nesse circuito, a família vive educando Edward Said em escolas inglesa e americana. A queda da Palestina é seu “desterro americano” e também transforma Hilda numa “não pessoa” (SAID, 2004, p. 199), pois, recusando-se a viver nos Estados Unidos por pelo menos dois anos, ela não obtém, como o marido e os cinco filhos, a cidadania norte-americana. Quando ela consegue, por fim, o passaporte libanês, parece voltar a existir, até que essa existência se torna um estorvo, dada a associação ocidental entre o Líbano e o terrorismo. William Said morre mais de dez anos antes, não testemunhando, em seus dias terminais, a presença da mulher em Nova Iorque. Edward Said conta que sua mãe foi enterrada no solo do “novo mundo”, o qual ela sempre tentara evitar (SAID, 2004).

tendo quer o inglês, quer o árabe como seus idiomas primordiais (não sabe em qual deles teria pronunciado a primeira palavra), escrevendo, porém, apenas no primeiro, formou-se em Harvard e lecionou em Columbia, tendo se tornado um dos mais importantes críticos literários e culturais dos Estados Unidos. Soube, porém, intuitivamente e desde o início, que manter sua independência de pensamento lhe exigiria, reportando-se a Foucault, uma “erudição implacável”, “um sentido do dramático e do insurgente”, um obsessivo rastreamento de fontes alternativas, exumando documentos enterrados, uma vigorosa disposição para aproveitar todas as oportunidades para falar, cativando a atenção do público, saindo-se melhor nos embates e deixando pelo caminho os desafetos e os admiradores (SAID, 2005, p. 17). Assim, sem querer fazer de seu exílio real o fator de sua identidade intelectual, acaba por não escapar à sentença de Adorno, um dos autores de sua predileção, sobre o destino do intelectual crítico: “exilado e marginal, amador e autor de uma linguagem que tenta falar a verdade ao poder” (p. 15).

Há algo fundamentalmente desconcertante nos intelectuais que não têm escritórios seguros, nem território para consolidar e defender; por isso, a auto-ironia é mais frequente do que a pomposidade, a frontalidade melhor do que a hesitação e o gaguejo. Mas não há como evitar a realidade inescapável de que tais representações por intelectuais não vão trazer-lhes amigos em altos cargos nem lhes conceder honras oficiais. É uma condição solitária, sim, mas é sempre melhor do que uma tolerância gregária com o estado das coisas (SAID, 2005, p. 17).

Sua trajetória diaspórica recusava definitivamente o paroquialismo e o fez, em suas próprias palavras, um humanista, crítico do humanismo em nome do mesmo, quando este se tornara nas universidades tão só um repertório erudito, que desprezara sua dimensão reflexiva para o combate da barbárie real (SAID, 2007a). Para Said, os intelectuais, a despeito do nacionalismo patriótico, do pensamento

corporativo, de qualquer espécie de privilégio de classe, raça ou sexo, de identidades ideológicas distintas, não poderiam fazer diagnósticos contraditórios da miséria humana e da opressão, que, em vez de relativizadas, precisavam ser veementemente enfrentadas. Este foi seu particular empenho quando convidado para as Conferências Reith da BBC de Londres, que, como ele diz (2005), não encontram equivalente nos Estados Unidos. Ter sido convidado em 1993 para o programa custou-lhe, entretanto, um coro relativamente pequeno, mas persistente, de ríspidas críticas sob a acusação de que o tema de suas conferências acerca do “papel público do intelectual” não poderia “ser menos inglês”, revelando uma biografia ressentida e pouco qualificada para tal tribuna.

Devolvendo todos os dardos recebidos, Said empenhou-se na desconstrução dos estereótipos e das categorias redutoras que limitam o pensamento humano e a comunicação. Ao recordar sua obra, publicada em 1978, *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, Said afirmou repetidas vezes a falácia das ideias-forças de “Ocidente” e de “Oriente” e das essências racialistas, contextualizando-as como esforços humanos de identificação mútua tragados pela política internacional e, sobretudo, pelas intervenções bélicas. Observou a oposição entre o desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes e o desejo de conhecimento por razões de controle de dominação externa. Fez a primeira opção. Sem se confundir com os pós-modernos, aliou a teoria crítica ao anticolonialismo e propôs uma revisão crítica do humanismo.

Minha ideia, em *Orientalismo*, é utilizar a crítica humanista para expor os campos de conflito: introduzir uma sequência mais longa de pensamento e análise em substituição às breves rajadas de fúria polêmica que paralisam o pensamento para aprisionar-nos em etiquetas e debates antagonistas cujo objetivo é uma identidade coletiva beligerante que se sobreponha à compreensão e à troca intelectual. Chamei aquilo que procuro fazer de “humanismo”,

palavra que continuo teimosamente a utilizar, malgrado o abandono altivo do termo pelos sofisticados críticos pós-modernos. Por humanismo entendo [...] ter condições de utilizar histórica e racionalmente o próprio intelecto para chegar a uma compreensão reflexiva e a um desvendamento genuíno (SAID, 2007b, p. 19).

Partindo da noção secular (e humanista) de que o ser humano deve criar sua própria história (SAID, 2007b, p. 23) – o que não ocorre quando as campanhas massivas reduzem, sob os rótulos “América”, “Ocidente”, “Islã”, as inúmeras possibilidades de vida digna de povos e pessoas (daí a celebração da excepcionalidade americana ou ocidental e a maldição sobre quem não está incluído nesse grupo) –, Said desafia o labor intelectual no que é, a seu ver, sua mais importante contribuição: a desconstrução dos estereótipos e de quaisquer categorias redutoras do pensamento e da comunicação dos seres humanos. Propõe outra atitude epistemológica em face da diversidade dos eventos humanos, recusando a indiferença de seus pares na academia para com as oposições binárias inventadas no discurso colonial, as quais, uma vez reproduzidas acriticamente, permitem que guerras e genocídios persistam ainda no século XXI. Contra o universalismo inventado por uma fração mínima da humanidade, posiciona-se: “nada distorce mais o desempenho público do intelectual do que [...] o silêncio cauteloso [...]” (SAID, 2005, p. 12).

Anthony Appiah e a “invenção” da África

Nascido em Gana, Kwame Anthony Appiah também viveu o hibridismo já em seu nome. Doutor em Filosofia pela Universidade de Cambridge, foi professor em Yale, Cornell, Duke e Harvard. Atualmente, leciona na Universidade de Princeton. Escreveu o que se tornaria seu livro mais citado, *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*, publicado pela primeira vez em 1992, no qual entrecruza sua biografia com reflexões acerca da “invenção da África” pelo Ocidente

– nalguma medida como o *Orientalismo* de Said fizera ao narrar como o Ocidente inventa o Oriente – sem pleitear a veracidade de quaisquer das projeções sobre África, apontando, ao contrário, para “as armadilhas de uma identidade africana no fim do século XX” (APPIAH, 1997, p. 15). No livro, dedica um capítulo ao pós-colonial e ao pós-moderno, revisitando Lyotard, Deleuze, Baudrillard, Debord e outros mais.

Appiah assimila e questiona algumas críticas de Fredric Jameson ao pós-moderno, chegando a se perguntar se este e Lyotard (seu rival teórico) fariam do mesmo pós-moderno. De sua parte, diz que, se o pós-modernismo foi um dos nomes dados ao movimento que combatia qualquer exclusivismo ou prioridade epistêmica, ética, estética da modernidade iluminista, ele contém inúmeras correntes e abordagens que se relacionam também a seu contexto de nascimento.

Se o pós-modernismo na filosofia põe em xeque a vitória da Razão iluminista (com R maiúsculo), na sociologia, por sua vez, podemos problematizar o processo de racionalização inexorável característico da modernidade descrita por Max Weber (APPIAH, 1997, p. 203).

Para Weber, a autoridade carismática – a autoridade de Stálin, Hitler, Mao, Guevara, Nkrumah – é anti-racional; no entanto a modernidade foi dominada justamente por esse carisma. A secularização mal parece estar avançando: as religiões crescem em toda parte do mundo; mais de 90 % dos norte-americanos ainda reconhecem algum tipo de teísmo; o que chamamos “fundamentalismo” está tão vivo no Ocidente quanto na África, no Oriente Médio e no Extremo Oriente; Jimmy Swaggart e Billy Graham têm negócios na Lousiana e na Califórnia, assim como na Costa Rica e em Gana (APPIAH, 1997, p. 203).

Para Appiah (1997), não foi a difusão de uma visão científica das coisas que a modernidade efetivamente trouxera às relações humanas, mas sim “a economização do mundo”, sob o rótulo de “vitória da Razão”. Ele entende certamente que Weber não seria

ingênuo a ponto de negar as formas de resistência à dita racionalidade moderna ou que teria uma visão tão estreita de racionalidade que se surpreendesse com a política do carisma. Mas, ainda assim, o postulado weberiano acerca do declínio do “apelo a forças misteriosas e incalculáveis” e o aumento correlato da confiança das pessoas no “cálculo” (“desencanto” ou “intelectualização do mundo”), bem como o crescimento do “valor da racionalidade” como capacidade humana de maximização de uma gama estreita de metas últimas são patentemente questionáveis na análise de Appiah (1997, p. 206) e, ousamos dizer, o crítico não precisa se deter exclusivamente às realidades africanas para ponderar as assertivas de Weber. A pergunta, portanto, a ser feita hoje é: o que a modernidade descrita por Weber fala de nossos mundos?

Parece-nos, porém, que, se festejarmos acriticamente o chamado “pós-colonial” – como os pós-modernos celebraram seu “pós” –, pouco contribuiremos em nosso propósito de pensar os desafios epistemológicos postos à sociologia, ou às ciências sociais, no Brasil, no Caribe e, em sentido mais amplo, na África, na América Latina, nos vários Orientes e nos vários Ocidentes, desconstruindo estereótipos e explicitando as relações de poder que os informam. Até mesmo porque Appiah observa o quanto o pós-colonialismo da cultura africana contemporânea é do agrado do mercado ocidental ao invés de se perceber como resistência ao neocolonialismo. Appiah ainda questiona como se falar de resistência pela tradição ou pelas raízes, se o que o mercado ocidental busca são as peças da arte tradicional e, em sua impossibilidade, cria o “neotradicional”. As obras da arte africanas circulantes e de alto valor no mercado mundial são inexoravelmente modernas.

Não é este o pós-colonial que Appiah julga cabível como proposta intelectual a desafiar epistemologicamente a ciência moderna-eurocêntrica. No caso de África, nem a literatura pós-realista nem a política pós-nativista, nem sequer a solidariedade transnacional ou ainda a rendição ao pessimismo e tudo o mais que sobrou pós-entusiasmo da independência traduzem a crítica pós-colonial, mas a precedem.

O pós-colonialismo é posterior a isso tudo [literatura pós-realista, política pós-nativista, solidariedade transnacional, pessimismo]: e seu pós, como o do pós-modernismo, é também um pós que contesta as narrativas legitimadoras anteriores. E as contesta em nome das vítimas sofredoras de “mais de trinta repúblicas”. Mas contesta-as em nome de um universal ético, em nome do humanismo [...]. E baseado nisso, ele não é um aliado do pós-modernismo ocidental, mas um adversário: com o que acredito que o pós-modernismo possa ter algo a aprender (APPIAH, 1997, p. 216).

O pós-colonial de Appiah é um humanismo provisório, historicamente contingente, antiessencialista (pós-moderno sim) e, nem por isso, menos exigente em sua preocupação vigorosa “de evitar a crueldade e a dor e, ao mesmo tempo, não obstante, reconhecer a contingência dessa preocupação” (APPIAH, 1997, p. 216).

Em seu repúdio a qualquer construção argumentativa que legitime o sofrimento humano e a violência, não importa se vinda da colonização ou do estado pós-colonial, Appiah interpõe às narrativas mestras do modernismo os pós-coloniais Mudimbe, Soyinka, Achebe, Farrah, Gordimer, Labou Tansi, entre outros. Alerta-nos, contudo, para o fato de que, se quisermos algo diferente do mundo organizado pelo “pós-modernismo euro-americano”, haveremos de prestar atenção também nos aspectos inusitados das realidades, paradoxalmente as de maior dor – o que não significa, reitera-se, subestimar a dor – porém, tal percepção não costuma ser visível entre os escritores pós-coloniais africanos.

Apesar da realidade esmagadora do declínio econômico, apesar da pobreza inimaginável, apesar das guerras, da desnutrição, da doença e da instabilidade política, a produtividade cultural africana cresce a olhos vistos: as literaturas populares, a narrativa oral e a poesia, a dança, o teatro, a música e as artes visuais, todos vicejam (APPIAH, 1997, p. 219).

Seu cuidado em nos fazer enxergar a vida em África em meio às suas mortificações cumpre, a nossos olhos, a tarefa de uma compreensão mais alargada dos fenômenos humanos sem, como já dissemos, se subestimar a miséria e as perdas singulares de um continente. Também na América Latina (e no Brasil), há pelo menos duzentos anos, discute-se no pensamento social o sentido de se destacar exclusivamente o que “nos falta” rumo ao desenvolvimento ou, a partir das experiências, problematizá-lo. Há lições que o Ocidente automeado moderno pode aprender com a diferença?

Americanidades e brasilidades à luz do pós-colonial

Em Miglievich-Ribeiro (2010), mencionamos que Octavio Paz, celebrado ensaísta mexicano, estudara, entre 1946 e 1951, em Berkeley, na Califórnia, e em Paris. Em 1951, Paz publicou *El laberinto de la soledad* e trouxe para o palco da representação ensaística latino-americana o *pachuco*, mexicano de quatro costados, um dos extremos a que pode chegar o “intruso” em Los Angeles, figura de malandro, dândi e conquistador. O escritor e ensaísta brasileiro Silviano Santiago conta que o autor escrevera na abertura do livro: “[...] devo confessar que muitas das reflexões que fazem parte deste ensaio nasceram fora do México, durante os dois anos de permanência nos Estados Unidos”. Santiago presume que, “em ritmo de sobrevivência no mundo universitário antigo gringo, Octavio Paz se redescobre mexicano ao representar a si na figura por excelência do pachuco” (SANTIAGO, 2006, p. 19).

O pachuco era, de fato, um excepcional personagem, morador inconveniente nos Estados Unidos, concidadão americanizado, uma nova espécie de imigrante e pária que desafiava ética, estética e cognitivamente os códigos classificatórios locais, pretensamente universais. Pré-iluminista e pós-moderno, o “desclassificado social” respondia à hostilidade do ambiente pela afirmação exasperada de sua personalidade. Dialeticamente, pois, da negação de sua existência, por um novo acontecimento aparentemente banal, ele introjetava o

valor positivo da vida e, em movimento posterior, extraía a si mesmo como um híbrido prenhe, enriquecido, explosivo e aberto à utopia (SANTIAGO, 2006, p. 33).

Podemos dizer que Santiago (2006) aproxima-se, na descrição do pachuco, do híbrido de que nos fala Bhabha, aquele que surge das fendas da modernidade e a desafia: a diferença cultural que, ao explicitar a impossibilidade dos modelos, das referências e dos padrões, apresenta a “cultura-como-luta-política” (FANON *apud* BHABHA, 2007, p. 65), lócus da incerteza e da indecibilidade em que se dão, na articulação da vida cotidiana, os (des)encontros entre “raças”, etnias, gêneros, classes, nacionalidades e quaisquer formas de identificações. Bhabha traz para suas análises a “*différance*”, como jocosamente Derrida “brinca” com o vocábulo francês *différence* para “rasurá-lo” e deslegitimar a diferença que se ergue sobre binarismos ao reificar as culturas como totalidades separadas, intocadas, protegidas na memória mítica de uma identidade coletiva única. Longe de ser também uma formação sincrética, a “diferença cultural”, neste prisma, insurge-se contra qualquer estado de coisas que se forjou como definitivo, inscreve-se, pois, nas relações de poder como um híbrido elemento que contesta e ri dos estereótipos e das classificações rasas da ordem dita moderna. Se desestabiliza o discurso moderno monolítico, também o faz com a tradição glorificada. Após o híbrido, não é mais possível voltar ao “lugar” no qual se estava antes, porque vivemos nas fronteiras, em travessia, para alcançar novas margens que não podem ser preditas num fluxo ininterrupto. A estética pós-colonial é diaspórica e híbrida, impura. Seus produtos não podem mais ser desagregados (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2012). Para Silvano Santiago, este aprendizado se estende à América Latina:

A maior contribuição da América Latina para a cultura ocidental vem da destruição sistemática dos conceitos de unidade e de pureza: estes dois conceitos perdem o contorno exato de seu significado, perdem seu peso esmagador, seu sinal de superioridade cultural, à medida que o trabalho de contaminação dos

latino-americanos se afirma, se mostra mais e mais eficaz. A América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental, graças ao movimento de desvio da norma, ativo, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo (SANTIAGO, 2000, p. 16).

Semelhante ao pachuco de Paz é o mameluco descrito por Darcy Ribeiro⁶. O brasilíndio, filho do colonizador branco com a índia, é negado pelo pai, o qual também passa a rejeitar a índia grávida. Mameluco é assim chamado pelos jesuítas espanhóis em referência a uma casta de escravos que os árabes tomavam ainda crianças dos pais para criar e adestrar em suas “casas-criatórios”, locais onde elas cresciam até que se revelassem talentosas no exercício do mando e da soberania islâmica sobre o povo do qual eram oriundos (RIBEIRO, 1995 *apud* MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2010, p. 8).

Darcy chama de “não ser” o povo que nasce pela negação de suas matrizes originais, recusando as suas etnias fundantes e sendo recusado por elas. Os brasilíndios chamados mamelucos, em sua “ninguendade”, porém, foram os principais responsáveis pela expansão do domínio português na formação do Brasil. Com a subjugação das populações indígenas existentes neste vasto território, interrompia-se indelevelmente a linha evolutiva prévia. Seus remanescentes eram recrutados como mão de obra servil numa nova sociedade que integrava uma etapa mais elevada – leia-se, mais predadora – da evolução sociocultural. Dialeticamente, entretanto, da usurpação de sua identidade étnica que também atingiria a mão de obra africana aqui chegada e mesmo os brancos colonizadores, nos processos de “desindianização” do índio, de “desafricanização” do negro e de “deseuropereização”

6. Intelectual brasileiro, antropólogo, homem público e educador (1922-1997), com uma obra com mais de trinta anos, a qual chamou *Antropologia da civilização*, formada por seis volumes, culminando no livro publicado pela primeira vez em 1995 e intitulado *O povo brasileiro* (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2011).

do europeu, deu-se, para Darcy Ribeiro, sua transfiguração e o nascimento de um “povo novo” na América Latina.

Um “gênero humano novo”, mestiço, produto do “atroz processo de fazimento” (RIBEIRO, 1995, p. 20) dos brasileiros, híbridos e impuros, gerados dos índios, dos africanos, dos portugueses – e, em menor escala, de outros povos aqui chegados – plasmaram a identidade do brasileiro de tantos “brasis”. Sem minimizar “as dores do parto”, Darcy expõe o Brasil crioulo, caboclo, sertanejo, caipira, sulino. Os brasileiros se mantêm “em fazimento”, são “um povo em ser, impedido de sê-lo [...], na luta para fazer-nos a nós mesmos” (RIBEIRO, 1995, p. 447-448).

É neste ponto que aproximamos Darcy da crítica pós-colonial. Sem qualquer pretensão do tipo, filho de seu tempo e da utopia nacional-desenvolvimentista, o “antropologiano”, nas palavras de Mignolo (2003), Darcy Ribeiro soube perceber a condição subalterna dos povos colonizados, degradados porque condenados a se ver somente sob a perspectiva europeia a conduzi-los a uma “infra-humanidade”. Darcy, em seu *O processo civilizatório*, publicado pela primeira vez em 1968, entretanto, ousa incluir, na história das civilizações, as histórias dos árabes, da ibéria e da ibero-américa. Realiza, a seu modo, um severo esforço de descolonização epistêmica que marca a crítica pós-colonial, que, na América Latina, tem na matriz da “modernidade-colonialidade”, de raízes andinas, uma forte expressão.

Entre os intelectuais contemporâneos ligados à abordagem da modernidade-colonialidade, podemos citar Walter Mignolo, argentino, atualmente diretor do Centro de Estudos Globais e Humanidades na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, que mantém seu elo como professor na Universidad Andina Simón Bolívar, em Quito, Peru. Em *Histórias locais/projetos globais*, Mignolo (2003) revisita Said e os chamados estudos subalternos ao mesmo tempo que traz teóricos do chamado Terceiro Mundo ao diálogo. Entre estes, destaca-se Darcy Ribeiro. É Mignolo que, comparando *O processo civilizatório*, de Ribeiro (2001), a *O processo civilizacional* (1990a) e *O processo civilizador* (1990b), de Norbert Elias, avalia:

Enquanto Elias concebe o processo de civilização como um fenômeno particularmente europeu dos últimos cinquenta anos, Ribeiro o concebe como um longo, diversificado e complexo conjunto de processos da espécie humana. Segundo, enquanto Elias se concentra no processo civilizador, que é ao mesmo tempo a consolidação da Europa (Ocidental) como potência mundial hegemônica, Ribeiro considera Europa um resultado recente dos processos civilizadores humanos que foram precedidos por potências hegemônicas anteriores e que será também transformada e dissolvida num futuro governado pelo que Ribeiro chama de “revolução termonuclear e sociedades futuras”. Terceiro, embora tanto Elias quanto Ribeiro permaneçam prisioneiros do arranjo temporal das histórias humanas implantado na modernidade, a preocupação de Ribeiro com a colonização e com a expansão europeia lhe permite abrir portas para uma conceitualização espacial dos processos civilizadores e das histórias locais dispostas em torno de centros sucessivos e sobreviventes de hegemonia mundial. Quarto, e finalmente, o fato de que as preocupações e o foco geocultural de Ribeiro são as Américas e não a Europa (caso de Elias) obriga-o a analisar o processo da civilização europeia como um processo de subalternização das culturas do mundo (MIGNOLO, 2003, p. 415-416).

Mignolo não abandona a pretensão das macronarrativas, mas estas seriam de outro tipo, a contemplar a perspectiva da colonialidade. Para ele, essa condição é *sine qua non* para repensar a globalização, o deslocamento do lugar de enunciação. As teorias de hoje, construídas a partir do chamado “Terceiro Mundo”, não são apenas “para o Terceiro Mundo” como se se tratasse de uma “contra-cultura ‘bárbara’ perante a qual a teorização do Primeiro Mundo tem de reagir e à qual deve acomodar-se” (MIGNOLO, 2003, p. 417). Trata-se de entender, pois, que “remapear a nova ordem mundial implica remapear as culturas do conhecimento acadêmico e os *loci* acadêmicos de enunciação em função dos quais se mapeou o

mundo” (MIGNOLO, 2003, p. 418). Neste intento, o autor apresenta o “pensamento liminar”, que, como um “novo medievalismo”, quer abranger um mundo de histórias locais e propor inéditas articulações da diferença cultural que tem a “diversidade como projeto universal” (p. 420). O híbrido como um enunciado é também uma fratura do universalismo hegemônico, como dito noutras críticas pós-coloniais, é uma fenda que corrói a modernidade que se desejou implantar subestimando a força das histórias locais sobre os projetos globais. O híbrido expõe que podemos ser todos diferentes – exatamente por sermos iguais (numa ordem universal metafísica) – e desafiar a ordem global da “colonialidade do poder”.

A pós-colonialidade é tanto um discurso crítico que traz para o primeiro plano o lado colonial do sistema mundial moderno e a colonialidade do poder embutida na própria modernidade, quanto um discurso que altera a proporção entre locais geotóricos (ou histórias locais) e a produção de conhecimentos. O reordenamento da geopolítica do conhecimento manifesta-se em duas direções diferentes mas complementares: 1. A crítica da subalternização na perspectiva dos estudos subalternos; 2. A emergência do pensamento liminar como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e a diversidade das categorias suprimidas sob o ocidentalismo; o orientalismo (como objetificação do lócus do enunciado enquanto “alteridade”) e estudos de área (como objetificação do “Terceiro Mundo”, enquanto produtor de culturas, mas não de saber) (MIGNOLO, 2003, p. 136-137).

Considerações finais

Sociedade é um conceito basilar das ciências sociais. Mas, afinal, o que é sociedade? Ao se criar o conceito, pensou-se num tipo localizado de sociedade emergente na Europa do século XIX: a sociedade

moderna-industrial-capitalista. Analisando as experiências de seu tempo, Marx pensou o trabalho, a mais-valia, a mercadoria, a alienação, o capital. Durkheim, por sua vez, pôde constatar o fato social, a consciência coletiva, as solidariedades mecânica e orgânica, a anomia. Weber, de seu lado, estudou a racionalização e o desencantamento do mundo, a pulsão aquisitiva, a rentabilidade, a burocracia e a rotinização do carisma. O problema emerge quando seis quadros analíticos se tornam explicações totalitárias e acríticas. Não inocentemente, as teorias sociais foram os mais competentes instrumentos ideológicos a legitimar, ontem, a expansão e a colonização europeia sobre o “resto do mundo” e, especialmente depois de 1898, do “outro imperial” (MIGNOLO, 2003, p. 16), os Estados Unidos. Modelos fechados impossibilitam a compreensão das múltiplas africanidades e brasilidades que se interpõem também como sujeitos do conhecimento.

A sociologia pós-colonial (e pós-ocidental) evidencia as histórias de exploração e também as estratégias de resistência. Vem duvidar ainda das noções liberais de multiculturalismo, de intercâmbio cultural e mesmo de cultura da humanidade. Quer alargar a visão das múltiplas formas de vida social e amplificar a audição das vozes que participam das histórias diversas do mundo. Por isso, é uma sociologia que investiga a “invenção da modernidade” e, sob a inspiração da crítica pós-colonial – tal como um fenomenólogo que, ao estudar o cotidiano, coloca entre parênteses (sob suspeição) as categorias que o organizam, para, então, buscar outras formas de abordagem da vida –, revela o hibridismo e as fraturas nos processos de desenvolvimento do capitalismo global, reconhece a diferença cultural e a faz audível. Uma sociologia, ela própria, híbrida. Também, como diria o sociólogo brasileiro Guerreiro Ramos (1996): uma “sociologia em mangas de camisa”.

Referências

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

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizacional**: investigações socio-genéticas e psicogenéticas. v. 2. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990a.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990b.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. Intelectuais, diáspora e cultura: por uma crítica anti-moderna e pós-colonial. **Mouseion**: Revista do Museu e Arquivo Histórico La Salle, Canoas, n. 12, p. 44-55, maio/ago. 2012.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. **Modernidade-colonialidade, nação e autonomia em Darcy Ribeiro**: fundamentos e propostas de desenvolvimento. Brasília: Programa Cátedras Ipea/Capes para o Desenvolvimento, 2011.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. Narrativa e reconciliação em “O Povo Brasileiro” de Darcy Ribeiro. **Naveg@mérica**. Revista Electrónica de la Asociación Española de Americanistas, n. 5, 2011. Disponível em: <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/111441/105791>. Acesso em: 25 maio 2012.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

RAMOS, Guerreiro. **A redução sociológica**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**: etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SAID, Edward. **Fora do lugar**: memórias. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

SAID, Edward. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007a.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Cia. das Letras, 2007b.

SAID, Edward. **Representações do intelectual**: as conferências Reith de 1993. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

SANTIAGO, Silviano. **As raízes e o labirinto da América Latina**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **In other worlds**: essays in cultural politics. New York: Methuen, 1987.

Capítulo II

A moral da história: adiar conversa como intervenção epistemológica

Elísio Macamo

Adiar conversa

Caros colegas,

Lamento muito não poder estar convosco fisicamente. Gostaria de endereçar as minhas felicitações aos organizadores deste congresso, especialmente à colega Jurema Oliveira, pela sua realização. Agradeço imensamente à Adélia Miglievich pela oportunidade que me dá de, apesar de ausente fisicamente, poder estar convosco pela palavra. À Júlia Almeida agradeço a amabilidade de emprestar a sua voz doce às minhas palavras. Sempre quis fazer uma fala com sotaque brasileiro, por isso abraço esta oportunidade com todo o prazer!

A proposta aqui é pensar “africanidades e brasilidades: desafios epistemológicos”. Os desafios epistemológicos são grandes e começam logo na questão da nomeação: o que está por detrás das palavras que usamos para descrever a realidade? “Africanidades” e “brasilidades”,

que entidades são essas? É possível, depois de tudo que aconteceu, pensar essas entidades como categorias autônomas que reclamam espaço histórico e analítico sem nenhuma referência à história que as constituiu como entidades relevantes? E se for possível – acho que é –, será mesmo possível? Estou a levantar uma questão extremamente complicada em plena consciência do desafio que é fazer ciências sociais a partir da periferia. De fato, a partir da periferia não é possível uma ciência social que não comece – e fique por aí, na verdade – por interrogar os pressupostos. Devido à nossa posição no concerto das coisas – será que o subalterno pode falar mesmo? –, a produção do conhecimento reservou-nos o papel importante de interpelação da autoridade da ciência como nossa sina.

A minha fala vai girar em torno desta questão de saber em que condições podemos falar de “africanidades” e “brasilidades” dada a história que nos constituiu. Como o assunto é vasto – e o tempo curto –, vou abordar a questão a partir da problematização duma suposição que naturaliza a nossa pertença a um espaço comum sem, contudo, questionar os pressupostos sobre os quais a história que produziu esse espaço comum assenta. Mais concretamente, vou refletir sobre a ideia segundo a qual algo une Brasil, Portugal e Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (é assim que se diz: Brasil, Portugal e os Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (Palop); nunca: Brasil, Portugal, Angola, Cabo Verde...) e tentar, a partir daí, destacar algumas preocupações epistemológicas sobre as quais a conferência poderia refletir.

A ideia de que algo nos une encontra manifestação institucional na existência da Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP). O que explica a existência desse organismo? Há várias respostas possíveis. Todas elas apontam para o que nos une e justificam a relevância desse sentido de comunidade com base nessas respostas. Quero também colocar interrogações à volta da ideia de que eu, na minha qualidade de moçambicano, tenho algum interesse na defesa da ideia duma afinidade natural entre Brasil, Portugal e países africanos. Tenho? Por que em Moçambique se fala português? Por que

sou falante de língua portuguesa⁷? E o que significa exatamente ser isso? É ser falante de português? Já agora, o Patrício Langa é falante de língua portuguesa? Mia Couto? Paulina Chiziane?

Nos meus primeiros seis anos de vida não falei português. As pessoas com quem convivi nesse período de tempo não falaram comigo português. Falaram xangan, uma língua “bantu” da África Austral. Os meus vizinhos falavam várias outras línguas: copi, xitsuá, gitonga. A língua portuguesa era falada na cidade onde nasci e cresci (Xai-Xai), mas não era a língua de referência para nenhum de nós. Nunca falei português com minha mãe, meus avós e uma série de outros parentes que tenho. Mesmo agora quando vou a Moçambique, não é português que falo com as pessoas com quem lido nos sítios por onde faço as minhas pesquisas.

Falo xangan, a minha língua materna.

Entre 2001 e 2004, trabalhei como professor visitante na Universidade Eduardo Mondlane de Moçambique. Um exercício que sempre gostei de fazer foi o de convidar os estudantes a traduzirem conceitos básicos de sociologia para as suas línguas maternas. Invariavelmente, metade da turma sempre me dizia que a sua língua materna era o português. A outra metade confessava que não dominava muito bem a sua língua materna africana e, por isso, não podia traduzir os conceitos.

Eu ficava triste por constatar que os estudantes estavam em vias de desperdiçar um importante recurso pedagógico – a língua – e, conseqüentemente, deixariam de apreender a diversidade do mundo e da realidade social através da polissemia dos seus conceitos. Eu partia do princípio de que para traduzir o conceito de “fato social” de Emile Durkheim, por exemplo, não bastava encontrar os equivalentes semânticos de “fato” e “social”. Eu achava que era

7. O termo lusófono nasceu com o processo colonial e não é adequado na atual conjuntura nacional e internacional. Por isso foi substituído pela expressão “países de língua portuguesa”.

preciso perceber o que Durkheim queria dizer com esse conceito. Achava, portanto, que era preciso perceber Durkheim, o contexto histórico e social em que ele sugeriu esse conceito, e ver se tudo isso fazia sentido para o contexto histórico e social específico de Moçambique em 2002, 2003 e 2004.

Durkheim, se me permitem esta breve excursão pela sociologia, queria dizer com o conceito “fato social” que existem fatores estruturais acima do indivíduo que o obrigam a agir de determinada maneira. O indivíduo não age a seu bel-prazer; ele está sujeito a certos constrangimentos que limitam a sua autonomia. Com essa ideia, Durkheim estava a fazer uma coisa inédita naquela altura: ele estava a dar visibilidade à sociedade. Ele estava a dizer, pela primeira vez, que existe uma coisa – um animal, se quiserem – que denominamos sociedade e que determina o que fazemos e pensamos.

A sociedade de Durkheim é o “*big brother*” *avant la lettre* (desculpem-me a mistura de línguas). Como traduzir isso para xangan, e-makhua, xi-ronga ou outra língua “bantu” qualquer? “Fato social” em xangan é ainda “fato social” no sentido durkheimiano? Em certa medida, o cuidado epistemológico e metodológico exige que a tradução respeite a dimensão *intencional* e *extensional* do conceito que pretendemos traduzir. Mesmo assim, o que sobra é ainda o mesmo?

O que nos *desune*

No meu próprio exercício de reflexão, cheguei à conclusão de que a ideia de “fato social” é impossível em nosso contexto. O meu “nosso” não é o “nosso” da língua portuguesa, mas o nosso da experiência ambivalente da modernidade na África, dentro da qual o “português” surge como ruído, gralha, empecilho, enfim, problema. É o ruído que levou o movimento da “negritude” a desejar o regresso às raízes, mesmo se – como disse Amílcar Cabral, grande pensador da Guiné-Bissau e Cabo Verde – esse regresso não fosse necessário ao povo, mas sim àqueles que foram alienados pelo acidente histórico que o “português” foi.

“Fato social”, em nosso contexto, é intraduzível. E isso não é por insuficiência léxica ou semântica da minha língua materna. É intraduzível por causa da opacidade da experiência histórica. O “fato social” não existe como o imaginou Durkheim. Ele existe entre nós como a “veracidade do entendimento”, isto é, como a condição de possibilidade da convivência. “Fato social”, em xangan, remete-nos ao que é necessário fazer para termos a certeza de que podemos e estamos a comunicar.

Comunicação é convivência

Fiquei triste ao constatar que os meus estudantes estavam com problemas em se identificar com a sua própria língua materna. Eles pareciam ter perdido um dos elementos mais importantes da sua própria identidade. Fiquei horrorizado com a ideia de que pessoas com a mesma vivência que a minha estavam em vias de recuperar a sua identidade como pessoas através de outra língua que não a materna.

Agora, pergunto-vos: percebem por que a língua portuguesa não pode ser meu assunto?

Há três respostas sobre o que nos une: a língua; a história; e os interesses estratégicos. Prometo ser breve.

Uma resposta remete-nos à língua portuguesa. Somos uma comunidade porque falamos a mesma língua. Será mesmo verdade? Em Cabo Verde e Guiné-Bissau, a língua mais falada é o crioulo. Mesmo no seio das comunidades imigrantes, o meio de comunicação é o crioulo. Em Moçambique, só cerca de 2 % dos moçambicanos é que têm o português como língua materna. Aproximadamente 30 % dos moçambicanos falam português e 98 % dessas pessoas falam-no como segunda língua.

A opção pela língua portuguesa em Moçambique não foi cultural. Foi política. Era a única língua que nos livrava da dificuldade de escolher uma língua autóctone como oficial. Aproveito para dizer-vos que esta decisão é ainda hoje problemática, pois introduz o

domínio da língua portuguesa como elemento de distinção que determina as oportunidades de mobilidade social. As escolas primárias têm altos índices de reprovação porque as crianças pura e simplesmente não falam português. Ou melhor, em casa falam outras línguas. Já houve recenseamentos populacionais em que pessoas foram classificadas de analfabetas embora escrevessem e lessem em árabe, inglês e nas línguas locais. Portanto, a sugestão de que a língua portuguesa nos une é problemática. Une, possivelmente, os portugueses e os brasileiros (estes últimos em esplêndida ignorância das várias línguas autóctones faladas no Brasil). Em nós – e a nós –, a língua portuguesa cria apenas problemas.

A outra resposta que se dá é de que a história nos une. A história! Por vezes, penso não estar a ouvir bem. *A história?* A mesma que levou milhões de africanos contra a sua vontade para as Américas? A mesma que os obrigou a construir o Brasil sem, contudo, se beneficiarem dos frutos dessa construção senão como decoração da ideia de que existe algo chamado lusotropicalismo e de que o Brasil é um país multirracial? A mesma que forçou o cristianismo sobre os africanos, classificando estes de assimilados e indígenas naquilo que Eduardo Mondlane, o pai da nação moçambicana, reclamou como sendo a rejeição do africano como pessoa senão na condição de ele renunciar à sua própria identidade?

A história nos une? Ela, que nos transformou em animais na nossa própria terra, que infantilizou o meu pai perante os portugueses, que só à custa de uma guerra sangrenta nos permitiu sermos livres e independentes? O opressor e o oprimido podem ser sujeitos da mesma história? Os portugueses e os brasileiros brancos podem se imaginar como membros de uma comunidade bantu?

Finalmente, há a resposta dos interesses estratégicos

Os portugueses dizem que nós, os *pequenos*, temos que unir esforços, e os brasileiros dizem que nós, os da periferia, temos que

cerrar fileiras. Os pequenos? Angola e Moçambique? E quando é que pequeno se torna estrategicamente relevante? Para Portugal, o pequeno se torna relevante como moeda de troca de influências na União Europeia. Portugal precisa ser porta-voz de alguém para ser alguém na União Europeia. Lembro-me de se discutir uma cidadania pautada na perspectiva da língua portuguesa que se aplicava apenas aos portugueses e brasileiros em África, mas não se aplicava aos africanos em Portugal. Era por causa de Shengen, diziam os portugueses. É assim que de “outros” passamos para CPLP em Portugal. Subentenda-se que os portugueses não são CPLP. Portugueses são portugueses. Moçambicanos, angolanos, são-tomenses, guineenses, cabo-verdianos e alguns brasileiros são CPLP.

O maior investimento que os portugueses fazem nos interesses comuns consiste em controlar as estatísticas demográficas brasileiras para saberem que lugar ocupa a língua portuguesa na classificação mundial das línguas mais faladas. Isso dá peso a Portugal. Agora, o Brasil e a história da periferia são outro assunto. As concessões que vão sendo feitas pela Organização Mundial do Comércio aos países da periferia beneficiam alguns países da periferia, entre os quais o Brasil, mas não incluem Moçambique, nem Cabo Verde, porque estes pertencem à periferia da periferia.

Tradicionalmente já marginalizados pela história, os nossos países estão a se transformar em consumidores da vontade de poder brasileira – estou a utilizar aqui uma ideia de Nietzsche –, que se manifesta no consumo nojento de telenovelas que procuram apagar a memória da história. Estou a pensar na telenovela *A escrava Isaura*, que não vi, mas, pela simples constatação do número de pessoas em Moçambique que gostariam de ter estado no seu lugar, me levou a pensar que a história da escravatura tivesse sido mal contada. Essa vontade de poder se manifesta também na expansão desenfreada de um pentecostalismo selvagem sob a forma da Igreja Universal do Reino de Deus, que despolitiza as pessoas e as condena à irracionalidade da vontade de Deus.

Portanto, caros colegas, não vejo de que maneira a língua, a história e os interesses comuns podem constituir razões para o sentido de unidade que queremos forjar.

*O que nos une não pode ser a língua portuguesa;
não pode ser os interesses comuns;
também não pode ser a História.*

Quando muito, e se estou correto na minha leitura, uma leitura que confesso ser parcial, irada e pouco construtiva, essas coisas nos desunem, pois são razões para não procurarmos a companhia um do outro. Essas coisas são a vergonha do nosso passado e são a razão por que não devia existir uma CPLP.

O momento pós-colonial e a moral da história

Qual é, então, a moral da história? Não há nada mesmo que nos una? Por que é que, então, estamos tão empenhados nisto? Por que existe a CPLP? Por que há estes encontros todos dos Ministros da Cultura e de não sei mais o quê? Por que nos encontramos para falarmos de “africanidades” e “brasilidades”? Para que precisamos identificar “desafios epistemológicos”? Quem precisa?

Bom, contrariamente a tudo que escrevi até aqui, há, de fato, algo que nos une. Não é a história, tampouco a língua ou os interesses comuns.

O que nos une é a forte convicção de que algo nos une. Só isso. Como sociólogo que sou, posso vos garantir que, quando os homens acreditam que uma coisa é real, ela é real nos seus efeitos. O único que nos une é a ideia fortemente enraizada em muitos de nós de que algo nos une. É idiota, mas a vida é assim. Agora, tendo em conta tudo quanto eu disse sobre o que nos desune, o que significa essa constatação? Que devíamos nos desfazer dessa ilusão e dedicar nossa atenção às coisas realmente importantes da vida? Acho

que não. A crença é um bom ponto de partida para começarmos a interpelar o nosso percurso comum. A convicção de que algo nos une proporciona a oportunidade de refletirmos sobre as condições de possibilidade dessa unidade.

Chamo a vossa atenção para a noção de *veracidade do entendimento* de que falava no início, na minha tentativa de traduzir o “fato social” de Durkheim. Essa noção interpela a possibilidade do diálogo, procura saber como ele é possível e o que cada um de nós pode fazer para que ele seja possível. Penso que é isso que devemos fazer. Só um diálogo sem precondições – por exemplo, sob a forma de língua comum, história comum, interesses comuns – é que pode permitir pensar uma comunidade feita no entendimento. Só quando alguém me convencer da possibilidade da *veracidade desse entendimento* é que estarei disposto a aceitar uma conversa sobre africanidades e brasilidades sem a necessidade de interpelar esses conceitos.

Na verdade, o principal desafio epistemológico reside justamente aí. Há uma história por detrás da possibilidade de se falar sobre “africanidades e brasilidades” que precisa ser interpelada antes de a gente poder conversar. Para dizer a verdade, o desafio epistemológico remete-nos a uma conversa que nunca vai ter lugar porque não temos outro remédio senão interpelar os termos presentes nos temas sugeridos da conversa. É a velha constatação filosófica: não é tanto o significado de conceitos como “africanidades” e “brasilidades” que conta, mas o que está implicado no seu uso. Se não tivesse havido a história entre nós, esses conceitos teriam outro sentido. Por isso, precisamos tornar essa história visível, adiando a conversa – sempre – para mais tarde.

Capítulo III

Afro-brasilidades ou brasilafricanidades em literatura: idas e voltas; fluxos e refluxos; versos e reversos

Flavio García

Com o objetivo de atender à Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, vimo-nos obrigados a repensar o trajeto das discussões que temos ensejado em torno de algumas questões literárias da África a partir da produção ficcional do escritor moçambicano Mia Couto.

Ao empreender o exercício de repensar nosso fazer crítico, esbarramos com a evidência de que, para um público heterogêneo, em que foi semeada a expectativa de discutir os avanços e os desafios de um efetivo progresso dos estudos africanos no Brasil e de um maior desenvolvimento da afro-brasilidade nas escolas e universidades brasileiras, questões de narratologia, genealogia e crítica literária poderiam fazer proliferar o desinteresse por nossa apresentação, o que, de fato, não nos acalentava. Assim, procuramos não somente algo

mais profícuo de que falar, como também um lugar inesperado para a nossa fala, configurando uma apresentação que, no todo, parecesse, ao menos, insólita. E por esse caminho, então, decidimos ir.

É inquestionável que a Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, ao alterar a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, e incluir o ensino obrigatório de história e cultura afro-brasileira no currículo dos estabelecimentos oficiais e particulares de ensino fundamental e médio, deu ênfase ao estudo da história da África e dos africanos, da luta dos negros no Brasil, da cultura negra brasileira e do negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à história do Brasil.

Em 2012, quase uma década depois da promulgação da Lei 10.639/03, seguindo aqueles mesmos objetivos lá antes expressos, o Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), através do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (Sinaes), atualizou o Instrumento de Avaliação de Cursos utilizado pelos profissionais do Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (BASis) nas visitas *in loco* e acrescentou, logo como segundo item a ser verificado no cumprimento dos requisitos legais e normativos, a inclusão ou não da temática história e cultura afro-brasileira e indígena nas disciplinas e atividades curriculares do curso, fazendo cumprir a Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008, e a Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004, do Conselho Nacional de Educação, a qual veio instituir diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileiras e africanas.

Essas medidas legislativas e executivas foram o móvel de inúmeras alterações que estão sendo feitas em ementas e conteúdos programáticos de disciplinas e em grades curriculares de incontáveis cursos pelo Brasil, adequando a educação básica, a média e a superior às exigências legais e administrativas impostas por força de lei. Assim, nesse torvelinho de apregoadas boas intenções, vem

acontecendo um sem-número de eventos culturais, em sentido lato, e acadêmico-científicos, em sentido próprio, os quais se debruçam sobre a temática de que trata tal legislação. Logo, as ciências sociais e as humanidades, referenciadas aqui em sua conceituação mais corriqueira e comum, que abarca as licenciaturas como um todo (pedagogia, história, letras, artes) e as “logias” em geral (sociologia, antropologia, psicologia), andam bastante ocupadas em dar conta dessa árdua tarefa.

Em decorrência disso, no ensino de história, incluem-se notícias de “comunidades” – termo, hoje, de significação promíscua, difusa e confusa – negras; resgatam-se as memórias que se querem afirmar quilombolas; dão-se voz e vez ao sujeito *outro* no novo discurso da história, esperando que o negro fale por si mesmo, e não que se fale por ele. No ensino de Letras, pululam as novas disciplinas, cadeiras ou subáreas de literaturas africanas de língua portuguesa, tanto na graduação quanto nas pós-graduações *lato* ou *stricto sensu* – e, em atitudes que se apregoam politicamente corretas, renega-se a língua portuguesa falada em Portugal como traço de unidade entre Portugal, Brasil, Angola, Moçambique, Guiné Bissau, Cabo Verde, São Tomé e Príncipe, com o intuito de dar visibilidade aos escritores dos países africanos de língua portuguesa, com destaque aqui para Mia Couto. Cabe ressaltar, no entanto, que o português falado fora de Portugal é independente em todos os sentidos daquele criado pelo colonizador.

Como somos, assumidamente, *outro* em relação a eles (os africanos), permutando a posição de sujeito (*eu*) e de objeto (*ele*), ou mesmo ocupando o lugar do destinatário (*tu*) do discurso, e como lá em África não estamos nem estivemos, não vivenciamos nem experienciamos seja a produção, seja a recepção do seu construto literário, tomaremos de empréstimo os textos de opinião de Mia Couto (2005; 2009a; 2010), que também se assume, mas não exatamente como nós, por razões óbvias de nascimento, formação e educação, nesse incessante trânsito *eu–ele–tu* que nos é inevitável. Diz ele:

Eu mesmo sou a prova desse cruzar de mundos e de tempos. Sou moçambicano, filho de pais portugueses, vivi o sistema colonial, combati pela independência, vivi mudanças radicais do socialismo ao capitalismo, da revolução à guerra civil. [...].

Eu cresci nesse ambiente de mestiçagem, escutando os velhos contadores de histórias. [...]. Eu queria saber quem eram os autores daquelas histórias e a resposta era sempre a mesma: ninguém. [...]. Naquele mesmo chão estavam sepultados os mais velhos, conferindo história e religiosidade àquela relação. [...].

Por aquela razão, aquele momento agia em mim de maneira contraditória: por um lado, me aconchegava, por outro me excluía. Eu não podia partilhar por inteiro daquela conversa entre deuses e homens. Porque eu estava já carregado de Europa, minha alma já bebera de um pensamento. E os meus mortos residiam num outro chão, longínquo e inacessível (COUTO, 2009c. p. 123-124).

Contador de muitas histórias, “verdadeiras” ou “falsas”, que habitam o universo de seus textos declaradamente de ficção ou supostamente de opinião (cabe aqui perguntar, sem perder o “fio da meada”, se o ficcionista não tem opiniões ou se suas opiniões nunca são ficcionais. Enfim, cabe questionar o lugar do factual e do ficcional na obra de Mia Couto, sabendo-se, de antemão, que o ficcional é parasita do factual, pois, conforme já asseverou Umberto Eco (1994, p. 89), “os mundos ficcionais são parasitas do mundo real”. Aliás, Roland Barthes (1992, p. 18) antecipara-se a Eco ao dizer que “a literatura [...] é categoricamente realista: ela é a realidade, isto é, o próprio fulgor do real”), Mia Couto se propõe a contar “uma história verdadeira”, a qual, aqui apropriada por nós, será o primeiro degrau na escalada que pretendemos levar a cabo neste trabalho. Assim nos conta ele:

Uma história verdadeira. No deambular do século XIX, uma moçambicana chamada Juliana vivia no sossego da sua pequena ilha, na serena contemplação das águas do oceano Índico. A

pacatez de sua vida seria alterada, uma certa tarde em que o pai, um próspero comerciante chamado Sousa Mascarenhas, trouxe para casa um homem doente. [...].

Durante a convalescença, Juliana e o homem se apaixonaram. A ternura de Juliana era devolvida por via de versos rabiscados em folhas dispersas. Pouco tempo depois, os dois se casavam. Nos demorados serões de casa colonial se juntava a gente culta da ilha e o homem declamava poesia. Esses serões faziam nascer o primeiro núcleo de poetas e escritores na Ilha de Moçambique, a primeira capital da colônia de Moçambique. Esse homem era um brasileiro e chamava-se António Gonzaga. [...].

O nascimento da poesia moçambicana está marcado por um encontro que seria bem mais do que um casamento entre duas pessoas. Havia ali uma espécie de presságio daquilo que seria um entrosamento maior que iria prevalecer (COUTO, 2005, p. 103-104).

Mia Couto sugere, com esse relato que espera cremos verdadeiro, a gênese da poesia – logo, da literatura – moçambicana. Ela teria nascido do encontro de um brasileiro com uma moçambicana, em terras de África, e seria o prenúncio de “um entrosamento maior que iria prevalecer”. Aliás, em outros “textos de opinião”, o escritor moçambicano vai retomar esse “entrosamento maior”, insistindo, sempre, na importância capital que nós, brasileiros, que nossa literatura, tivemos para o surgimento, o desenvolvimento e a afirmação da literatura nacional moçambicana e, mesmo, em grande parte, angolana. Ele chega a afirmar que a “dívida para com o Brasil começa há séculos atrás, quando Gregório de Mattos e Tomaz Gonzaga ajudaram a criar os primeiros núcleos literários em Angola e Moçambique” (COUTO, 2009a, p. 65).

Em outro momento, Mia Couto retorna ao mote, que nos dá a primazia de lhes haver “emprestado” um padrão literário próprio do qual se apropriaram, no sentido etimológico do termo. Segundo o moçambicano:

Mais de um século depois [...] [do nascimento da poesia nos serões da casa de Sousa Mascarenhas], nascia em Moçambique uma corrente de intelectuais ocupados em procurar a moçambicanidade. Já era, então, clara a necessidade de rupturas com Portugal e os modelos europeus. [...].

Necessitava-se de uma literatura que ajudasse a descoberta e a revelação da terra. Uma vez mais, a poesia brasileira veio em socorro dos moçambicanos. Manuel Bandeira foi talvez o mais importante personagem nesta segunda viagem. Mas Manuel Bandeira não era o único. Com ele vinham outros como Mário de Andrade, partilhando uma pátria despatriada, mas todos tinham em comum a procura daquilo a que chamavam o “abrasileiramento da linguagem”. Os moçambicanos descobriram nesses escritores e poetas a possibilidade de escrever de um outro modo, mais próximo do sotaque da terra, sem cair na tentação do exotismo (COUTO, 2005, p. 104).

Como observou Mia Couto, justificando suas posições acerca da importância que os escritores brasileiros tiveram para o encontro de uma identidade literária nacional luso-africana – termo que aqui insistimos em empregar, sem medo de estarmos sendo politicamente incorretos –, particularmente no caso de Angola e Moçambique, os modernistas da primeira e da segunda geração – poetas e narradores – foram fundamentais, especialmente no que tange às suas relações com a língua portuguesa, língua do colonizador, utilizada ao bel-prazer das vanguardas locais. Nas palavras de Mia Couto:

Mário de Andrade escrevia “pouco me importa que esteja escrevendo igualzinho ou não com Portugal; o que escrevo é língua brasileira: pelo simples facto de ser a língua minha, a língua do meu país, o Brasil”.

Bandeira não reagia contra Portugal, ele queria sim simplesmente esquecer Portugal. Os brasileiros já se davam ao luxo do esquecimento. Mas essa desmemória não era possível no caso

moçambicano. Moçambique era ainda uma colônia. Era preciso ser-se “contra”. Como encontrar na arte da escrita uma arma grávida de futuro? Pedia-se um novo encontro, um alimento para ganhar força e esperança para mover a História.

Dessa feita, foram autores como Graciliano Ramos, Jorge Amado, Raquel de Queiroz e poetas como Drummond de Andrade e João Cabral de Melo Neto que serviram de inspiração. Moçambique bebia da alma de outro continente. Dois oceanos não separavam aquilo que a cultura e a História faziam vizinhos (COUTO, 2005, p. 105).

E Mía Couto ainda acrescenta:

Com Mário de Andrade, João Guimarães Rosa é um dos fundadores da identidade territorial e cultural da nação brasileira. Ao contrariar uma certa ideia de modernização, Rosa acabou criando os pilares de uma outra modernidade estilística no Brasil. Ele fez isso numa altura em que a literatura brasileira estava prisioneira de modelos provincianos, demasiado próxima do padrão de literatura portuguesa, espanhola e francesa. De uma similar prisão ansiávamos, também nós, por nos libertar (COUTO, 2009c, p. 119).

Separados pelo grande Atlântico, que não se fazia corte profundo, mas costura de ponto duplo e firme, os dois continentes – americano, a sudoeste, e africano, a nordeste – uniam-se, de tal modo unidos, que, em África, as influências idas do Brasil chegavam ao sudeste do continente banhado pelo Índico, invadindo as terras de Moçambique. Era, lá e cá, uma vontade de expressão contra-hegemônica frente ao modelo europeu, que Mía Couto identifica de matriz portuguesa, espanhola ou francesa. Como ele percebeu:

Vivíamos em Moçambique e em Angola a aplicação esforçada do modelo estético e literário do realismo socialista. Nós mesmos

fomos autores militantes, a nossa alma tomou partido e tudo isso nos parecia historicamente necessário. Mas nós entendíamos que havia uma outra lógica que nos escapava e que a literatura tinha razões que escapavam à razão política.

A leitura de Rosa sugeria que era preciso sair para fora da razão para se poder olhar por dentro a alma dos brasileiros. Como se para tocar a realidade fosse necessária uma certa alucinação, uma certa loucura capaz de resgatar o invisível (COUTO, 2009c, p. 120).

Da pléiade de escritores invocados por Mia Couto como patronos da literatura nacional moçambicana – ou mesmo angolana também –, ele destacará dois em particular. Destes, o primeiro, e de especial relevo por sua obra responder à necessidade de ruptura com a realidade referencial, sustentada em uma prática mimética de primeiro plano – cópia da realidade empírica, física, ôntica –, será João Guimarães Rosa, como já se pôde perceber. Falando do autor de *Grande sertão: veredas* ou de “A terceira margem do rio”, Mia Couto denuncia que ele:

[...] insurge-se contra a hegemonia da lógica racionalista como modo único e exclusivo de nos apropriarmos do real. A realidade é tão múltipla e dinâmica que pede o concurso de inúmeras visões. [...]. O que ele sugere é a aceitação da possibilidade das muitas pétalas, cada uma sendo o todo da flor (COUTO, 2009c, p. 122).

Para Mia Couto,

João Guimarães Rosa criou este lugar fantástico [o “sertão”], e fez dele uma espécie de lugar de todos os lugares. O sertão e as veredas de que ele fala não são da ordem da geografia. O sertão é um mundo construído na linguagem. [...].

Em Moçambique nós vivíamos e vivemos ainda o momento épico de criar um espaço que seja nosso, não por tomada de posse, mas porque nele podemos encenar a ficção de nós mesmos, enquanto

criaturas portadoras de História e fazedoras de futuro. Era isso a independência nacional, era isso a utopia de um mundo sonhado (COUTO, 2009c, p. 116).

Enfim, “o sertão é o não-território [...] o seu tempo não é o vivido mas o sonhado” (COUTO, 2009c, p. 117).

Esse não lugar – *u-topos* –, que Rosa elabora ficcionalmente, assemelha-se às savanas africanas, lugar do nada, do distante, do fora, daqueles que estão excluídos ou exilados dos centros – centros de poder, decisão, urbanidade etc. A poética roseana permitia ver na literatura uma atitude política da arte, não da política na arte, mas da arte política de dizer o que se quer, de se fazer *poiésis* no sentido mais primevo do termo grego, de dar-se como sentido. Sob esse ponto de vista, Mia Couto diz que:

[...] o sertão de Rosa é erguido em mito para contrariar uma certa ideia uniformizante e modernizante de um Brasil em ascensão. [...].

Também Moçambique vive [naquele mesmo momento] a lógica de um estado centralizador, de processos de uniformização linguística e cultural. A negação dessa globalização doméstica é, muitas vezes, feita por via da sacralização daquilo que se chama tradição. [...].

O que a escrita de Rosa sugeria era uma espécie de inversão deste processo de recusa. Tratava-se não de erguer uma nação mistificada, mas da construção do mito como nação (COUTO, 2009c, p. 118).

Apesar de estarem a quilômetros de distância, voltados, cada qual, para um oceano diferente, como Mia Couto registrou:

Moçambique e Brasil são países que encerram dentro de si contrastes profundos. Não se trata apenas de distanciamento de níveis de riqueza, mas de culturas, de universos, de discursos tão diversos que não parecem caber numa mesma identidade nacional.

A escrita de João Guimarães Rosa é uma espécie de viagem em cima dessa linha de costura. [...]. O que ele oferece é um modo de inventar o Brasil (COUTO, 2009c, p. 119).

E para inventar o novo sobre o velho – o de agora sobre o de antes –, era necessário (re)agir. No universo literário, conforme lembra Mia Couto, “a transgressão poética é o único modo de escaparmos à ditadura da realidade. Sabendo que a realidade é uma espécie de recinto prisional fechado com a chave da razão e a porta do bom-senso” (COUTO, 2009c, p. 117).

A literatura depende, para sua consecução como arte, da concretização do jogo intersemiótico, em que as múltiplas linguagens de que se vale, mediadas pela linguagem verbal em que se veicula, produzam os diversos e diferentes sentidos emanados em cada ato – individual ou coletivo – de leitura. O signo literário, signo semiótico/semiológico, precisa ser traiçoeiro, trapaceiro, imprevisível, decepcionante, diferentemente do signo linguístico, de caráter seguidor, gregário, servil (BARTHES, 1992, p. 15). Uma literatura que visasse à subversão dos padrões hegemônicos, como aquela de que precisavam Brasil, Angola e Moçambique, por exemplo, instaurando uma nova ordem, tinha que “innovar”. Assim fez Rosa, pois, antes de sua obra despontar, como bem notou Mia Couto, a

[...] linguagem mediada entre classes cultas e os sertanejos quase não existia no Brasil. Através de uma linguagem reinventada com a participação dos componentes culturais africanos também nós em Angola e Moçambique procurávamos uma arte em que os excluídos pudessem participar da invenção da sua História (COUTO, 2009c, p. 120-121).

Conforme denunciou Mia Couto, o seu “país tem países diversos dentro, profundamente divididos entre universos culturais e sociais variados” (COUTO, 2009c, p. 123), semelhantemente ao

“Brazil [que] não conhece o Brasil” (QUERELAS, 1978), de tão grande e diverso que é. E essa foi, esteticamente – ou poeticamente, a depender do olhar do crítico, do instrumental de que se nutre, da ferramenta que utiliza para observar o objeto de leitura –, uma razão que muito contribuiu para a boa recepção que a obra de Guimarães Rosa teve na África, já que, como registrou Mia Couto, naquela época, “nós vivemos em Angola e Moçambique uma certa saturação de um discurso literário funcional. Mais que funcional: funcionário” (COUTO, 2009c, p. 121).

Disso se entende por que Mia Couto afirma que João Guimarães Rosa foi:

[...] um autor brasileiro [que] influenciou [...] escritores africanos de língua portuguesa (o caso paradigmático será o Luandino Vieira, mas há outros como o angolano Boaventura Cardoso, os moçambicanos Ascêncio de Freitas e Tomaz Vieira Mário). [...]. Haveria uma predisposição orgânica em Moçambique e Angola para receber essa influência, e essa predisposição está para além da literatura (COUTO, 2009c, p. 115).

E foi mesmo, como assegura Mia Couto, uma “poderosa influência que João Guimarães Rosa teve em alguma da literatura africana de língua portuguesa” (COUTO, 2009c, p. 113-114).

O outro escritor, entre os dois que Mia Couto destaca daquela plêiade já antes aqui referida, é Jorge Amado.

Nas décadas de 1950, 1960 e 1970, os livros de Jorge cruzaram o Atlântico e causaram um impacto extraordinário no nosso imaginário colectivo.

E preciso dizer que o escritor baiano não viajava sozinho: com ele chegavam Manuel Bandeira, Lins do Rego, Jorge de Lima, Erico Verissimo, Rachel de Queiroz, Drummond de Andrade, João Cabral de Melo Neto e tantos, tantos outros (COUTO, 2009a, p. 66).

Mas, entre todos os outros, como salienta Mia Couto, “Jorge Amado não foi apenas o mais lido [...]. Ele foi o escritor que maior influência teve na gênese da literatura dos países africanos que falam português” (COUTO, 2009a, p. 65), pois, como adverte, “no fundo, Jorge Amado nos fazia regressar a nós mesmos” (COUTO, 2009a, p. 68).

Se Guimarães Rosa levava-lhes os sertões – no plural mesmo – de um vasto e diversificado Brasil, Jorge Amado levava-lhes, então, o litoral baiano, as plantações de cacau a beira-mar, os cais. Nas palavras de Mia Couto:

Jorge não escrevia livros, ele escrevia um país. E não era apenas um autor que nos chegava. Era um Brasil todo inteiro que regressava a África. Havia pois uma outra nação que era longínqua mas não nos era exterior. E nós precisávamos desse Brasil como quem carece de um sonho que nunca antes soubéramos ter. Podia ser um Brasil tipificado e mistificado mas era um espaço mágico onde nos renascíamos criadores de histórias e produtores de felicidade (COUTO, 2009a, p. 68-69).

Com Jorge Amado, junto de Guimarães Rosa, chegava à África – e ao mundo – um Brasil mais interior, mas de dentro e de fora, mais das bordas e dos recheios. E, para os angolanos e moçambicanos, isso se dava em um momento de singular importância, uma vez que, como adverte Mia Couto,

descobríamos essa nação num momento histórico em que nos faltava ser nação. O Brasil – tão cheio de África, tão cheio da nossa língua e da nossa religiosidade – nos entregava essa margem que nos faltava para sermos rio (COUTO, 2009a, p. 69).

Dava-se a completude do ato contra-hegemônico que as literaturas de Brasil, Angola ou Moçambique precisavam, e o modelo poético/estético dessa nova arte cruzava o mar em viagem de regresso,

de volta, refluxo, reverso em relação à viagem cabralina, na despedida de um século, o XVI, antessala dos novos tempos seiscentistas.

Segundo revela Mia Couto,

O encontro com o nosso irmão brasileiro [Jorge Amado] surgia, pois, com o épico sabor da afronta e da clandestinidade. A circunstância de partilharmos os mesmos subterrâneos da liberdade também contribuiu para a mística da escrita e do escritor. O angolano Luandino Vieira, que foi condenado a catorze anos de prisão no Campo de Concentração do Tarrafal, em 1964 fez passar para além das grades uma carta em que pedia o seguinte: “Envie o meu manuscrito ao Jorge Amado para ver se ele consegue publicar lá, no Brasil” (COUTO, 2009a, p. 69).

Jorge Amado espelhava a esperança despertada, pouco antes, pelo contato com a obra de Guimarães Rosa, e, como nos disse Mia Couto, em relação àquele momento:

Na altura, nós carecíamos de um português sem Portugal, de um idioma que, sendo do Outro, nos ajudasse a encontrar uma identidade própria. Até se dar o encontro com o português brasileiro, nós falávamos uma língua que não nos falava. E ter uma língua assim, apenas por metade, é um outro modo de viver calado. Jorge Amado e os brasileiros nos devolviam a fala, num outro português, mais açucarado, mais dançável, mais a jeito de ser nosso (COUTO, 2009a, p. 70).

E, segundo nos conta o escritor moçambicano, “Craveirinha falava dessa grande dádiva que é podermos sonhar em casa. Foi isso que Jorge Amado nos deu. E foi isso que fez Amado ser nosso, africano, e nos fez, a nós, sermos brasileiros” (COUTO, 2009a, p. 71).

O escritor baiano foi, em terras da África de língua portuguesa, bastante laureado. Como revela Mia Couto, na seguinte passagem:

Em Angola, o poeta Mário António e o cantor Ruy Mingas compuseram uma canção que dizia:

*Quando li Jubiabá
me acreditei Antônio Balduino.*

*Meu Primo, que nunca o leu
ficou Zeca Camarão.*

E era esse o sentimento: Antônio Balduino já morava em Maputo e em Luanda antes de viver como personagem literária. O mesmo sucedia com Vadinho, com Guma, com Pedro Bala, com Tieta, com Dona Flor e Gabriela e com tantas outras personagens fantásticas (COUTO, 2009a, p. 68).

Ou, ainda, quando Mia Couto nos diz que:

O escritor Gabriel Mariano, de Cabo Verde, escreveu o seguinte: “Para mim a descoberta de Amado foi um alubrimento porque eu lia os seus livros e estava a ver a minha terra. E quando encontrei o Quincas Berro d’Água eu estava a vê-lo na Ilha de São Vicente, na minha Rua de Passá Sabe...” (COUTO, 2009a, p. 67).

E, mesmo, quando ele nos revela que:

os poetas nacionalistas moçambicanos e angolanos ergueram Amado como uma bandeira. Há um poema da nossa Noémia de Sousa que se chama “Poema de João”, escrito em 1949, e que começa assim:

*João era jovem como nós
João tinha os olhos despertos,
As mãos estendidas para a frente,
A cabeça projectada para amanhã,
João amava os livros que tinham alma e carne
João amava a poesia de Jorge Amado (COUTO, 2009a, p. 69-70).*

Nem o próprio Mia Couto, por vontade de si ou por consequência da vida, ficou imune à marcante presença de Jorge Amado. Segundo nos confidencia:

Em minha casa, meu pai – que era e é poeta – deu o nome de Jorge a um filho e de Amado a um outro. Apenas eu escapei dessa nomeação referencial. Recordo-me de que, na minha família, a paixão brasileira se repartia entre Graciliano Ramos e Jorge Amado. Mas não havia disputa: Graciliano revelava o osso e a pedra da nação brasileira. Amado exaltava a carne e a festa desse mesmo Brasil (COUTO, 2009a, p. 66).

E a grande glória, se assim se pode dizer, teria vindo, segundo Mia Couto, na voz do

[...] poeta maior de Moçambique, José Craveirinha, [que] disse o seguinte numa entrevista: “Numa dada altura, porém, nós nos libertamos com a ajuda dos brasileiros. E toda a nossa literatura passou a ser um reflexo da Literatura Brasileira. Quando chegou o Jorge Amado, nós tínhamos chegado a nossa própria casa” (COUTO, 2009a, p. 70-71).

Sendo “verdadeira” toda essa história contada por Mia Couto, pode-se, com ele, levar adiante que “José Craveirinha [...], Ruy Knopfly, Luis Carlos Patraquim e tantos outros, todos eles confessam as suas influências e o modo marcante como o Brasil ajudou a encontrar os nossos caminhos próprios” (COUTO, 2005, p. 105), e, desse modo, “os povos moçambicano e brasileiro não apenas partilhavam uma mesma língua mas partilhavam aquilo que nessa língua surgia como elemento distintivo do português de Portugal” (COUTO, 2005, p. 105). Trata-se, segundo Mia Couto, do “desafio de procura incessante de uma identidade plural que ainda hoje enfrenta o Brasil. O mesmo desafio enfrenta Moçambique” (COUTO, 2005, p. 112).

Mia Couto falou de muitos escritores, mas, sobre si mesmo, teve a sábia humildade de afirmar que o seu percurso foi

marcado pela poesia e tenho que prestar homenagem a poetas como João Cabral de Melo Neto, Carlos Drummond de Andrade, e sobretudo, Adélia Prado. Mas o meu encontro é essencialmente com João Guimarães Rosa (COUTO, 2005, p. 106).

Chegando a este final, podemos afirmar, sem retomar o mote da abertura, que nos pôs a risco dos ferrolhos, que não só de idas, fluxos ou versos, muito menos de voltas, refluxos ou reversos se fazem as histórias – “verdadeiras” ou “falsas”, “factuais” ou “ficcionalis” – da afro-brasilidade ou brasilafricanidade, porque, se nos nossos tabuleiros da baiana têm “vatapá, [...] carurú, mugunzá, [...] umbu, [...] candomblé” (NO TABULEIRO, 1936); nos nossos ritmos musicais, samba, jongo, carimbó, catimbó; nas nossas religiões, Xangô, Ogun, Oxossi, Oxalá... Oxum, Iansã, Iemanjá..., então, na literatura africana de língua portuguesa encontram-se influências de muitos de nossos escritores, percursos poético-estéticos originados nas nossas vanguardas, experimentos de experiências nossas.

E por que esse caminho às avessas? Para não ser preconceituoso, reacionário, conservador, branco-eurocêntrico... É necessário (re)afirmar a unidade linguística, religiosa, artística, cultural e histórica, em sentido lato, que promovem e garantem nossa afro-brasilidade. Seres de mais de um continente, voltados para mais de um oceano, comunicantes em variadas línguas, abertos ao mundo, ainda que, em primeiro momento, ao mundo da lusitanidade, sem pudores de empregar o termo designativo, mesmo sabendo-o derivado de luso, que não era português, senão que “suposto filho ou companheiro de Baco, o deus romano do vinho e do furor, a quem a mitologia terá atribuído a fundação da Lusitânia, as actuais terras de Portugal e da Extremadura espanhola” (LUSO, 2019). Salve, Luso!

Salve, Baco! Patakori, Ogum! Kaô Kabiesilê, Xangô! Eparrê, Iansã!
Ora iê iê ô, Oxum! Epa Babá, Oxalá!

Referências

BARTHES, Roland. **Aula**. São Paulo: Cultrix, [1992].

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília: Presidência da República, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm. Acesso em: 5 fev. 2020.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em: 5 fev. 2020.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm. Acesso em: 5 fev. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Instrumento de avaliação de cursos de graduação presencial e a distância**. Brasília: Inep/MEC, 2012. Disponível em: <http://download.inep.gov.br/>

educacao_superior/avaliacao_cursos_graduacao/instrumentos/2012/instrumento_com_alteracoes_maio_12.pdf. Acesso em: 5 fev. 2020.

BRASIL. Ministério da Educação. **Resolução nº 1, de 17 de junho de 2004**. Institui diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana. Brasília: CP/CNE/MEC, 2004. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>. Acesso em: 5 fev. 2020.

COUTO, Mia. Encontros e encantos – Guimarães Rosa. *In*: COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** E outras interinvenções. Lisboa: Caminho, 2009c. p. 113-125.

COUTO, Mia. O sertão brasileiro na savana moçambicana. *In*: COUTO, Mia. **Pensamentos**: textos de opinião. 2. ed. Lisboa: Caminho, 2005. p. 103-112.

COUTO, Mia. O Zambeze desaguando na Amazônia. *In*: COUTO, Mia. **Pensageiro frequente**. 2. ed. Alfragide: Caminho, 2010. p. 89-92.

COUTO, Mia. Quebrar armadilhas. *In*: COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** E outras interinvenções. Lisboa: Caminho, 2009b. p. 101-112.

COUTO, Mia. Sonhar em casa. *In*: COUTO, Mia. **E se Obama fosse africano?** E outras interinvenções. Lisboa: Caminho, 2009a. p. 65-71.

ECO, Umberto. **Seis passeios pelos bosques da ficção**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LUSO (mitologia). *In*: WIKIPEDIA: a enciclopédia livre. 3 nov. 2019. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Luso_\(mitologia\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Luso_(mitologia)). Acesso em: 20 out. 2020.

NO TABULEIRO da baiana. Intérprete: Carmem Miranda. Compositor: Ary Barroso. [S. l.]: Odeon Records, 1936. Single.

QUERELAS do Brasil. Intérprete: Quarteto em Cy. Compositores: Aldir Blanc e Maurício Tapajós. *In*: QUERELAS do Brasil. Intérprete: Quarteto em Cy. [S. l.]: Philips, 1978. 1 disco vinil, lado A, faixa 1.

Capítulo IV

Africanidade e território na inscrição (da escrita literária) brasileira

Heloisa Toller Gomes

*Minha América! Minha terra à vista,
Reino de paz, se um homem só a conquista,
Minha mina preciosa, meu império,
Feliz de quem penetre o teu mistério!*
John Donne

Nesta época em que se fala em “compressão do tempo-espaço”, é mais do que oportuno discutirmos a questão das culturas associadas à territorialidade. No caso presente, enfocaremos as entranhadas ligações entre o território brasileiro e as culturas africanas, conforme trazidas, traduzidas e desenvolvidas em nosso país. Na discussão que agora encaminho, busco verificar, com a ajuda de exemplos textuais, como tem se fundido essa matriz de três faces – tempo, espaço, cultura – através da escrita, predominantemente a literária, no preenchimento do território brasileiro.

É importante considerar o lugar de onde se fala aquilo que se fala. Pessoalmente, eu falo a partir da perspectiva da literatura, minha área de formação básica. Assim, mesmo quando trato de casos textuais de diversos domínios, a vivência dos estudos literários inevitavelmente permeia a visão que posso ter do material abordado.

É pertinente lembrar que, na academia nacional e internacional, nas últimas seis décadas, os estudos literários vêm descartando o isolamento das óticas essencialistas (a célebre torre de marfim das *belles lettres*), sendo crescentemente estimulados, através da interdisciplinaridade no campo das humanidades, a partilhar e a compartilhar os saberes. Assim, os diferentes discursos se cruzam e auxiliam mutuamente, participando todos nós, seus usuários, criadores e estudiosos, das construções discursivas e de seu entendimento.

De acordo com Walter Mignolo, e através do que ele chama de “pensamento liminar”, isto é, “o pensamento situado entre as ciências humanas e a literatura”, a prática literária é concebida como “produção de conhecimento teórico”, como “reflexão à sua própria moda sobre problemas de interesse humano e histórico”. Tudo isso inclui o aspecto da língua, aqui, não em termos de sua gramática ou fonologia, mas em termos da *política da língua* (MIGNOLO, 2003, p. 305). É neste ângulo crítico que se situa a investigação que procuro desenvolver.

Meu objetivo é discutir como, no Brasil, o território tem impregnado a escrita, como a escrita tem embebido o território e como, a partir dessa mescla, desse entretecer (ou “entretender”, diria João Cabral de Melo Neto), os lugares vão sendo construídos – à medida que são espelhados, deformados e representados no imaginário que a literatura expressa. Temos, aqui, um movimento pendular, pois o imaginário (con)forma e configura as noções de lugar e território – e vice-versa.

Falamos, assim, da geografia do imaginário na escrita – inseparável da questão identitária, uma vez que o lugar é o teatro da identidade, segundo o geógrafo brasileiro Milton Santos. O trabalho com território e cultura mostra que o território, tanto o geográfico quanto

o simbólico, é o cenário em que se desenvolvem táticas e estratégias criativas de sobrevivência e de reinvenção identitária – não só o lócus, mas também o palco de ações reveladoras.

O lugar é uma parte do território (continuamos seguindo o pensamento de Milton Santos). O território acaba sendo uma agregação de lugares, e essa agregação é definida diferentemente, segundo o momento histórico e também segundo quem o define – o antropólogo, o cientista político, o homem público, o poeta, o trabalhador do campo têm visões particulares de território. Os lugares obrigam os homens a intercâmbios. Eles são singulares, mas também globais, manifestações da totalidade-mundo, da qual constituem formas particulares. Os lugares são, pois, o mundo, que eles reproduzem de modos específicos, individuais, diferenciados (SANTOS, 2007, p. 163-164). Procuro, sempre tendo em mente a questão da territorialidade, refletir a respeito de como o nosso país tem vivido e inscrito a africanidade, aqui implantada à força e perseverada a duras penas, na inter-relação com veios socioculturais diversos.

A pergunta decorrente é: o que a presença escrita do território diz sobre o nosso imaginário e, nele, sobre a intervenção cultural africana e da afro-brasilidade? Ou, por outro ângulo, de que modo a intervenção cultural africana e da afro-brasilidade, atuando sobre o imaginário e se expressando na literatura, inscreve e molda o território?

Buscando elaborar estas indagações, utilizo o tecido textual da cultura brasileira como um vastíssimo, infindável tapete de muitos fios onde teceremos uma cartografia do imaginário – destacando, nesse tapete, o traçado cultural da africanidade. Cruzaremos diversas épocas e modalidades discursivas. Com algumas pinceladas – necessariamente breves, dado o tempo disponível –, efeturemos um trajeto balizado por marcadores pertinentes. Tais marcadores serão extraídos da literatura colonial; da literatura romântica; da literatura modernista e da literatura contemporânea, entre a segunda metade do século XX e a década inicial deste XXI.

Território e passagens

Foi no modernismo, nas palavras de Silviano Santiago, que o Brasil se abraçou. Os escritores brasileiros finalmente arregaçaram as mangas e puseram a mão na massa, buscando a libertação das amarras eurocêntricas para entender e expressar o Brasil real – o que foi conseguido até certo ponto. Em contrapelo ao império das idealizações e estereótipos tanto sobre a terra quanto sobre os que a habitavam, o modernista Oswald de Andrade voltou-se para o discurso colonial na descrição do território. Isso nos será ilustrativo no trabalho que se segue. Não estaremos aqui, portanto, recorrendo diretamente ao discurso colonial, mas a seu mediador, Oswald de Andrade.

Já desde a Carta de Pero Vaz de Caminha, lembremos, a terra se apresentava aos primeiros cronistas e historiadores, se não como um paraíso terreal, como um lugar de inocência, paz e fartura. Isso é corroborado pela visão do religioso franciscano Frei Vicente do Salvador (1567-1636) em sua *História do Brasil*, de 1627, que nos é assim trazida por Oswald de Andrade no fragmento poético “paisagem”: “Cultivam-se palmares de cocos grandes/ Principalmente à vista do mar” (ANDRADE, 1972, p. 24).

Como um artiloso (e traiçoeiro) ventríloquo poético e graças a uma apurada técnica de montagem, Oswald de Andrade expõe e reconstrói, à medida que desconstrói, o material de que se serve. Com essa estratégia – que nos diz algo sobre o território, porém, mais ainda sobre quem o descreve e avalia –, ele capta e parodia o encanto da visão idílica ressaltando também e notadamente, conforme veremos, o cunho hierárquico e utilitário que marcaria a presença do conquistador/colonizador português.

O fragmento que se segue ao citado anteriormente, “as aves” (continuamos a observar a insólita “parceria” entre Frei Vicente e Oswald de Andrade), é ilustrativo da visão laudatória do território já assinalando, neste, o selo europeu:

Há águias de sertão
E emas tão grandes como as de África
Umhas brancas e outras malhadas de negro
Que com uma asa levantada ao alto
Ao modo de vela latina
Correm com o vento (ANDRADE, 1972, p. 24).

A referência à África, por enquanto (sempre em nosso “tapete textual”), espelha pura natureza, sendo o continente africano evocado apenas, e de passagem, a propósito de majestosas aves. Por outro lado, a conquista é metonimicamente aludida em seu dinamismo navegador, na “vela” que se justapõe ao voo das águias e à agilidade das emas: “Ao modo de vela latina/ Corre[ndo] com o vento”.

Examinaremos agora (sempre com o auxílio de Oswald) a inscrição nesse discurso da *visão utilitária*, necessária à organização das sociedades coloniais do Novo Mundo, onde, a serviço do capitalismo mercantilista, a escravidão africana constituiria a mola mestra.

Oswald apropria-se, nesse sentido, da primeira história do Brasil, a *História da Província Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, obra em que o cronista português Gandavo (1540-1580) enfatiza as potencialidades da terra, graças à vastidão do território e aos recursos da natureza. Vejamos o fragmento “riquezas naturais”, assim trabalhado por Oswald:

Muitos metaes pepinos romans e figos
De muitas castas
Cidras limões e laranjas
Uma infinidade
Muitas cannas daçucres
Infinito algodam
Também há muito paobrasil
Nestas capitánias (ANDRADE, 1972, p. 20).

O fragmento poético fala de “capitanias”, que bem podem agregar-se à lista dos grandes “Cs” da colonização: Conquista, Cristianismo, Comércio. Observe-se como se instaura a enumeração dos grandes ciclos da nossa história econômica na fase extrativista e de monocultura agrária, sustentadas pela mão de obra escrava: cana-de-açúcar, algodão, pau-brasil. E, através da menção aos “metais”, já ali se inscreve a cobiça do domínio mineral.

Mas a literatura colonial (sendo Antonil uma interessante exceção) preferiu preterir o componente econômico, realçando como a fé e o império seriam rapidamente impostos naquele grande território inicialmente desabitado, a não ser pelos selvagens pagãos.

Durante o romantismo, Castro Alves também abordaria a época colonial em um poema que será outro fio a destacar em nosso tecido textual. O poeta baiano desfaz a visão idílica e laudatória da terra presente nos primórdios da civilização. Em seu poema “Jesuítas”, assim se descreve o território percorrido pelo heroico Anchieta:

... o deserto, o cardo, o espinho,
A pedra, a serpe do sertão maninho,
A fome, o frio, a dor
Os insetos, os rios, as lianas,
Chuvas, miasmas, setas e savanas
Horror e mais horror (ALVES, 1980, p. 10).

Observemos que o romantismo brasileiro, embora na vigência da autonomia nacional, ainda se situa no bojo da visão eurocentrada que dominara a literatura colonial e que persiste, impávida, pelo oitocentismo a dentro. O poema de Castro Alves, voltando-se para o então já distante século XVI, evocava o território e o homem americano dos primórdios (o indígena), ambos concentrados em um só verso, na impressionante série de imagens “Chuvas, miasmas, setas e savanas” até que, quer o poema, aquele “Tupi Selvagem” fosse iluminado e redimido pelo cristianismo.

Em nosso tapete textual, não se tratou, ainda, do grande fator indispensável à formação e consolidação da sociedade colonial e, depois, da monárquica: o trabalho escravo. Na verdade, o africano escravizado e seu labor foram inscritos no discurso do território sem que, por séculos, a escravidão fosse *problematizada*, e seus protagonistas, os africanos e seus descendentes, ali se destacassem enquanto componentes da população brasileira. Mesmo na literatura abolicionista, quando foram abundantemente tematizados os sofrimentos dos escravos, muito raramente se questionou o eixo eurocêntrico e racista a nortear o pensamento das elites políticas e culturais.

A sociedade escravista no Novo Mundo nutriu-se, secularmente, de ideologias raciais autojustificadoras, sempre traduzidas em concepções e atitudes desfavoráveis diante dos povos dominados – os ameríndios e os africanos escravizados. Se a estes e àqueles não se dava o direito à voz, seria porque nada tinham a dizer. Outros falariam por eles – contra, ou mesmo, eventualmente, a favor. A ausência discursiva do africano e do afro-brasileiro e o silenciamento de sua fala/escrita foram partes integrantes da estratégia mais ampla de exclusão e sujeição do negro na hierarquização étnica que regu a civilização brasileira, dentro dos parâmetros ocidentais europeus e europeizados.

Autores afro-brasileiros encetaram, porém, um forte contradiscurso, na quebra do paradigma de exclusão. Assim, impuseram a própria voz à narração de territórios geográficos e simbólicos. O poeta afro-brasileiro Solano Trindade (1908-1974), em *Cantares ao meu povo*, livro de 1961, escreveu a sua história do Brasil no poema intitulado “Sou negro”:

Sou negro
meus avós foram queimados
pelo sol da África
minh'alma recebeu o batismo dos tambores
atabaques, gonguês e agogôs

Contaram-me que meus avós
vieram de Loanda
como mercadoria de baixo preço
plantaram cana pro senhor do engenho novo
e fundaram o primeiro Maracatu.

Depois meu avô brigou como um danado
nas terras de Zumbi
Era valente como quê
Na capoeira ou na faca
escreveu não leu
o pau comeu
Não foi um pai João
humilde e manso

Mesmo vovó
não foi de brincadeira
Na guerra dos Malés
ela se destacou

Na minh'alma ficou
o samba
o batuque
o bamboleio
e o desejo de libertação... (TRINDADE, 1997, p. 123).

A poesia pioneira de Solano Trindade incorpora elementos das culturas negras, sempre destacando protagonistas diferentes daqueles realçados pela visão hegemônica: não mais os conquistadores, colonizadores, missionários e bandeirantes, porém os africanos e seus descendentes, construindo a história e preenchendo o território. Observemos a trajetória do poema. Vistos como “coisas” pela escravidão (“vieram de Loanda/ como mercadoria de baixo preço”), os antepassados africanos

foram instrumentais na máquina escravista – “plantaram cana pro senhor do engenho novo”. E, não obstante, implantaram a sua própria cultura (“fundaram o primeiro Maracatu”) no território geográfico que o poema apropria e, simbolicamente, torna seu – as “terras de Zumbi”. Os atabaques, gonguês e agogôs do poema saúdam o homem do presente (“Sou negro” é o título do poema e o seu primeiro verso), ao passo que orquestram a trajetória do passado, desde a passagem da África ao Brasil, no redimensionamento do território.

Notamos como o deslumbramento da descoberta, por parte dos cronistas e historiadores iniciais, e seu avesso, o medo do desconhecido, evocado em retrospecto por Castro Alves, juntaram-se à visão utilitária, na consolidação da civilização escravista. E observamos a grande passagem, na dupla quebra do paradigma eurocêntrico – respectivamente, na retomada modernista de Oswald do discurso colonial e através de um dos iniciadores do cânone literário afro-brasileiro, Solano Trindade. Falaremos agora da nação constituída e de como, nela, foram se inscrevendo africanidade e território.

Território e Estado-nação

O Estado-nação parte, tradicionalmente, do princípio segundo o qual a um estado corresponde uma nação – um grupo humano que possui uma unidade cultural, linguística e histórica, e que tem consciência dessa unidade. A ideia do Estado-nação se concretizou sobretudo a partir do século XVIII. No século XIX, tornou-se um ideal, com o “movimento das nacionalidades” (que teve como objetivo fazer coincidir o Estado e a nação) e a noção de que os povos teriam o direito de dispor de si próprios, a partir de origens, tradições e interesses comuns. Critérios não problemáticos determinavam as relações entre língua nacional e história homogênea da nação.

Nesta nossa época, em que passamos da internacionalização à globalização, a noção de território associada ao Estado-nação vem se revelando insuficiente, “sendo colocada sob suspeita por novas formas

de se conceber as relações entre o homem e o espaço, criando outras modalidades de pertencimento” (CARRIZO; NORONHA, 2010, p. 5). Os fortes elos entre língua, literatura e território, tidos como uma configuração neutra no século XIX, observa Walter Mignolo, “estão sendo constantemente desatados por transformações sociais e também por práticas culturais”. E ele enfatiza que, já a partir de 1970, as transformações sociais e históricas mostraram as limitações de tais critérios (MIGNOLO, 2003, p. 320, 314).

Entretanto, o Estado-nação permanece uma unidade extremamente importante a estudar, adverte Milton Santos. Múltiplas heranças, muitas delas comportamentais, resultam da presença do Estado, e questões como a das classes sociais se ligam a uma arquitetura do Estado-nação (SANTOS, 2007, p. 77).

Nossa história cultural, malgrado suas dissensões internas, tem sido orientada ao longo dos séculos por um eixo etnocêntrico. O Estado-nação brasileiro, a partir de seus proponentes (como, aliás, em todo o continente americano), se quis filho da Europa. Coluna dorsal do ideário imposto ao mundo desenvolvido e suas margens, a concepção da superioridade europeia desqualificou os outros legados culturais que, contra todas as forças adversas, alteraram indelevelmente o universo sociocultural colonial e pós-colonial, moldando a massa cultural tão única quanto caleidoscópica que é a brasileira. Nesse sentido, foram inferiorizados os segmentos populacionais não brancos, não europeus, das formas que conhecemos e cujo alcance e complexidade não cabe discutir neste momento. Nas estratégias de quem incluir e a quem excluir, a assimetria das línguas e respectivas expressões tornou-se inquestionável.

Como ilustração, cito o trabalho do historiador Stanley J. Stein a respeito das grandes fazendas de café no Vale do Paraíba – aqui, já na fase da decadência da economia escravista. Escreve Stein:

Os fazendeiros brasileiros que não conseguiam encontrar na natureza de sua economia de monocultura justificativas suficientes

para a escravidão podiam apoiar-se em escritos de estrangeiros, residentes ou de passagem. Em 1839 os fazendeiros [de Vassouras] foram informados, por exemplo, de que o negro era “uma criança”, com o desenvolvimento mental de um homem branco, de quinze ou dezesseis anos (STEIN, 1976, p. 132-133).

Assim funcionava o discurso escravista. Vejamos agora o seu avesso, ou seja, o comportamento discursivo daqueles que empenharam suas energias na extinção do regime escravista. Um dos mais brilhantes entre eles foi o estadista Joaquim Nabuco.

A questão populacional associada ao território foi ocasião para o talento político de Joaquim Nabuco, no auge da campanha abolicionista. Assumidamente eurocêntrico, Nabuco soube, no entanto, valorizar o componente populacional africano e sua importância na formação da nacionalidade brasileira. Em sua obra-prima *O abolicionismo* (1882-1883) lê-se:

Em primeiro lugar, a parte da população nacional que descende de escravos é, pelo menos, tão numerosa como a parte que descende exclusivamente de senhores: a raça negra nos deu um povo. Em segundo lugar, o que existe até hoje sobre o vasto território que se chama Brasil foi levantado ou cultivado por aquela raça; ela construiu o nosso país. Há trezentos anos que o africano tem sido o principal instrumento da ocupação e da manutenção do nosso território pelo europeu, e que os seus descendentes se misturam com o nosso povo. Onde ele não chegou ainda, o país apresenta o aspecto com que surpreendeu aos seus primeiros descobridores. Tudo o que significa luta do homem com a natureza, conquista do solo para a habitação e cultura, estradas e edifícios, canaviais e cafezais, a casa do senhor e a senzala dos escravos, igrejas e escolas, alfândegas e correios, telégrafos e caminhos de ferro, academias e hospitais, tudo, absolutamente tudo que existe no país, como resultado do trabalho manual, como emprego de capital,

como acumulação de riqueza, não passa de uma doação gratuita da raça que trabalha à que faz trabalhar (NABUCO, 1977, p. 69).

Joaquim Nabuco enaltece o que chamou “doação da raça negra”, numa percepção lúcida do montante do trabalho negro no modo de produção da monocultura agrária escravista. Porém, observe-se, nesse discurso, a ausência absoluta de qualquer referência à participação, ou contribuição, do negro na esfera cultural. Ademais, logo após fazer justiça à presença do “africano” na formação do país (“a raça negra nos deu um povo”, escreve), Nabuco se refere contraditoriamente, e quase que num deslize, ao negro como a alguém estranho, de fora, cujos “descendentes se misturam com o nosso povo”.

O teor do discurso de Nabuco deve ser contextualizado no espaço-tempo em que se inscreve, para que se apreenda a sua inegável grandeza. E a sua ideologia eurocêntrica seria indireta, porém eloquentemente contestada por autores e autoras do cânone afrodescendente que imprimiriam um cunho vigoroso não só à literatura, mas também a múltiplos domínios culturais, valorizando a marca cultural do negro e não apenas a sua força de trabalho.

Território: mitos de fundação e seu oposto

O romance *O guarani*, de José de Alencar, é exemplo precioso no estudo da ocupação literária do território – não como o discurso de Nabuco, que parte das condições que ele observou e pelas quais batalhou, na complexa consolidação do país como um Estado-nação liberal e moderno. Em *O guarani*, com Alencar, estaremos no domínio dos mitos de fundação e de nacionalidade.

Mitos fundacionais são aqueles que apresentam um tom celebratório, buscando legitimar a narrativa do progresso como um projeto coletivo, hegemônico. Os mitos ocidentais de nação e de fundação confrontam o “Mesmo” – europeu, ou euro-americano – e o “Outro” – africano, afrodescendente, autóctone das regiões

e continentes periféricos em relação aos poderes hegemônicos –, situando-se no cruzamento de ordens populacionais que, quando não abertamente antagônicas, coexistem por meio de relações sociais fortemente tensionadas.

As narrativas míticas de lugar foram abundantes na literatura do primeiro século após a independência. Na maior parte dessas narrativas fundacionais, a natureza anuncia a abundância presente e a prosperidade vindoura, e a força que jorra dessa natureza pujante é tal que ela, por vezes, amesquinha e intimida os homens (GOMES, 2009, p. 21-23). Isto se dá, notadamente, em *O guarani*.

José de Alencar publica o mais célebre de seus romances em 1857, mas a ação remonta ao século XVI – precisamente, ao ano de 1593. *O Guarani* tem início com a descrição da casa de D. Antônio de Mariz, “fidalgo português de cota d’armas e um dos fundadores da cidade do Rio de Janeiro”. O narrador descreve D. Antônio: “Homem de valor, experimentado na guerra, ativo, afeito a combater os índios, prestou grandes serviços nas descobertas e explorações do interior de Minas e Espírito Santo”. Logo em seguida, juntando caracterização e território, Alencar dá voz a seu personagem, que proclama:

— Aqui sou português! Aqui pode respirar à vontade um coração leal, que nunca desmentiu a fé do juramento. Nesta terra que me foi dada pelo meu rei, e conquistada pelo meu braço, nesta terra livre, tu reinarás, Portugal, como viverás n’alma de teus filhos. Eu o juro!

Seguindo-se ao juramento, o narrador se refere ao entorno. D. Antônio, então,

[...] curvou o joelho em terra, e estendeu a mão direita sobre o abismo, cujos ecos adormecidos repetiram ao longe a última frase do juramento prestado sobre o altar da natureza, em face do sol que transmontava (ALENCAR, 1943, p. 11, 12, 13).

A maior parte dos mitos fundacionais enfatiza a amplidão dos espaços – cenários vazios à espera do gesto colonizador, civilizatório, que organizasse a natureza preparando-a para a cultura. Os “ecos adormecidos” do “abismo”, na passagem anterior, sinalizam essa disponibilidade.

A natureza e a ocupação do território (em *O guarani*, o interior do Rio de Janeiro, junto ao rio Paquequer) são, pois, filtrados pelo olhar cultural europeizado. Mesmo que apresentado como “terra livre”, o território é ali inscrito, ou transcrito, na domesticação ficcional do diferente.

O vazio do território e a disponibilidade do espaço surgem também com clareza em um texto não ficcional de Alencar, *Como e por que sou romancista*:

[...] o modelo para mim ainda hoje é Chateaubriand; mas o mestre que eu tive, foi esta esplêndida natureza que me envolve, e particularmente a magnificência dos desertos que eu perlustrei ao entrar na adolescência, e foram o pórtico majestoso por onde minh'alma penetrou no passado de sua pátria (ALENCAR, 1988, p. 20).

O negro não teve qualquer participação nos mitos fundacionais, nem como sujeito nem como objeto do discurso. Era difícil, se não impossível, glorificar a instituição escravista. E foi realmente impossível, ao menos até a abolição, dissociar o negro da escravidão⁸.

Os autores afro-brasileiros, muitas vezes através da paródia, outras vezes no discurso candente de denúncia ou por meio de estratégias mais oblíquas oferecidas pelo discurso da ironia ou dissimulação, responderiam à história eurocentrada e aos mitos fundacionais na retomada de sua própria história e na expansão da própria voz, enfatizando os percalços do presente e apontando para o futuro. Muitas vezes, também, remontando aos primórdios do Brasil colonial para, a partir daí, imprimir a sua narração da ocupação territorial.

8. Problematizo a questão da limitada presença do (tema do) negro na literatura oitocentista brasileira em Gomes (1988).

Nesse sentido, é emblemático o poema “Cristóvão-Quilombos”, do poeta mineiro Jamu Minka (identidade afroliterária de José Carlos de Andrade, nascido em 1946):

Fez-se a ganância
diabólicos destinos de um caminho sem volta
espíritos e corpos armados nascem do imenso ventre das
águas fantásticas
o outro lado do mundo possível
Terrágua uma bola de vida no cosmo
1492, Colombo!

Naus enormes, engenhocas inéditas – a roda, arma de fogo –
múltiplos poderes desconhecidos
homens-deuses barbados, brancos, loiros e ruivos
e seus olhos coloridos de cobiça

Piratas no paraíso
Europa rouba tudo
ouro e prata, milho, batata
cana e canga em corpos de América e África

Pós impacto do primeiro engano
– a visita era conquista e seus horrores –
deuses invadidos trovejam tambores
e cospem flechas de rebeldia

Depois de Colombo e sua maldita herança
– calombos e mutilações em milhões de corpos –
Quilombos por toda parte (MINKA, 2011, p. 236).

Em seu tom de solenidade, com ressonâncias do *Gênesis* bíblico (“Fez-se a ganância”), o poema de Minka desconstrói a história

tradicional que relata o heroísmo de uma determinada ocupação do território, com as suas consequências tidas como inevitáveis em um percurso geográfico e simbólico privilegiado. “Cristóvão-Quilombos” realiza um outro traçado histórico com os mesmos personagens, porém altera radicalmente as respectivas posições em um inovador trabalho com a linguagem, no qual se destaca o provocativo título que exhibe.

O discurso marginal, no qual a vertente afro-brasileira tem tido participação decisiva, em sua afirmação própria e no crescente reconhecimento no *corpus* literário e cultural do país, mostra-se, assim, capaz de engendrar fortes positivities antidiscursivas frente ao discurso hegemônico. Essa escrita, ao veicular uma incisiva crítica social, produz novas territorialidades no sentido de desestabilizar os parâmetros temporais e espaciais eurocentrados, explorando possibilidades inéditas de criação e reflexão.

Encerramos esta etapa da discussão sobre a ocupação discursiva do território brasileiro com a voz poética de uma mulher negra contemporânea. O poema “Cantiga”, de Célia Aparecida Pereira (de pseudônimo literário Celinha) ilustra a versatilidade da poesia afro-brasileira contemporânea no sentido do preenchimento simbólico do território:

Trançar teus cabelos negra, é
Recordar canções
Ardentes dos dias de sol e das frias
Noites dos tempos. Tran-
çar teus cabelos tal qual
As cordas, as correntes e os açoites, é
Sentir nas mãos o acalanto do vento.

É traçar as linhas
do mapa de uma nação.
É escrever em tua cabeça
uma negra canção (CELINHA, 1994, p. 54).

Muito fica a ser dito, no âmbito do tempo-espaço que nos ocupa. Esse poema o sugere, na medida em que, favorecendo uma certa atemporalidade, não circunscreve o seu alcance a uma época ou espaço delimitado. Não é à toa que, no poema, todos os verbos estão no infinitivo.

Em paralelo ao poema de Solano Trindade que comentamos anteriormente, os versos de Celinha efetuam a passagem da África ao Brasil, remontando a muito longe na “noite dos tempos” – sob “cordas, correntes e açoites”. Mas agora, e diferentemente da trajetória poeticamente recriada por Solano Trindade, o poema evoca um percurso em que a escravidão, embora devidamente assinalada em toda a sua violência, tem o seu poder neutralizado pelo “acalanto do vento” que traça um desenho do porvir num vasto território geográfico identificável como aquele que historiadores chamam de Afro-América. A referência indireta, porém palpável, à passagem marítima e à escravidão serve de baliza. As mãos, no ato de trançar os cabelos, manifestam o poder criativo e construtivo de trançar/traçar o “mapa de uma nação” que se quer presente e futura.

Neste capítulo, sempre tendo em mente a dupla questão africanidade e território, pretendi mostrar algumas das trilhas discursivas da ocupação simbólica do território brasileiro. Remontei aos começos da narração colonial, tanto em sua vertente idílica quanto na utilitária, assim como à junção entre ambas. Recorri, para tanto, à apropriação poética e crítica desse discurso através da arte irreverente do modernista Oswald de Andrade. Recorri, também, ao discurso literário oitocentista, quer retomando e avalizando a imposição colonial da fé e do império (caso de Castro Alves), quer abalizado pelo conhecimento histórico e pela oratória a serviço do abolicionismo (caso de Joaquim Nabuco), quer apoiado nos mitos de fundação (caso de José de Alencar).

Através de três exemplos poéticos do cânone afro-brasileiro do século XX e da atualidade, respectivamente, Solano Trindade, Jamu Minka e Celinha, procurei mostrar a quebra dos padrões eurocêntricos iniciada no modernismo e a cada dia mais atuante nas manifestações discursivas contemporâneas, tanto na vertente literária quanto

no discurso das ciências sociais (lembro, a respeito, o brilhante trabalho do sociólogo afro-brasileiro Clóvis Moura).

O preenchimento dos territórios que habitamos se expressa por um imaginário em que as noções de territorialidade são sempre alimentadas pelo simbólico e pelo geográfico – e em que o simbólico e o geográfico reciprocamente se nutrem das noções vigentes sobre a territorialidade.

Na modéstia de sua realização, esta proposta tenta estabelecer uma cartografia do imaginário, esperando fornecer subsídios para dar continuidade à reflexão encetada. Sobretudo no que diz respeito à presença, ou à (paradoxalmente eloquente) ausência; à voz, ou ao silenciamento da afro-brasilidade e da africanidade, no preenchimento do nosso território geográfico e simbólico.

A exemplo do último poema citado, persisto neste empenho, consciente da pertinência de se desenhar, ler e refletir sobre mapas.

Referências

ALENCAR, José de. **Como e por que sou romancista**. Rio de Janeiro: G. Leuzinger & Filhos, 1893. Disponível em: <https://bibdig.biblioteca.unesp.br/bitstream/handle/10/6498/como-e-porque-sou-romancista.pdf?sequence=2&isAllowed=y>. Acesso em: 5 fev. 2020.

ALENCAR, José de. **O Guarany**. Rio de Janeiro: Livraria H. Antunes, [1943].

ALVES, Antonio Castro. Jesuítas. *In*: TAVARES, Waldemar (org.). **A presença de Anchieta na poesia**. 2. ed. Belo Horizonte: Comunicação, [1980?].

ANDRADE, Oswald de. Frei Vicente do Salvador. *In*: ANDRADE, Oswald de. **Obras completas**, v. 7: poesias reunidas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ MEC, 1972.

ANDRADE, Oswald de. Gandavo. *In*: ANDRADE, Oswald de. **Obras completas**, v. 7: poesias reunidas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira/ MEC, 1972.

CARRIZO, Silvana; NORONHA, Jovita. Apresentação. *In*: CARRIZO, Silvana; NORONHA, Jovita (org.). **Relações literárias inter-americanas**: território e cultura. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

CELINHA. Cantiga. *In*: ALVES, Miriam Aparecida; DURHAM, Carolyn Richardson (ed.). **Enfim nós / Finally us**: escritoras negras brasileiras contemporâneas / contemporary black brazilian women writers. Colorado Springs: Three Continents Press, 1994.

GOMES, Heloisa Toller. A inscrição anti-mítica da poesia afro-brasileira: cenários, origens, relações raciais. *In*: RAVELLI, Graciela; FANTINI, Marli (org.). **Olhares críticos**: estudos de literatura e cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

GOMES, Heloisa Toller. **O negro e o romantismo brasileiro**. São Paulo: Atual, 1988.

LEITE, Maria Angela Faggin Pereira (org.). **Encontros**: Milton Santos. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINKA, Jamu. Cristóvão-Quilombos. *In*: DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica, v. 2: consolidação. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

NABUCO, Joaquim. **O abolicionismo**. Petrópolis: Vozes, 1977.

STEIN, Stanley J. **Vassouras, a Brazilian coffee county 1850-1890:** The roles of planter and slave in a changing plantation society. New York: Atheneum, 1976.

TRINDADE, Solano. Sou negro. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, n. 25, p. 123, 1997. (Dossiê “O negro brasileiro negro”, organizado por Joel Rufino dos Santos).

Capítulo V

Direitos Humanos: uma nova abordagem na luta antirracista

Ivair Augusto Alves dos Santos

Em 1993, a Comissão de Direitos Humanos da ONU criou o mandato de relator especial sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlatas. Ele examina a ocorrência desses fenômenos em todas as partes do mundo, independentemente de os lugares terem instrumentos de direitos humanos de combate a tais formas de preconceito e violência.

A expressão “procedimentos especiais” se refere aos mecanismos estabelecidos pela Comissão de Direitos Humanos e assumidos pelo Conselho de Direitos Humanos para fazer frente a situações concretas nos países, ou a questões temáticas em todo o mundo. Atualmente, há 41 mandatos temáticos (criança, racismo, tortura, direito à educação, execuções extrajudiciais e arbitrárias, extrema pobreza, direito humano à alimentação etc.) e catorze mandatos relacionados a países e territórios.

Incumbe aos titulares dos mandatos de procedimentos especiais em geral examinar, supervisionar, prestar assessoria e informar

publicamente a situação de Direitos Humanos nos países, e sobre os principais problemas de violação de Direitos Humanos em nível mundial.

A abrangência dos procedimentos especiais estende-se a diversas atividades: dar resposta às denúncias individuais, realizar estudos, prestar assessoria em matéria de cooperação técnica nos países e participar nas atividades gerais de promoção dos Direitos Humanos.

Os procedimentos especiais são delegados a pessoas denominadas relatores especiais. Na maioria desses procedimentos, recebe-se informação sobre denúncias concretas de violação de Direitos Humanos. Os titulares dos mandatos realizam visitas com o propósito de investigar a situação de Direitos Humanos no plano nacional. Durante essas missões, os peritos avaliam a situação geral de Direitos Humanos, aspectos institucionais, judiciais, administrativos e a situação de fato. Reúnem-se com autoridades nacionais e dos estados, inclusive membros do Poder Judiciário e parlamentares, representantes das instituições de Direitos Humanos nacionais, organizações não governamentais, organismos das Nações Unidas e outros órgãos intergovernamentais e jornalistas. Depois de realizada a visita, os relatores elaboram informes da missão com conclusões e recomendações dirigidas ao Conselho de Direitos Humanos da ONU.

Os relatores detêm algumas prerrogativas e competências especiais ao realizarem a missão:

- liberdade de movimento no território nacional;
- liberdade de investigar;
- acesso a qualquer prisão e centro de detenção;
- contatos com autoridades centrais;
- contatos com representantes da sociedade civil e outras instituições privadas e meios de comunicação;
- acesso a documentos relevantes para o mandato;
- contatos confidenciais e não supervisionados com testemunhas;
- segurança por parte do governo às pessoas que prestarem colaboração com o relator.

Até o momento, foram designados três relatores especiais sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância: Sr. Maurice Glèlè-Ahanhanzo, do Benin (1993-2002); Sr. Doudou Diène, do Senegal (2002-2008); e Sr. Githu Muigai, do Quênia (a partir de agosto de 2008).

Em visita ao Brasil, estiveram dois desses relatores: Maurice Glèlè-Ahanhanzo⁹, de 6 a 17 de junho de 1995, e Doudou Diène, de 17 a 26 de outubro de 2005.

9. Maurice Glèlè-Ahanhanzo foi o primeiro relator especial encarregado de examinar a questão das formas contemporâneas de discriminação racial, xenofobia e formas conexas de intolerância que visitou o Brasil, de 6 a 17 de junho de 1995, em conformidade com as resoluções 1993/20 e 1995/12 da Comissão de Direitos Humanos. Em Brasília, ele esteve com Luiz Felipe Lampreia, ministro das Relações Exteriores; Nelson Jobim, ministro da Justiça; José Sarney, ex-presidente da República e presidente do Senado. Entrevistou-se também com Cristovam Buarque, governador do Distrito Federal; Edson Machado, assessor do ministro de Educação; Antonio Augusto Anastasia, secretário executivo do Ministério de Trabalho; José Carlos Seixas, secretário executivo do Ministério de Saúde; Joel Rufino dos Santos, presidente da Fundação Cultural Palmares. Também realizou uma reunião de trabalho com a Comissão de Direitos Humanos do Congresso, formada pelos seguintes deputados: Nilmário Miranda (presidente da comissão), Roberto Valadão, Domingos Dutra e Gil Ney Viana. Esteve também com o senador Beni Veras, presidente da Comissão de Assuntos Sociais do Senado. Reuniu-se com Lindgren Alves, chefe da Direção de Direitos Humanos do Ministério das Relações Exteriores e membro da Subcomissão de Prevenção de Discriminações e Proteção a Minorias, e com Paulo Sergio Pinheiro, relator especial sobre a situação dos Direitos Humanos no Burundi. Em Salvador, esteve com o governador da Bahia, Paulo Souto, e com Luiz Antonio Vasconcellos Carreira, secretário estadual de Planejamento, Ciência e Tecnologia, e Edilson Souto Freire, secretário estadual de Educação. Em São Paulo, encontrou-se com Belisario dos Santos, secretário de Justiça e de Defesa da Cidadania, com Antonio Carlos Arruda, presidente do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, e com Dermi Azevedo, do Conselho de Defesa dos Direitos Humanos de São Paulo.

Segundo o informe de Maurice Glèlè-Ahanhanzo (1995), os anos de 1980 produziram uma mudança no enfoque sobre as questões raciais pelas autoridades brasileiras. Ainda que não se questionasse o princípio da unidade do povo brasileiro, passou-se a reconhecer a pluralidade das raças e etnias que o compõem, com a afirmação da democracia multirracial e a preocupação das autoridades brasileiras em:

- I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;
- II - garantir o desenvolvimento nacional;
- III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;
- IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação (BRASIL, 1988).

O relator constatou que, sob as aparências, o Brasil escondia profundas desigualdades entre brancos, índios, mestiços e negros, desigualdades que eram herança do passado, porém reconheceu que as autoridades brasileiras estavam dispostas a tratar de frente esta questão. Ele lembrou que, em uma Conferência do Banco Mundial sobre o desenvolvimento na América Latina e Caribe, ocorrida em junho de 1995, no Rio de Janeiro, a primeira-dama do Brasil, Ruth Cardoso, qualificou de discriminatório o sistema docente do Brasil, assinalando que o ensino reproduzia “um modelo racista de sociedade”.

Ao término de sua missão, o relator demonstrou que não era fácil tomar conhecimento do racismo e da discriminação racial no Brasil. A evolução das mentalidades é análoga à das declarações oficiais. Fica oculta pelo discurso da mestiçagem biológica e cultural até tornar-se invisível. Foi necessário insistir com perspicácia para conseguir que seus interlocutores oficiais reconhecessem que existe relação de causa e efeito entre as condições econômicas e sociais dos negros e as circunstâncias históricas que marcaram a formação do Brasil, em particular a colonização e a escravidão. Somente uma vontade política

que se baseie em uma análise lúcida e valente da realidade pode desfazer o círculo vicioso que nega a discriminação racial.

Entre as recomendações¹⁰, no final de seu relatório, destaca-se que Maurice Glèlè-Ahanhanzo questionou a eficácia do aparato legal. O Ministério da Justiça, por sua vez, informou que a polícia recebe poucos processos por racismo ou discriminação racial e reiterou que os incidentes racistas mais frequentes são agressões verbais e injúrias que nem sempre acabam em denúncia, e que, quando a justiça penal conhece os casos de racismo, é difícil obter provas, mas, quando se configurava a denúncia, a justiça tratava de reparar o dano moral. O relator especial registrou que, não obstante esse aparato legal, a população negra continua sendo vítima de racismo e discriminação racial e é a mais desfavorecida, carente de instrução e, muitas vezes, desconhece a existência da lei e não confia na justiça.

Em seu relatório, há o caso de violência racial sofrida por um policial na cidade de Belém:

10. (1) Ajuda especial aos grupos étnicos e raciais desfavorecidos por meio de programas de ação afirmativa, que nos EUA, a juízo de vários interlocutores, disseram que não era possível porque, no Brasil, os negros sofrem dos mesmos problemas econômicos e sociais que a população pobre no geral. É necessário atribuir como prioridade a educação aos mais pobres. (2) Examinar com urgência a situação das crianças nas ruas para que sejam integradas aos círculos sociais e tenham condições de se afastarem dos crime e da violência, e, ao mesmo tempo, dismantlar as organizações parapolíticas e patrulhas que realizam matanças de crianças nas ruas. (3) O Governo precisa empreender investigação em grande escala sobre o problema da esterilização das mulheres negras e sobre a efetivação do projeto de lei 229/91. (4) Os meios de comunicação devem promover campanhas de televisão, assim como os serviços de ensino, para dignificar a imagem do negro na sociedade brasileira e dar aos negros a consciência de sua dignidade como seres humanos, para que possam participar plenamente da vida da nação. (5) Eliminar a discriminação no trabalho, fim para o qual será necessário desenvolver medidas enérgicas que compreendam apoio às mulheres negras no campo da educação.

Alexandre Silva Souza, investigador da Divisão de Repressão ao Tráfico de Entorpecentes do Estado do Pará. Em dezembro de 1994, na cidade de Belém, negro, agente da polícia, vestido como civil, subiu para o ônibus e apresentou seus documentos e a insígnia de polícia para ser dispensado da compra do bilhete, que é autorizado aos policiais. O motorista lhe disse: “não tens cara de polícia, mas sim de bandido; esta insígnia é falsa”. Alguns instantes depois o ônibus se deteve diante de uma delegacia (São José), onde havia agentes da polícia militar, com os quais o motorista dirigiu as seguintes palavras: “Há no ônibus um negro que se faz passar por policial”. Quatro soldados subiram para o ônibus e começaram, sem qualquer outra forma de abordagem, a golpear Alexandre Souza, que dizia, aos gritos, que era policial e pretendia mostrar a documentação. Depois seguiram o agredindo no interior da prisão. O que o salvou foi o surgimento de uma rádio-patrolha que o levou para conferir as suas declarações. Estes fatos foram documentados no Jornal do Sindpol, órgão do Sindicato dos Servidores Públicos da Polícia Civil do Estado do Pará, nº 003, janeiro de 1995 (GLÈLÈ-AHANHANZO, 1995, p. 14).

O relator, impressionado com o fato ocorrido com Alexandre Silva Souza, procurou manter contato com a vítima, para confirmar as informações. Ao comentar o episódio, Ahanhanzo afirmou que a sociedade brasileira tem uma imagem negativa do negro.

Dez anos depois, o segundo relator especial das Nações Unidas para o mesmo tema, Doudou Diène, percorreu os passos de seu antecessor, Maurice Glèlè-Ahanhanzo, com os mesmos encargos institucionais. Aos 63 anos, Diène colheu informações sobre discriminação racial, ouviu autoridades, entidades negras, comunidades quilombolas e organizações não governamentais.

O relator especial esteve nas cidades de Brasília, Salvador, Recife, Pesqueira (PE), Rio de Janeiro e São Paulo. Baseou sua investigação

em três questões principais que foram dirigidas a todos os interlocutores¹¹ com os quais se reuniu:

- (a) Existe racismo e discriminação racial no Brasil?
- (b) Caso afirmativo, quais são as suas manifestações e expressões?
- (c) Quais são as políticas adotadas pelo governo no seu combate e quais seriam as melhores soluções do ponto de vista das comunidades discriminadas? (DIÈNE, 2005, p. 6).

O relator especial registrou a ausência de um memorial nacional da escravidão, o que aparece como uma negação do lugar da escravidão na memória nacional do país. No mesmo espírito, a superexploração da herança e das culturas indígena e de matriz africana para o turismo, sem significativos benefícios sociais e econômicos, é uma fonte de profunda frustração e alienação para suas comunidades. As tradições espirituais e religiosas têm sido ameaçadas pelo proselitismo sem controle de alguns poderosos grupos evangélicos. Diène constatou a existência de um processo de profunda destruição das culturas dos povos indígenas, o que pode ser identificado ao se verificar o lento desaparecimento de suas línguas.

Alguns registros presentes no relatório de Doudou Diène são significativos ao exibirem o pensamento hegemônico nas elites que ocupam cargos de direção nos governos estaduais. As autoridades do estado de Pernambuco forneceram um painel muito rico das percepções sobre o racismo no Brasil.

11. Diène encontrou-se com o presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, alguns ministros e outros representantes do governo em escala nacional e local, com o presidente do Senado e membros do Congresso Nacional, membros da Suprema Corte, do judiciário, representantes de organizações não governamentais, da mídia, de diversas religiões, de comunidades envolvidas com as Nações Unidas e oficiais da organização intergovernamental.

O governador de Pernambuco à época, Jarbas Vasconcelos, sugeriu que “o racismo não é um problema pertinente ao Brasil. O racismo existe, mas é limitado, enquanto as disparidades sociais e a violência são prevalentes” (DIËNE, 2005, p. 9). Ele disse que o país tem ídolos negros no futebol e na música, o que demonstra a ausência de racismo. Entretanto, sempre que o racismo ocorre, é denunciado e punido. O governador, um branco, em nenhum momento se percebeu como tal; via-se universal e, como parte da elite branca, não enxergava razão de ser colocado numa relação em que existam brancos e negros, mas só analisava o problema de uma forma: de seu olhar onipotente.

Poder-se-ia dizer, simplesmente, que o governador estava desinformado, mas, por trás de suas impressões, revela-se muito mais. Ser negro é ser irrelevante, pois ele acredita realmente que, nas terras de Gilberto Freyre, não há espaço para discussão e preocupação com essas questões e que não é necessária qualquer ação pública para sua superação. Entretanto, caso ocorra, o código penal deverá automaticamente punir o ato de discriminação racial. O problema negro estaria circunscrito à lei penal. Talvez a sinceridade do governador do estado de Pernambuco não seja uma voz isolada, mas foi aquela que se expressou de forma clara, sem se preocupar com as consequências da fala.

Para Jarbas Vasconcelos, o racismo é residual, limitado e, se posto ao lado de outros problemas, torna-se insignificante. O racismo não faz parte, não influencia as disparidades sociais e muito menos escolhe a vítima preferencial da violência, pois estaria naturalizado. A razão da irrelevância de preocupar-se com a questão das relações raciais estaria na existência de ídolos negros no futebol e na música, mesmo que isso reforce estereótipos de negros como bons no esporte e na música. O racismo seria eventual, ocorreria de vez em quando e, nesse caso, teria uma punição rápida e certa.

A Polícia Federal em Pernambuco declarou que

o racismo é raro e limitado a poucos casos no estado. Os brasileiros contam muitas piadas e isso às vezes pode ser interpretado como

preconceito. Além disso, algumas pessoas tentam tirar vantagem da legislação antirracismo por interesse próprio (DIÈNE, 2005, p. 9).

No tocante a assassinatos praticados pela polícia, a instituição afirmou que os esquadrões da morte não têm atuado nos últimos dezoito meses. O representante da Polícia Federal afirmou, ainda, não estar ciente de qualquer tratamento discriminatório em relação a pessoas em busca de asilo em Pernambuco. O olhar branco vê privilégio na existência de uma lei que pune o racismo. O racismo seria definido como piadas inofensivas, feitas sem consequência, com a finalidade de fazer rir. As vítimas de práticas de racismo seriam aproveitadoras. A imaginação de uma situação envolvendo um policial teria como resultado a piada, o riso, a punição da vítima, que estaria se aproveitando da situação. Que tipo de Polícia Federal é esta cujos superintendentes encaram a violação dos Direitos Humanos por racismo como uma piada?

Para corroborar as afirmações do governador de Pernambuco, a Polícia Federal reconheceu o racismo como um fato raro e, mais ainda, salientou que as “vítimas de racismo gozam de privilégios, pois estariam denunciando para tirar vantagens” (DIÈNE, 2005, p. 11).

Em uma sociedade em que as vítimas são objeto de piada e, ao reivindicarem seus direitos de igualdade de tratamento, estariam levando vantagens (visão distorcida da legislação por parte dos órgãos de segurança pública), fica fácil prever que, além de o racismo ser irrelevante, é difícil haver qualquer tipo de punição às práticas racistas.

Os juízes do Tribunal de Justiça do Estado de Pernambuco apontaram que a discriminação no Brasil não é racial, mas socioeconômica (DIÈNE, 2005, p. 11). De acordo com eles, não há racismo baseado em diversidade étnica, as pessoas vivem harmoniosamente em conjunto e não tem ocorrido qualquer caso de condenação por racismo no Tribunal. Eles ainda observaram que é raro ver um juiz índio ou negro, mas não em razão de racismo. O Tribunal estava trabalhando para o reconhecimento de casamentos realizados na religião africana do Candomblé. Não viam problema no fato de

que todos os juizes são brancos e só perceberam discriminações de origem socioeconômica. Juizes distantes da legislação, de qualquer conhecimento sobre direitos humanos e ignorantes de qualquer contribuição sociológica, psicológica, antropológica e histórica sobre as relações entre brancos e negros.

As manifestações do Poder Judiciário reafirmaram a irrelevância do tema e desqualificaram qualquer compreensão sobre a realidade de desigualdade racial em que vive o negro. Governador, policiais e representantes do Poder Judiciário estariam reafirmando os princípios da democracia racial e os princípios da branquitude, uma violência legitimada pela inação das autoridades pernambucanas.

O advogado-geral de Pernambuco destacou o quão arraigado é o racismo em seu estado: a escravidão afetou a sociedade, e os preconceitos persistem nas mentalidades ainda hoje. As principais manifestações de racismo são a exploração do trabalho negro (especialmente o das mulheres negras), os assassinatos de jovens negros e as disparidades econômicas e sociais.

Após ter reunido e analisado as visões e informações de todas as partes envolvidas, o relator especial chegou à conclusão de que o racismo e a discriminação racial são realidades profundas no Brasil. O embasamento do sistema escravista em pilares intelectuais e ideológicos racistas, descrevendo os africanos escravizados como cultural e mentalmente inferiores, com o fim de legitimar seu *status* de bem econômico (conforme definido pelos “códigos negros”¹²) e a organização legal da escravidão pelos poderes europeus exerceram profundo impacto nas mentalidades e nas estruturas sociais de todos os países do hemisfério sul, incluindo o Brasil, que recebeu 40 % dos africanos escravizados.

12. Um conjunto de artigos que regulava a vida dos escravos das colônias francesas e espanholas. O Código Negro era aplicado em colônias como Antilhas, Guiana e Guadalupe, apoiando a prática massiva da escravidão e legalizando punições corporais.

O relator especial notou a quase completa ausência de representação de negros e índios nas instituições estatais. No estado da Bahia¹³, por exemplo, os afro-brasileiros constituem a maioria da população, e sua vitalidade cultural e religiosa ilustra a identidade brasileira, a qual é orgulhosamente exibida nacional e internacionalmente, embora não sejam visíveis nos níveis mais altos dos poderes municipal e estadual. Isso é impressionante! O estado da Bahia confirma o fato de que, em uma situação de profunda discriminação sistêmica, a promoção cultural não resultou necessariamente em participação política. Ao contrário, segundo Diène, a promoção cultural é, na verdade, usada como um disfarce, uma máscara que esconde a discriminação e a exclusão sofridas de fato por essas comunidades no plano social, econômico e político. O racismo e a discriminação racial são mais profundamente culturais e de natureza histórica, tocando na questão central da identidade nacional.

O relator especial ouviu testemunhos de insultos raciais, tais como “lugar de negro é na jaula”, que foram denunciados, mas não tiveram qualquer consequência, uma vez que a polícia não os qualifica

13. “A Bahia ilustra o que eu chamo de paradoxo racial do Brasil. Dentro da imagem e da identidade do Brasil no exterior e mesmo dentro do próprio País, a Bahia é um dos lugares emblemáticos pela constituição de sua população, sua arquitetura, pela cultura de origem africana. Isso tudo é positivo. Ao mesmo tempo, há uma ambiguidade que provém do fato de que a promoção da identidade africana na Bahia, e também em outros locais do Brasil, não parece se traduzir em uma promoção de igualdade no plano político, social e econômico. É muito importante para mim, como relator especial, analisar de forma crítica, o fato de que a promoção cultural historicamente tem sido utilizada não só para colocar as comunidades em guetos culturais, mas também para disfarçar a ausência de mudança da posição dessas comunidades no âmbito político. A Bahia me ensinou uma coisa importante: as pessoas que dão essa diversidade, a vitalidade espiritual e riqueza humana que vemos na rua, da qual gostamos muito, são vítimas dessa invisibilidade a que estão subjugadas as comunidades discriminadas. Foi a mesma coisa quando eu liguei a televisão à noite. Não vi essas comunidades representadas na mídia” (A TARDE, 2005).

como casos de racismo ou, nos raros casos em que a denúncia é aceita, essa qualificação é, por vezes, descaracterizada pela promotoria. Como resultado, há total impunidade para o racismo, apesar da legislação em vigor. Somada a isso, existe a criminalização dos negros. As comunidades acreditam que a violência institucional, o racismo institucional e a criminalização de negros visam a garantir os privilégios da elite branca que continua a explorar a força de trabalho dos negros.

Ellen Gracie Northfleet, então vice-presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), e Joaquim Barbosa, primeiro ministro afro-brasileiro do STF, disseram ao relator que

[...] os juízes precisam estar atentos a seus preconceitos: medidas devem ser tomadas, principalmente por meio de treinamento, para evitar que tais preconceitos influenciem decisões. Os juízes já receberam treinamento semelhante com relação à discriminação de gênero. O Supremo Tribunal Federal não tem muitas oportunidades de debater questões de discriminação racial, dado que é muito caro para a maioria dos casos chegar a esse ponto do processo (DIÈNE, 2005, p. 11).

Essas observações realizadas por dois membros do STF, por si só, merecem destaque pelo reconhecimento de que o racismo pode influenciar decisões. Outro fato é que a hipótese de haver discriminação de gênero, de alguma forma, passou a ser considerada. Houve ainda o reconhecimento de que o custo do processo é um fator que impede uma ação de racismo a chegar à mais alta instância do poder judiciário. Limitações de recursos, falta de conhecimento sobre o tema e ausência de iniciativas de treinamento de juízes formam uma combinação de fatores que contribuem para o racismo continuar a fazer parte do cotidiano do judiciário, afetando metade da população brasileira.

Os dados anteriormente referidos, com essas manifestações, agravam o cenário de impunidade e de persistência do racismo. É importante ressaltar que os juízes, de maneira geral, não fazem

manifestações públicas sobre temas como racismo. O registro de dois ministros do STF não deixa de ser significativo para uma percepção da distância e do afastamento que há, por parte do Estado, em relação à realidade da situação racial da população negra.

O Ministério Público Federal afirmou que o sistema legal é bom, embora ainda insuficiente. Mas a implementação da lei torna-se difícil, uma vez que a ideia de que a discriminação é econômica e não racial prevalece nas instituições públicas. Há poucos promotores negros no país. As autoridades do governo federal, como o presidente da República, também reconheceram que a legislação é insuficiente. O órgão citou, ainda, a resistência e os obstáculos a qualquer mudança significativa e destacou o desafio de transformar profundamente a mentalidade atual.

Segundo Diène (2005), há o reconhecimento, pelas autoridades do governo, de que o racismo está profundamente arraigado na mentalidade brasileira, mas as autoridades públicas escondem o fato de o racismo estar presente na sociedade e nas instituições, ainda que frequentemente de forma disfarçada. Não obstante, o racismo ocorre nos partidos políticos, no ensino, nos hospitais, bem como nas atividades de entretenimento e na mídia. O reconhecimento político do racismo existe, mas a mudança de mentalidade seria algo difícil de atingir. A mentalidade parece ser um obstáculo intransponível e paralisante, pois admitir essa dimensão transporta para um campo que implicaria uma grande desconstrução intelectual, já que determinados setores logram vantagens na continuidade da permanência desse *status*.

As recomendações formuladas por Doudou Diène em relação ao que deveria ser adotado pelo judiciário foram as seguintes:

- (a) O Ministério da Justiça deveria criar ramos especializados em racismo e discriminação racial dentro dos tribunais e das procuradorias para ampliar o grau de implementação, por juízes e promotores, da legislação anti-racismo existente. As procuradorias especializadas dentro do Grupo de Trabalho sobre racismo na

Advocacia do Estado de Pernambuco seriam um exemplo positivo a seguir;

(b) Treinamento regular de juizes e promotores nessa matéria deveria ser realizado;

(c) Um sistema de controle deveria ser estabelecido no judiciário para monitorar o julgamento de violência racialmente motivada e crimes contra esses grupos.

O Ministério Público deveria receber poderes de investigação. Atualmente, apenas a polícia conduz investigações e os promotores não têm quase nenhuma influência na qualificação dos fatos submetidos a ela. Este sistema não é apropriado em uma conjuntura na qual policiais estão envolvidos em tais crimes (DIÈNE, 2005, p. 23-24).

Os relatores observaram, nas duas visitas, que a maior parte das autoridades brasileiras reconheceu a existência do racismo no Brasil e seus efeitos na estrutura de toda a sociedade, desde o seu início. Também registraram tímidas iniciativas de programas e mecanismos em implementação nas instituições para combater o racismo e a discriminação racial. Entretanto, notaram a resistência às políticas do governo federal dentro da sociedade e dentro dos governos e do judiciário no âmbito estadual, onde a ideologia de democracia racial ainda determina as percepções e políticas.

Os relatores especiais perceberam que as manifestações do legado histórico do racismo e da discriminação racial ainda predominam por toda a sociedade. A manifestação mais nítida é a quase identificação da marginalização social, econômica e política com o mapa das comunidades discriminadas de negros, com demonstrações de persistência do racismo e da discriminação social estrutural e sistêmica. Viajar pelo Brasil é como se mover simultaneamente entre diferentes planetas. Toda a sociedade, incluindo as instituições, está organizada a partir de uma perspectiva racista: os negros são excluídos de todos os setores da sociedade e relegados aos trabalhos difíceis

e aos mais baixos salários, com seus direitos básicos, incluindo o direito à vida, sendo violados.

Contribuições importantes dos dois relatores estão no reconhecimento da existência do racismo estrutural – que compreende as formas de racismo e discriminação racial institucionalizadas, intrínsecas ao funcionamento das instituições sociais e econômicas – e de uma extrema desigualdade social, em que o racismo tem papel fundamental.

Assim, o racismo, diferentemente de ser um fator estrutural, é o fator preponderante na estruturação das desigualdades no Brasil. Para os relatores, o racismo consiste em construções ideológicas que buscam levar a vítima a considerá-lo como uma coisa natural. Repete-se como um mantra que educação é a solução, mas o racismo exige uma desconstrução intelectual.

A Conferência de Durban

O Brasil foi um dos primeiros países a cumprir as recomendações da Conferência de Viena, realizada em 1993, ao elaborar o Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH). Até então, apenas a Austrália e as Filipinas haviam elaborado seus planos nacionais.

Sob a liderança da chefia de gabinete do Ministério da Justiça, José Gregori foi o coordenador do processo de elaboração. Inicialmente, o órgão encarregado da implementação foi a Secretaria de Cidadania do Ministério da Justiça. Essa competência foi transferida depois para a Secretaria Nacional dos Direitos Humanos, criada como cumprimento de uma das medidas previstas no próprio Programa.

O PNDH resultou da convergência de uma série de fatores nacionais e internacionais, estruturais e conjunturais. A Igreja Católica, nos anos 1970, teve um papel destacado na liderança da defesa dos Direitos Humanos, por meio de comissões de justiça e paz e de centros de estudos com apoio de entidades internacionais. Essas iniciativas estavam orientadas principalmente para a proteção dos Direitos Humanos dos militantes de movimentos e partidos de oposição ao

regime autoritário instalado no Brasil em 1964. Aqueles militantes estavam permanentemente sujeitos à violência estatal, particularmente das Forças Armadas.

Uma das comissões de justiça e paz foi a Comissão Teotônio Vilela (CTV), fundada em 1986 em decorrência da morte de sete detentos, pela Polícia Militar do Estado de São Paulo, quando tentaram fugir do manicômio Franco da Rocha. A CTV tinha entre seus membros o deputado Fernando Gabeira, o senador Eduardo Suplicy, o deputado federal Hélio Bicudo e José Gregori, Paulo Sérgio Pinheiro e Maria Ines Bierrenbach. Registra-se que duas pessoas integrantes dessa comissão – José Gregori e Paulo Sérgio Pinheiro – tornaram-se secretários de Direitos Humanos do governo federal na era FHC.

Um dos principais objetivos da CTV era a concretização do estado de direito. Porém, essa comissão também tinha sua atenção voltada ao combate à violência estatal promovida pelas forças policiais, à violência no campo, à violência cometida por grupos de extermínio, à violência contra crianças e adolescentes e à discriminação racial.

Entretanto, esse movimento de Direitos Humanos, que, ao que tudo indica, tinha um caráter de elite, redefiniu seu papel ao ampliar seus objetivos, incorporando as demandas do movimento negro e dos grupos de pessoas de baixa renda. Ampliou sua base de sustentação para além dos grupos de renda alta ou média de militantes políticos, criou formas de organizações independentes de partidos políticos e de organizações governamentais, fez alianças com movimentos e organizações internacionais, comunitárias e populares e investiu em um amplo leque de estratégias institucionais.

A partir do PNDH, em 1996, elaborou-se um conjunto de políticas públicas no âmbito da Secretaria Nacional dos Direitos Humanos do Ministério da Justiça, com o apoio do Ministério do Trabalho e Emprego, do Ministério Público do Trabalho e do Ministério de Desenvolvimento Agrário, que romperam com as formas de pensamento que têm obliterado o surgimento de mudanças em prol da igualdade no que diz respeito às relações raciais.

O PNDH foi o primeiro documento do governo brasileiro de que constam propostas de medidas a serem executadas, de curto, médio e longo prazo no campo das ações afirmativas, no capítulo dedicado à população negra. A criação da Secretaria Nacional de Direitos Humanos (SNDH)¹⁴ foi um passo para liderar as iniciativas e construir um novo discurso no campo da superação do racismo.

O estabelecimento de parcerias com organizações do Movimento Negro introduziu novos parâmetros de definição de políticas públicas. Foi uma tarefa complexa, pois era necessário ultrapassar o abismo do mito da democracia racial e trabalhar com entidades do Movimento Negro, cuja existência não era sequer reconhecida, pois o país não admitia a discriminação racial e o racismo, menos ainda o movimento social de combate ao racismo.

O pioneirismo da SNDH do Ministério da Justiça, ao implementar políticas públicas de Direitos Humanos e ao trabalhar de maneira sistemática com entidades do Movimento Negro – só superado pelo Ministério da Cultura, que tradicionalmente realizava parcerias por meio da Fundação Cultural Palmares –, dá uma dimensão do distanciamento do Estado em relação às questões de combate ao racismo. Por outro lado, possibilitou também o surgimento de outras instâncias governamentais na luta antirracismo, entre elas o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) e o Grupo de Trabalho para Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTEDEO).

Conforme o primeiro coordenador do GTI:

14. Criada no governo Fernando Henrique Cardoso, em 1997, com a missão principal de formular e implementar políticas de promoção e garantia dos Direitos Humanos. Em 1999, passou a ser denominada Secretaria de Estado, com uma estrutura de três departamentos herdados de outras instituições: o Departamento da Criança e do Adolescente, a Coordenadoria Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência (Corde) e o Departamento dos Direitos Humanos. O PNDH foi lançado pelo presidente da República Fernando Henrique Cardoso em 13 de maio de 1996, por meio do Decreto n° 1.904.

A criação do GTI é resultado de um longo período de maturação de setores do Movimento Social Negro, que acreditam ser o Estado uma das vertentes mais importantes na batalha pela construção de uma cidadania completa do povo afro-brasileiro. O Grupo – integrado por representantes de oito Ministérios e duas Secretarias, bem como por oito representantes da sociedade civil oriundos do Movimento Negro – tem como expectativa, ao longo deste Governo, inscrever definitivamente a questão do negro na agenda nacional. Isso significará conceder à questão racial do negro brasileiro a importância que lhe tem sido negada (GREGORI; SANTOS, 1998).

Considerando o amplo elenco das questões que envolvem a situação da população negra no país, o GTI resolveu dividir o trabalho em dezesseis áreas, a partir das quais constituiu o que denominou de grupos temáticos – cada qual sob a responsabilidade de um coordenador: 1) Informação – quesito cor; 2) Trabalho e emprego; 3) Comunicação; 4) Educação; 5) Relações internacionais; 6) Terra (remanescentes de Quilombo); 7) Políticas de ação afirmativa; 8) Mulher negra; 9) Racismo e violência; 10) Saúde; 11) Religião; 12) Cultura negra; 13) Esportes; 14) Legislação; 15) Estudos e pesquisas; e 16) Assuntos estratégicos.

Por outro lado, acatando recomendação dos participantes da reunião técnica tripartite sobre discriminação, a coordenação do Programa de Cooperação Técnica do Ministério do Trabalho e da Organização Internacional do Trabalho (MTb/OIT) propôs a criação do Grupo de Trabalho para a Eliminação da Discriminação no Emprego e na Ocupação (GTEDEO), instituído em 20 de março de 1996, por decreto presidencial.

O GTEDEO, criado no âmbito do Ministério do Trabalho, teve por missão definir um plano de ação para a eliminação da discriminação no mercado de trabalho. De constituição tripartite, era composto por representantes de outros ministérios (Justiça, Saúde, Relações Exteriores e Educação e Desporto), de instituições

(Fundação Cultural Palmares e Conselho Nacional dos Direitos da Mulher, CNDM), de representantes dos trabalhadores (Central Única dos Trabalhadores, CUT; Força Sindical, FS; e Confederação Geral dos Trabalhadores, CGT) e representantes de empregadores (Confederação Nacional da Agricultura, CNA; Confederação Nacional do Comércio, CNC; Confederação Nacional das Instituições Financeiras, CNF; Confederação Nacional da Indústria, CNI; e Confederação Nacional do Transporte, CNT).

Embora o tema tenha encontrado grande receptividade no meio sindical, o envolvimento e o comprometimento das confederações patronais com a questão da discriminação é inédito. Daí a importância de um programa que fosse construído em conjunto pelos três segmentos: governo federal, centrais sindicais e confederações patronais, com compromissos de todas as partes.

As centrais sindicais já vinham desenvolvendo programas de combate à discriminação, individualmente e em conjunto, através do Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial (Inspir), formado pelas três centrais sindicais – CUT, FS e CGT.

Como se percebe, a partir das pressões dos movimentos sociais, que resultaram na criação da SNDH, a questão racial começou a fazer parte da agenda política do Estado brasileiro. Isso levou o governo brasileiro a criar o Comitê Nacional Preparatório para a Conferência de Durban, que elaborou um relatório do intenso debate promovido por aquela instância e pelas entidades do movimento negro, indígena, de mulheres, de homossexuais e de defesa da liberdade religiosa.

Esse documento consubstanciou as conclusões das atividades do processo preparatório e estava alicerçado, de um lado, sobre diagnósticos cuja credibilidade era reconhecida pelos mais diferentes segmentos da sociedade brasileira; de outro, baseava-se em propostas de políticas respaldadas nas deliberações do Comitê Nacional, cujo conteúdo refletia, em boa medida, formulações em que foi possível obter posição de consenso entre o governo e as organizações não governamentais brasileiras.

Ocorreram em Genebra, nos anos de 1978 e 1983, as duas conferências que precederam à III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. Seus textos finais registraram que a principal preocupação havia sido o combate ao *apartheid* na África do Sul, mas também destacaram outros temas como a educação na prevenção do racismo e da discriminação.

A III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, doravante denominada Conferência de Durban, partiu da constatação de que o racismo é uma realidade em todas as sociedades e que constitui grave ameaça para a segurança e a estabilidade dos países. Enfrentar tal realidade, por conseguinte, conduz a examinar causas históricas, socioeconômicas e culturais do racismo. Daí a inscrição da escravidão e do tráfico negreiro na agenda da Conferência, pois tais crimes eram justificados devido à raça das vítimas.

A Conferência de Durban foi convocada pela Assembleia Geral das Nações Unidas, por intermédio da Resolução 53/11, de 12 de dezembro de 1997, que reconheceu a necessidade de tomar medidas mais efetivas e duradouras, nos níveis nacional, regional e internacional, para eliminação de todas as formas de racismo e discriminação racial. A Assembleia Geral encarregou a Comissão de Direitos Humanos, em reunião com a participação aberta a todos os membros das Nações Unidas, de formar o Comitê Preparatório da Conferência Mundial.

Reuniram-se mais de 2.500 representantes de 170 países, incluindo dezesseis chefes de Estado, cerca de quatro mil representantes de 450 organizações não governamentais e mais de 1.300 jornalistas, bem como representantes de organismos do sistema das Nações Unidas, instituições nacionais de Direitos Humanos e público em geral. No total, 18.810 pessoas de todo o mundo foram credenciadas para assistir aos trabalhos da Conferência.

O processo preparatório da participação brasileira nessa Conferência – realizada na cidade sul-africana de Durban, entre 31 de

agosto e 7 de setembro de 2001 – proporcionou um debate público em âmbito nacional, envolvendo órgãos governamentais quanto não governamentais interessados em radiografar e elaborar propostas de superação dos problemas pautados.

Durante todo o processo da Conferência, a delegação brasileira manteve diálogo intenso com representantes de organizações não governamentais. Apesar de toda a politização registrada, os resultados conquistados na Declaração e no Programa de Ação adotados em Durban não deixaram de constituir, na percepção de todos – sociedade e governos –, avanços importantes para o combate ao racismo e a questões correlatas.

Pode-se assinalar o progresso referente ao tratamento de temas relacionados aos direitos e garantias de afrodescendentes e povos indígenas. Pela primeira vez, um documento emanado de uma Conferência Mundial reconhecia esses e outros grupos como vítimas de racismo e discriminação e, por essa condição, passíveis de tratamento especial por parte dos Estados e da comunidade internacional.

Para o Brasil foi ainda importante o fato de que, como resultado de todo o processo de preparação para a Conferência Mundial, a questão do racismo e da discriminação racial tenha sido definitivamente integrada à agenda nacional.

A participação brasileira foi significativa: compareceram cerca de seiscentas pessoas da sociedade civil e do Estado brasileiro. As palavras do presidente da República foram muito expressivas:

Agora, mais recentemente, participamos ativamente na reunião havida em Durban, na África do Sul, na Conferência Mundial Contra o Racismo. Não foi uma participação qualquer. Foi uma participação baseada em um processo longo de preparação, de quase dois anos. Esse processo foi feito sob a liderança da Secretaria de Direitos Humanos, envolvendo um espectro também muito amplo de representantes da sociedade civil. Esse processo ofereceu aos brasileiros uma oportunidade extraordinária de discussão e de

reflexão para a superação do racismo e das diversas formas de discriminação em nossa sociedade. [...]. Em Durban, a nossa delegação apoiou a aprovação de uma declaração e de um programa de ação que reconheceram a escravidão e o tráfico de escravos como são e deveriam ter sido sempre considerados: como um crime contra a Humanidade. Todos sabemos o quanto os negros sofreram com esse crime e o quanto as suas consequências se fazem sentir, ainda hoje, sobre os seus descendentes em manifestações discriminatórias e racistas (BRASIL, 2001, p. 2).

Como se percebe, não há dúvidas de que os tratados internacionais, associados às lutas democráticas dos movimentos sociais de cada país, exercem forte efeito sobre as políticas públicas elaboradas e implementadas em cada Estado-nação.

Até a Conferência de Durban, não existia o reconhecimento por parte das Nações Unidas da existência dos milhões de afrodescendentes que viviam na região das Américas, nem tampouco se admitia a existência do racismo. O parágrafo 42 da Declaração de Durban traduz esse reconhecimento:

Consideramos essencial que todos os países da região das Américas e todas as demais zonas da diáspora africana reconheçam a existência de sua população de origem africana e as contribuições culturais, econômicas, políticas e científicas dadas por essa população, e que admitam a persistência do racismo, a discriminação racial, a xenofobia e as formas conexas de intolerância que a afetam de maneira específica, e reconheçam que, em muitos países, a desigualdade histórica no que diz respeito, entre outras coisas, ao acesso à educação, a atenção à saúde, à habitação tem sido uma causa profunda das disparidades socioeconômicas que as afetam (CONFERÊNCIA MUNDIAL DE COMBATE AO RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 2002).

A participação brasileira na Conferência de Durban representou uma síntese da mobilização e da história do movimento negro no Brasil, pois conseguiu estabelecer o vínculo entre determinadas situações de desigualdade e injustiça estruturais e fez constar do documento final as seguintes conquistas:

- o termo afrodescendente torna-se linguagem consagrada nas Nações Unidas e designa um grupo específico de vítimas de racismo e discriminação;
- reconhecimento da urgência de implementação de políticas públicas para a eliminação das desvantagens sociais;
- recomendação aos Estados e aos organismos internacionais, entre outras medidas, para elaborarem programas designados aos afrodescendentes e destinarem recursos adicionais a sistemas de saúde, educação, habitação, eletricidade, água potável e medidas de controle do meio ambiente;
- promoção da igualdade de oportunidades no emprego;
- ação afirmativa para os afrodescendentes.

O tema das reparações e as medidas compensatórias geraram um alto grau de controvérsia e discussão na Conferência Mundial, pois impunham aos governos o dever de investigar e punir todos os atos cometidos por motivos de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância e assegurar uma rápida e justa reparação para as vítimas.

Um avanço importante foi o reconhecimento de que a escravidão e outras formas de servidão, bem como o tráfico de escravos, causaram danos consideráveis e duradouros de caráter econômico, político e cultural, e que a justiça exige que sejam realizados grandes esforços nacionais e internacionais para repará-los. Essa reparação deveria ser efetuada sob a forma de políticas, programas e medidas a serem adotadas por parte dos países que se beneficiaram materialmente de tais práticas e que deveriam corrigir os danos econômicos, culturais e políticos causados às comunidades e aos povos afetados.

A Declaração de Durban reconheceu que as manifestações de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância são agravadas

por condições socioeconômicas; que a pobreza em geral se associa intimamente ao racismo, à discriminação racial, à xenofobia e à intolerância correlata; e que essas práticas agravam a condição de pobreza, marginalidade e exclusão social de indivíduos, grupos e comunidades. Reconheceu também que, em muitos países, os setores com os índices mais elevados de pobreza e com os piores indicadores sociais nas áreas de educação, emprego, saúde, moradia, mortalidade infantil e de expectativa de vida coincidiam com os povos indígenas, afrodescendentes e migrantes; que as vítimas de atos de discriminação racial no passado encontram-se entre os setores mais pobres da sociedade; e que existia uma forte correlação entre pobreza e racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância.

A transversalidade da perspectiva de gênero permeou toda a Declaração final, que contém, desde o preâmbulo, um reconhecimento de que as manifestações de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância são agravadas por diversas causas, entre as quais o gênero. A Declaração reconheceu que há pessoas que sofrem múltiplas formas de discriminação, inclusive as motivadas por seu gênero e raça, o que exigia a elaboração de estratégias, políticas e programas que pudessem incluir a ação afirmativa para superar tais situações de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância, as quais, de acordo com o documento, se manifestavam de maneira diferenciada com relação às mulheres.

Os Estados reconheceram, além disso, a necessidade de integrar uma perspectiva de gênero nos programas de ação contra o racismo, a discriminação racial, a xenofobia e a intolerância. Finalmente, o documento ressaltou que os migrantes se encontravam em situações vulneráveis, entre outros motivos, devido ao gênero.

Os documentos finais da Conferência de Durban abordaram ainda uma multiplicidade de outras questões de importância crucial, entre as quais:

- problemas enfrentados pelas vítimas de tais flagelos (com particular destaque para mulheres, pessoas de origem

africana e asiática, povos indígenas, migrantes, refugiados e minorias nacionais) e medidas específicas para aliviar o seu sofrimento;

- discriminação múltipla;
- educação e sensibilização pública no combate ao racismo;
- problemas particulares colocados pela globalização;
- aspectos positivos e negativos das novas tecnologias;
- coleta de dados, da pesquisa e do desenvolvimento de indicadores no domínio da discriminação;
- previsão de medidas destinadas a garantir a igualdade nas áreas do emprego, da saúde e do ambiente;
- garantia de acesso das vítimas a vias de recurso eficazes e à reparação pelos danos sofridos;
- papel dos partidos políticos e da sociedade civil, sobretudo ONGs e juventude, na luta contra o racismo.

A mídia anunciou o fracasso da Conferência de Durban muito antes de sua realização. Só restava, então, exagerar o alcance da retirada dos Estados Unidos e de Israel da Conferência. Que outra conferência mundial relativa aos Direitos Humanos não colocou o problema político? Em Viena, em Beijing e em Roma, alguns países decidiram se retirar para marcar sua discordância. Anunciou-se o fracasso da Conferência, alegando-se a politização dos debates, questionando-se a importância das decisões tomadas. Contudo, por que não se teria dado relevância ao fato de que muitas de tais decisões foram objeto de consenso, ou seja, tiveram o respaldo de quase a totalidade da comunidade internacional?

Falou-se que houve reivindicações políticas exageradas e não enquadradas no direito dos Estados da África e do Caribe e das ONGs, como se não se devesse ao plano político o desenho do direito internacional. Todos os avanços do direito internacional resultaram de negociações políticas, como foi o caso, ainda recentemente em Roma, da negociação, pelos Estados, do Estatuto do Tribunal Penal Internacional. De fato, os principais pontos de discordância foram os pedidos

de reparação pelos crimes de escravidão, tráfico negreiro e colonização. Nesse sentido, Durban abriu uma brecha. Não foi o fim de um processo, mas antes o início de uma longa negociação. Referimo-nos aqui a compensações financeiras, pois, tendo em vista os valores universais hoje partilhados, quaisquer outros tipos de reparação, tais como o dever de memória e de reconhecimento do crime, não teriam provocado tais controvérsias.

Os debates sobre as reparações dos crimes de escravidão em Durban colocaram em destaque o diálogo difícil, que encontrou forte resistência dos países europeus, impedindo qualquer avanço sobre o tema.

Aos pedidos de justiça foram contrapostos os limites do direito contemporâneo; aos de reconhecimento da gravidade dos atos perpetrados e da dignidade vilipendiada, contrapôs-se a arrogância das desculpas condicionais e dos remorsos circunstanciais; aos de reconhecimento do caráter único do crime, devido à sua duração – quatro séculos –, à sua amplitude – dezenas de milhares de seres humanos deportados – e a seus efeitos – racismo estrutural e exclusão –, contrapôs-se uma tentativa de banalização do crime, apresentado como um avatar deplorável da história; aos de reparação, para remediar as sequelas dessa tragédia, contrapôs-se o menosprezo da lógica monetarista.

Contudo, a Conferência de Durban abriu perspectivas para romper o silêncio sobre o passado de escravidão. A declaração e o plano de ação ratificados pela Assembleia Geral das Nações Unidas ao menos facilitarão a reparação da memória, o que implica a abertura de arquivos, a reescritura e o ensino da história do tráfico negreiro e da escravidão. Se os países envolvidos se empenharem, de fato, em implantar as recomendações de Durban, isso será um enorme avanço para a libertação do passado, pois a tomada de consciência provocada por esse processo permitirá, talvez, às gerações futuras questionar de outra forma o problema das reparações.

O plano de ação, por sua vez, apresentou vários parágrafos que instaram os Estados à adoção de políticas públicas nas diversas áreas sociais voltadas para a promoção social dos afrodescendentes. Assim

posto, a agenda que Durban impôs foi muito além do debate a respeito das cotas, que monopolizou e polarizou a discussão sobre a questão racial. Mas esse debate no Brasil foi um dos impactos positivos da Conferência, por pautar o tema na sociedade. O que Durban ressaltou e advogou foi a necessidade de uma intervenção decisiva nas condições de vida das populações historicamente discriminadas. É o desafio de eliminação da desigualdade histórica que essas populações carregam, problemas para os quais a mera adoção de cotas para o ensino universitário é insuficiente. Precisa-se delas e de muito mais.

A seguir, foi examinado o caso de Simone André Diniz, que foi um dos primeiros casos de contencioso internacional contra o Brasil. Ele expôs, à luz do Direito Internacional dos Direitos Humanos, a discriminação racial. O sistema interamericano, apesar de apresentar uma jurisprudência crescente na questão da igualdade, julgou relativamente poucos casos relacionados à discriminação racial. O caso também é relevante por sua abrangência social, porquanto projeta a discriminação individual sofrida pela vítima a um padrão de discriminação racial, com especial atenção aos obstáculos legislativos e jurisprudenciais nacionais que impedem as vítimas de sanarem as violações sofridas. A comissão interamericana acolheu o argumento dos peticionários de que, no direito brasileiro, a rigor, não cabe recurso judicial contra uma sentença que extingue o processo sem a apreciação do mérito.

O caso Simone Diniz¹⁵

Na data de 2 de março de 1997, a senhora Aparecida Gisele Mota da Silva fez publicar, no jornal *Folha de S. Paulo*, na parte de classificados, anúncio que comunicava o seu interesse em contratar uma empregada doméstica e informava que tinha preferência por pessoa de cor branca. Tomando conhecimento do anúncio, a vítima, Simone André Diniz, ligou para o

15. As informações obtidas sobre o caso foram colhidas do *Relatório nº 66/06* da Comissão Interamericana de Direitos Humanos (2006).

número indicado, apresentando-se como candidata ao emprego. Atendida pela senhora Maria Tereza – pessoa encarregada por dona Aparecida de atender os telefonemas das candidatas –, que lhe perguntou qual a cor da sua pele, e tendo, prontamente, replicado ser negra, foi informada, então, que não preenchia os requisitos para o emprego.

Simone Diniz denunciou a discriminação racial sofrida e o anúncio racista à Subcomissão do Negro da Ordem dos Advogados do Brasil, seção São Paulo, e, acompanhada de advogado, prestou depoimento na Delegacia de Crimes Raciais. Em 5 de março de 1997, foi instaurado inquérito policial para apurar a eventual violação do artigo 20 da Lei 7.716/89, que define a prática de discriminação ou preconceito de raça como crime. O delegado de polícia responsável pelo inquérito tomou o depoimento de todas as pessoas envolvidas: a suposta autora da violação e seu marido, a suposta vítima e testemunha, e a senhora que atendeu ao telefonema da senhora Simone Diniz.

O delegado de polícia elaborou relatório sobre o crime e o enviou ao juiz de direito, dando ciência do inquérito ao Ministério Público – única instituição que tem legitimidade para começar a ação penal pública –, que se manifestou em 2 de abril de 1997 pedindo arquivamento do processo, fundamentando que

[...] não se logrou apurar nos autos que Aparecida Gisele tenha praticado qualquer ato que pudesse constituir crime de racismo, previsto na Lei 7.716/89 [...]. [...] não havia nos autos [...] qualquer base para o oferecimento de denúncia (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006).

Os peticionários informaram que o juiz de direito ordenou o arquivamento do processo em 7 de abril de 1997 com base nas razões apontadas pelo membro do Ministério Público, embora no inquérito policial constassem indícios suficientes para a denúncia de violação do *caput* do artigo 20 “da Lei 7.716/89, uma vez que estavam comprovadas a autoria e a materialidade do delito penal”. Além disso,

só a publicação do anúncio discriminatório já se configuraria como crime punível de acordo com o parágrafo 2º do artigo 20 da mesma Lei, residindo nesses fatos fundamento suficiente para o Ministério Público ter iniciado a ação penal (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 15).

O Ministério Público “não poderia ter baseado sua fundamentação no fato alegado, e não provado, de que a senhora Aparecida teria tido experiência negativa com empregada negra que maltratou seus filhos”. Isso não a autorizava “a discriminar qualquer outra doméstica de cor negra”. Além disso, o “fato de ser casada com um homem negro”, por si só, “não a eximia ou a tornava menos culpada da prática do delito” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 16). “Ainda que o Ministério Público desse seu parecer pelo arquivamento do inquérito policial, o juiz de direito não estava obrigado a aceitá-lo” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 17).

O “Centro pela Justiça e o Direito Internacional (Cejil), a sub-comissão do negro da Comissão de Direitos Humanos da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB/SP) e o Instituto do Negro Padre Batista apresentaram” à Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) “uma petição contra a República Federativa do Brasil”. A petição denunciava violação dos artigos 1º, 8º, 24 e 25 da Convenção Americana sobre Direitos Humanos e (em função do artigo 29 desse mesmo instrumento) dos artigos 1º, 2º (a), 5º (a) (I) e 6º da Convenção Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (Icerd) (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 1).

Os peticionários alegaram que o Estado não garantiu o pleno exercício do direito à justiça e ao devido processo legal, falhou na condução dos recursos internos para apurar a discriminação racial sofrida pela senhora Simone André Diniz e, por isso,

descumpriu a obrigação de garantir o exercício dos direitos previstos na Convenção Americana.

O Estado prestou informações alegando que o Poder Judiciário já havia emitido sentença decisória sobre o assunto objeto da denúncia e que, segundo o Governo, o caso apresentado não configurava nenhuma violação de direitos humanos (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, itens 2 e 3).

Os peticionários declararam que o Estado brasileiro violou os direitos de Simone André Diniz e solicitaram (a) a responsabilização do Brasil pela violação dos direitos mencionados; (b) a recomendação para que o Estado procedesse à apuração e investigação dos fatos; (c) a indenização à vítima; e (d) a publicidade sobre a resolução do caso (a fim de prevenir futuras discriminações de cor ou de raça).

A CIDH chegou à conclusão de que o Estado era “responsável pela violação ao direito à igualdade perante a lei, à proteção judicial e às garantias judiciais consagradas respectivamente nos artigos 8º, 24 e 25 da Convenção Americana” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 4). A CIDH concluiu que o Estado violou a obrigação de respeitar e garantir os direitos consagrados na Convenção Americana.

O Estado brasileiro, ao se comprometer a cumprir o disposto na Icerd, assumiu os compromissos de “condenar a discriminação racial”, “zelar para que as autoridades públicas nacionais ou locais atuem em conformidade com essa obrigação” e “garantir o direito de cada um à igualdade perante a lei, sem distinção de raça, de cor” ou de qualquer outra ordem, bem como o “direito a um tratamento igual perante os tribunais ou qualquer órgão que administre a justiça” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 18).

O Brasil também se obrigou a assegurar,

[...] a qualquer pessoa que estiver sob sua jurisdição, proteção e recursos eficazes perante os tribunais nacionais e outros órgãos

do estado competentes, contra quaisquer atos de discriminação racial que, contrariamente à presente Convenção, violem seus direitos individuais e suas liberdades fundamentais, assim como o direito de pedir a esses tribunais uma satisfação ou reparação justa e adequada por qualquer dano de que foi vítima, em decorrência de tal discriminação (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 19).

O Estado brasileiro argumentou que o fato ocorrido não configurava violação de direitos humanos, justificando que

[...] o inquérito policial foi conduzido de acordo com o que preceitua a legislação brasileira e arquivado pela autoridade judiciária competente com base em parecer do Ministério Público após terem sido ouvidos os depoimentos das pessoas envolvidas (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 24).

Apesar disso, o governo brasileiro não negou “a existência e a dimensão do problema racial no Brasil”, “tanto nas discussões internas com setores interessados da sociedade civil quanto nos relatórios apresentados aos órgãos internacionais de monitoramento” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 25).

Na jurisdição internacional, as partes e a matéria da controvérsia são, por definição, distintas das da jurisdição interna. Alicerçada na jurisprudência da Corte Interamericana, no presente caso, a CIDH tem atribuições, não para investigar e sancionar a conduta individual entre particulares, mas sim para estabelecer a responsabilidade internacional do Estado em razão da violação dos direitos consagrados nos artigos 8º (1), 24 e 25 da Convenção Americana (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 39).

[...] o Direito Internacional dos Direitos Humanos tem por finalidade proporcionar ao indivíduo meios de proteção dos Direitos Humanos reconhecidos internacionalmente frente ao Estado e a todos aqueles que atuam em seu nome. [...] é um princípio básico do Direito Internacional dos Direitos Humanos que todo Estado é internacionalmente responsável por todo e qualquer ato ou omissão de qualquer de seus poderes ou órgãos em violação dos direitos internacionalmente consagrados (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 40).

Em uma relação entre particulares, deve-se levar em conta que existe uma obrigação de respeito aos direitos humanos [...]. A Corte Interamericana, desde os primeiros casos contenciosos que resolveu, vem esboçando a aplicação dos efeitos da Convenção Americana em relação a terceiros (*erga omnes*), tendo assinalado que:

É pois claro que, em princípio, é imputável ao Estado que toda violação aos direitos reconhecidos pela Convenção cumprido por um ato do poder público ou de pessoas que atuam prevalidas dos poderes que ostentam por seu caráter oficial. Não obstante, não se esgotam ali as situações nas quais um Estado está obrigado a prevenir, investigar e sancionar as violações aos Direitos Humanos, nem os supostos em que sua responsabilidade pode ver-se comprometida pelo efeito de uma lesão a esses direitos. Com efeito, um fato ilícito, violatório dos Direitos Humanos que inicialmente não resulte imputável diretamente a um Estado, por exemplo, por ser obra de um particular ou por não se haver identificado o autor da transgressão, pode acarretar a responsabilidade internacional do Estado, não por esse fato em si mesmo, mas sim pela falta da devida diligência para prevenir a violação ou para tratá-la nos termos requeridos pela Convenção (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 41).

Segundo a Corte, essa obrigação “se baseia também em que os Estados são os que determinam seu ordenamento jurídico que regula as relações entre particulares e, portanto, o direito privado”. Sendo assim, “devem também zelar para que nessas relações privadas entre terceiros se respeitem os direitos humanos”, já que, do contrário, o Estado pode ser responsabilizado pela violação dos direitos (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 42).

Embora este caso seja

[...] de uma relação havida entre particulares – no caso, Simone André Diniz e Aparecida Gisele Mota da Silva –, o Estado brasileiro tinha a obrigação de zelar para que, nessa relação, fossem respeitados os direitos humanos das partes, a fim de prevenir a ocorrência de uma violação, bem como, na eventualidade de haver a violação, buscar, diligentemente, investigar, processar e sancionar o autor da violação, nos termos requeridos pela Convenção Americana (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 43).

A CIDH, ao comentar a respeito da situação dos negros no Brasil, informou que tomou conhecimento sobre ela, quando de sua visita *in loco*, em 1995. Nessa ocasião,

[...] a Comissão foi informada de que no Brasil, de uma maneira geral, os afro-brasileiros se encontram em uma situação de vulnerabilidade como sujeitos de direitos humanos e particularmente em uma situação de diferença de poder com relação à população branca. Persistem ainda hoje diferenças que distam de uma igualdade mínima aceitável, discriminações que se traduzem em muitos casos, em padrões atentatórios aos direitos humanos, especialmente à igualdade, à não-discriminação e ao direito à dignidade (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 44).

Em um persistente contexto de desigualdade estrutural, a população negra é afetada no acesso à educação, à saúde, ao trabalho e nos programas de assistência. Brancos e negros têm acessos diferentes à justiça criminal.

[...] réus negros condenados estão proporcionalmente muito mais representados do que sua participação na distribuição racial da população [...]. Não sendo o mesmo cenário quando se trata de réus brancos. Neste caso, a proporção de condenados brancos é inferior à participação dessa etnia na composição racial da mesma população. A pesquisa concluiu que tal contexto “sugere uma certa ‘afinidade eletiva’ entre ‘raça e punição’” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 49).

A violência policial no Brasil vitima desproporcionalmente os negros. A CIDH tomou conhecimento de que, “no Brasil, o perfil racial determina um alto número de detenções ilegais e que a população negra é mais vigiada e abordada pelo sistema policial”. Este tema foi objeto de recomendação “não somente em relatório geral sobre o país, mas também em relatório de mérito” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 50).

Para ilustrar, em duas denúncias de discriminação racial em recrutamento, através de anúncios de emprego publicados pelo jornal Folha de S. Paulo, a promotoria pública pediu o arquivamento dos inquéritos. No primeiro caso, procurava uma assistente administrativa “loura ou japonesa, com boa aparência”. As partes envolvidas negaram responsabilidade pelo anúncio, o que foi aceito pelo Ministério Público. O segundo caso buscava um garçom “experiente e branco”. Aqui o Ministério Público estabeleceu que o anúncio era discriminatório mas não determinou qual das partes era responsável pelo mesmo, daí por que o arquivamento do feito.

Em outro caso de discriminação no recrutamento, ocorrido também em São Paulo, em 1994, o anúncio veiculado em jornal procurava um advogado que possuísse “boa apresentação”. A investigação não foi capaz de identificar a pessoa da firma de advocacia que fez veicular o anúncio. Ademais, a firma arguiu que, uma vez que não tinha admitido nenhum advogado que tivesse respondido ao anúncio, não havia cometido nenhum crime. Por esta razão, o Ministério Público sugeriu o arquivamento do feito (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, itens 58 e 59).

Problemas na aplicação da lei antirracismo no Brasil

A CIDH chamou a atenção para a difícil aplicação da Lei 7.716/89 e para o modo como a justiça brasileira tendia a ser condescendente com as práticas discriminatórias, dificilmente condenando um branco por discriminação racial. Com efeito, uma análise do racismo através do Poder Judiciário poderia levar à falsa impressão de que, no Brasil, tais práticas não ocorrem. A maioria das denúncias de crimes de preconceito e discriminação racial não se converte em processos criminais e, dos poucos processados, um número ínfimo de perpetradores dos crimes é condenado (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, itens 70 e 73).

A falta de uma investigação diligente, imparcial e efetiva, a discricionariedade do promotor para fazer a denúncia e a tipificação do crime, que exige que o autor, após a prática do ato discriminatório, declare expressamente que sua conduta foi motivada por razões de discriminação racial, são fatores que contribuem para a denegação de justiça para a investigação dos crimes raciais e a impunidade (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 74).

Também o relator especial que fiscaliza a Convenção Internacional contra o Racismo e todas as Formas de Discriminação Racial da ONU,

em suas observações finais a respeito do relatório submetido pelo Brasil, deixou clara sua preocupação com a difundida ocorrência de ofensas discriminatórias e a inaplicabilidade da legislação doméstica para combater os crimes raciais (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 71).

Fica claro que as visitas dos relatores e das comissões de direitos humanos deram forma ao reconhecimento de a discriminação racial ser um fator estrutural, que ainda está longe de ser objeto de políticas na mesma dimensão de sua existência. O Comitê recomendou “ao Estado brasileiro que coletasse dados estatísticos sobre investigações abertas e sanções impostas”, bem como efetuasse melhorias nos programas “de treinamento e conscientização sobre a existência e o tratamento de crimes racistas por parte das pessoas envolvidas na administração da justiça, incluindo juízes, promotores, advogados e policiais”, tarefa impossível e ignorada pelo Poder Judiciário (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 72).

Segundo ilação da CIDH, a Lei 7.716/89

[...] não representou maior avanço no campo da discriminação racial por ser excessivamente evasiva e lacônica e exigir, para a tipificação do crime de racismo, que o autor, após praticar o ato discriminatório racial, declare expressamente que sua conduta foi motivada por razões de discriminação racial. Se não o fizesse, seria sua palavra contra a do discriminado (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 78, grifo nosso).

Um dos estudos citados explicitamente é o de Racusen (2002), que “examinou sistematicamente várias denúncias de racismo e

discriminação racial no Brasil”. Segundo o autor, ao requererem “evidência direta do tratamento desigual no ato discriminatório”, os juízes brasileiros não somente ofendem alguém com base em sua raça, mas também demonstram a motivação discriminatória. Por conseguinte, em uma eventual ação penal, a maioria dos juízes requeriam a comprovação de três elementos: “(1) evidência direta do ato discriminatório; (2) evidência direta da discriminação do ofensor para o ofendido; (3) evidência da relação de causalidade entre aqueles” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 79).

Para Racusen, exigir todos esses elementos para comprovar o ato racista representa um *standard* “evidenciário” difícil de alcançar. O ofensor poderia negar ser uma pessoa preconceituosa, dizer que não possui visão preconceituosa em relação ao ofendido ou que essa visão foi mal interpretada.

Ao invés de inferir causalidade da ordem cronológica em que ocorreram os fatos ou a lógica, os juízes brasileiros geralmente examinam o comentário discriminatório do ofensor de maneira estreita e requerem evidência direta de causalidade (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 80).

Contextualizando essa prática legal, o autor constatou que a Lei 7.716/89 herdou da Lei Afonso Arinos o conceito de discriminação racial como um “preconceito de raça ou de cor” que exige, para a sua comprovação, “a explícita prática do racismo e a intenção do ofensor de discriminar a vítima” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 81).

[...] a lei não define preconceito. Os brasileiros às vezes usam os termos preconceito, discriminação, racismo e desigualdade permutavelmente. O preconceito tem múltiplos significados no Brasil: ódio, intolerância, noções [preconcebidas] sobre outra pessoa

e depreciação verbal. A expressão de ódio, como um explícito crime de ódio de grupos de inspiração nazista, é a forma mais fácil de preconceito analisada pelos juízes. Mas a noção de preconceito também se refere a mau tratamento velado por um perpetrador que age com base em noções [preconcebidas] – o que é um tipo muito diferente de preconceito e difícil de ser assimilado pelos tribunais brasileiros (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 82).

Até mesmo o governo chegou a afirmar junto ao Comitê para a Eliminação da Discriminação Racial (Cerd) que “há decisões que não punem discriminação racial em razão da falta ou insuficiência de evidência ou fraude maliciosa, que é considerada elemento subjetivo do crime”. O Poder Judiciário requer a tarefa difícil de comprovar a ocorrência do “ódio racial” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 83).

A Comissão [tomou] conhecimento [de] que o racismo institucional é um obstáculo à aplicabilidade da lei [antirracismo] no Brasil. “Da prova testemunhal, passando pelo inquérito na polícia até a decisão do Judiciário, há preconceito contra o negro. Os três níveis são incapazes de reconhecer o racismo contra o negro” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 84).

Há também que se considerar “a distinção com que os funcionários da polícia e da justiça tratam as denúncias de ocorrência de discriminação racial”. “Na maioria das vezes em que recebem essas denúncias, alegam ausência de tipificação do crime” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 85). E os próprios “delegados minimizam a ação”, “entendendo como simples brincadeira ou mal-entendido. Das denúncias que chegam a virar inquérito, muitas são descaracterizadas”, vistas como mera injúria (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 86).

Essa prática tem como efeito a discriminação indireta, na medida em que impede o reconhecimento do direito de um cidadão negro de não ser discriminado e o gozo e o exercício do direito desse mesmo cidadão de aceder à justiça para ver reparada a violação. [...] Foi isso [...] que ocorreu com Simone André Diniz, quando buscou a tutela judicial para ver sanada a violação de que foi vítima (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 87).

[...] o arquivamento da denúncia feita por Simone André Diniz representa uma situação generalizada de desigualdade no acesso à justiça e de impunidade nos casos de denúncia de crimes com motivação racial. Com efeito, tal conjuntura revelaria a ineficácia da Lei 7.716/89, uma vez que esta não tem sido aplicada pelas autoridades brasileiras e gerou no Brasil uma situação de desigualdade de acesso à justiça para aqueles que são vítimas de preconceito racial e racismo (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 95).

Segundo Telles (2003, p. 236), os insultos raciais – forma consciente e explícita de racismo –, “apesar de repreensíveis, são menos importantes para a manutenção da desigualdade racial do que as sutis práticas individuais e institucionais, comumente caracterizadas como ‘racismo institucional’”. De acordo com o autor, “estas práticas, no Brasil, derivam da forma de pensar que naturaliza a hierarquia racial e provavelmente causam mais danos do que os menos comuns e mais divulgados insultos raciais” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 88).

O Estado brasileiro violou flagrantemente o princípio da igualdade insculpido na Declaração e na Convenção Americanas, as quais ele se obrigou a respeitar. Elas determinam que todas as pessoas são iguais perante a lei e têm direito, sem discriminação, a igual proteção da lei.

No caso de Simone Diniz, “existia um anúncio publicitário que a excluía, por sua condição racial, de um trabalho. Ao apresentar a

denúncia, as autoridades judiciais procederam ao arquivamento do caso”, apesar de Aparecida Gisele Mota da Silva ter confirmado ser a responsável pela publicação do anúncio (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 101).

“O arquivamento ocorrido não foi um fato isolado” COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 102). Ele se mostra como um padrão de comportamento do Poder Judiciário quando se defronta com uma denúncia de prática de racismo. Por isso, “os Estados devem assegurar, em seu ordenamento jurídico interno, que toda pessoa tenha acesso a um recurso simples e efetivo que a ampare na determinação de seus direitos, sem discriminação” COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 106).

A CIDH concluiu o relatório afirmando

[...] que é de fundamental importância estimular uma consciência jurídica capaz de tornar efetivo o combate à discriminação racial e ao racismo, pois o Poder Judiciário de um país deve ser um sistema de uso eficaz porquanto é instrumento imprescindível no controle e no combate à discriminação racial e ao racismo COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 108).

Em razão do tratamento desigual conferido pelas autoridades brasileiras à denúncia de racismo e discriminação racial feita por Simone André Diniz, revelador de uma prática generalizada discriminatória na análise desses crimes, a Comissão concluiu que o Estado brasileiro violou o artigo 24 da Convenção Americana COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 109).

O inquérito policial instaurado não foi adequado e eficaz, pois “não foi aberta a ação penal para julgar a responsável pelo ilícito, tampouco foram impostas sanções pertinentes, como determina a Lei 7.716/89”, e, com o arquivamento do processo, Simone André Diniz

ficou impossibilitada de apresentar um recurso (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, itens 110 e 111).

Da análise dos fatos [...] denunciados, denota-se a inaplicabilidade da Lei 7.716/89, em razão da denegação de um recurso efetivo para levar à apreciação do Poder Judiciário a lesão ao direito de não ser discriminado. A Corte, reiteradas vezes, assinalou que não franquear ao lesionado o direito de acesso à justiça menoscaba os padrões convencionais:

A inexistência de um recurso efetivo contra as violações aos direitos reconhecidos pela Convenção constitui uma transgressão da mesma pelo Estado Parte no qual semelhante situação tenha lugar. Nesse sentido, deve-se salientar que, para que tal recurso exista, não basta que esteja previsto pela Constituição ou pela lei ou que seja formalmente admissível, mas sim se requer que seja realmente idôneo para estabelecer se se incorreu em uma violação aos Direitos Humanos e prover o necessário para remediá-la. Não podem ser considerados efetivos aqueles recursos que, pelas condições gerais do país ou inclusive pelas circunstâncias particulares de um dado caso, resultem ilusórios. Isso pode ocorrer, por exemplo, quando sua inutilidade tenha ficado demonstrada pela prática, porque o Poder Judicial carece da independência necessária para decidir com imparcialidade ou porque falem os meios para executar suas decisões; por qualquer outra situação que configure um quadro de denegação de justiça, como sucede quando se incorre em retardamento injustificado na decisão; ou, por qualquer causa, não se permita ao presumível lesionado o acesso ao recurso judicial (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 133)¹⁶.

16. Corte I. D. H., Caso Ivcher Bronstein. Sentença de 6 de fevereiro de 2001, Série C, nº 74, § 136 e 137, Caso Cinco Pensionistas. Sentença de 28 de fevereiro de 2003, Série C, nº 98, § 136, Caso da Comunidade Mayaagna Sumo Awastingni. Sentença de 31 de agosto de 2001, Série C, nº 79, § 113.

A CIDH avaliou que o Estado brasileiro não cumpriu a obrigação de administrar a justiça no caso, por não haver iniciado a ação penal pertinente para apurar a denúncia de discriminação racial sofrida por Simone André Diniz. Finalmente, formulou as seguintes recomendações:

1. Reparar plenamente a vítima Simone André Diniz, considerando tanto o aspecto moral como o material, pelas violações de direitos humanos determinadas no relatório de mérito e, em especial;
2. Reconhecer publicamente a responsabilidade internacional por violação dos direitos humanos de Simone André Diniz;
3. Conceder apoio financeiro à vítima para que esta possa iniciar e concluir curso superior;
4. Estabelecer um valor pecuniário a ser pago à vítima a título de indenização por danos morais;
5. Realizar as modificações legislativas e administrativas necessárias para que a legislação antirracismo seja efetiva, com o fim de sanar os obstáculos demonstrados nos parágrafos 78 e 94 do [Relatório nº 66/06];
6. Realizar uma investigação completa, imparcial e efetiva dos fatos, com o objetivo de estabelecer e sancionar a responsabilidade a respeito dos fatos relacionados com a discriminação racial sofrida por Simone André Diniz;
7. Adotar e instrumentalizar medidas de educação dos funcionários de justiça e da polícia a fim de evitar ações que impliquem discriminação nas investigações, no processo ou na condenação civil ou penal das denúncias de discriminação racial e racismo;
8. Promover um encontro com organismos representantes da imprensa brasileira, com a participação dos peticionários, com o fim de elaborar um compromisso para evitar a publicidade de denúncias de cunho racista, tudo de acordo com a Declaração de Princípios sobre Liberdade de Expressão;

9. Organizar seminários estaduais com representantes do Poder Judiciário, Ministério Público e secretarias de Segurança Pública locais com o objetivo de fortalecer a proteção contra a discriminação racial e o racismo;
 10. Solicitar aos governos estaduais a criação de delegacias especializadas na investigação de crimes de racismo e discriminação racial;
 11. Solicitar aos Ministérios Públicos Estaduais a criação de Promotorias Públicas Estaduais Especializadas no combate ao racismo e a discriminação racial;
 12. Promover campanhas publicitárias contra a discriminação racial e o racismo.
- (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 146).

A decisão no caso Simone Diniz reconheceu a discriminação indireta, a qual “impede o reconhecimento do direito de um cidadão negro de não ser discriminado e o gozo e o exercício do direito desse mesmo cidadão de aceder à justiça para ver reparada a violação” (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 87).

Também reconheceu a discriminação estrutural inerente à ordem social, às suas estruturas e mecanismos jurídicos. Ela tem sido institucionalizada em todos os âmbitos das sociedades e resulta em práticas discriminatórias. Os sistemas internacionais de proteção vão além da mera proibição da discriminação, impondo aos Estados obrigações positivas a fim de garantir igualdade substantiva aos indivíduos sob suas jurisdições.

Um dos aspectos relevantes que a CIDH incorporou foi a flexibilidade ao analisar as provas a elas submetidas. Um importante meio de prova de discriminação estrutural é o uso de estudos estatísticos, que auxiliam na prova de um padrão de violações. A CIDH, no caso Simone Diniz, utilizou-se de um conjunto de meios de provas. Primeiramente, ela se valeu de seu próprio relatório sobre o

Brasil, de 1997, o que tem o valor de prova pré-constituída. A utilização desse relatório proporcionou uma análise dinâmica da evolução (ou atraso) da igualdade racial no Brasil, com os próprios parâmetros (*standards*) da Comissão.

A visita dos relatores especiais das Nações Unidas e os relatórios elaborados em atendimento à Icerd acabaram formando um dossiê sobre o racismo no Brasil. A CIDH utilizou-se desses relatórios do Cerd relativos ao Brasil; baseou-se em vários estudos estatísticos de instituições, a saber, o Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial (Inspir), o Instituto Superior de Estudos da Religião (Iser), o Instituto Brasileiro de Análises Sociais e Econômicas (Ibase), o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Esse modo de acompanhamento do caso não ocorre com nosso Poder Judiciário, que ignora essas instituições mencionadas e suas pesquisas.

De forma diferente, a CIDH levou em consideração artigos e pesquisas de reconhecidos especialistas, como Racusen (2002) e Telles (2003), na questão da desigualdade racial. Foi desenvolvida uma abordagem baseada em estudos científicos em matéria de valoração da prova de discriminação, utilizando-se de uma vasta gama de elementos probatórios, contribuindo significativamente para a evolução da jurisprudência internacional relacionada à discriminação racial.

No caso Simone Diniz, a CIDH reconheceu um padrão de violações do direito à igualdade racial no Brasil ao aceitar o argumento dos petionários, segundo o qual o arquivamento da denúncia feita por Simone André Diniz representa uma situação generalizada de desigualdade no acesso à justiça e impunidade nos casos de denúncia de crimes com motivação racial. Nas seções anteriores confirmou-se a existência deste padrão de comportamento do judiciário.

Com efeito, tal conjuntura revelaria a ineficácia da Lei 7.716/89, uma vez que não tem sido aplicada pelas autoridades brasileiras em geral, uma situação de desigualdade de acesso à justiça para aqueles que são vítimas de preconceito racial e do racismo.

A CIDH concluiu que o arquivamento ocorrido não foi um fato isolado e que, na justiça brasileira, ele reflete um padrão de comportamento das autoridades quando se veem à frente de uma denúncia de prática de racismo. Esse padrão é visível com os dados fornecidos pelo Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro, por exemplo, em que, das 6.208 ações penais do período de 2005 a 2007, 92 % são classificadas como injúria e não como racismo.

Ademais, a CIDH observou que a Lei nº 7.716 de 1989 “herdou da Lei Afonso Arinos o conceito de discriminação racial como ‘preconceito de raça ou de cor’”, exigindo a prática explícita do racismo e do dolo do ofensor de discriminar a vítima (COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS, 2006, item 81). Desta forma, concluiu também que a lei antirracismo brasileira exigiu um patamar demasiado elevado para a comprovação do crime de racismo, registrando ainda a figura penal da injúria racista, que associa elementos de raça, cor, etnia, religião ou origem. Essa nova figura penal foi inserida com o intuito de especificar o motivo do delito geral da injúria e de punir com mais severidade a injúria racista. Contudo, como foi apontada na decisão, a punição desse novo tipo penal permanece mais branda do que a Lei 7.716/89, além de ser provocável somente por ação penal privada, impondo à vítima um prazo breve de seis meses para propor a ação, o que aumenta consideravelmente o risco de impunidade.

Desta forma, logrou-se comprovar que o sistema judiciário brasileiro, ao prover apenas formalmente recursos para sanar as violações raciais sofridas pelas vítimas, não garantiu uma igualdade racial perante a lei, contribuindo para uma discriminação racial estrutural. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos cita as principais causas dessa discriminação estrutural. Primeiramente, a prática de exigir uma prova cabal do dolo do agressor. A CIDH observou que o próprio Governo brasileiro admitiu, junto ao Cerd, que as decisões não punem a discriminação racial por falta ou insuficiência de provas ou inexistência de fraude maliciosa. O patamar de exigência de comprovação de um “dolo racial” é uma tarefa difícil de ser atingida.

O crime previsto no artigo 20 da Lei 7.716/89 é de natureza formal, não necessitando que produza efeitos para se consumir. A Comissão Interamericana também enfatizou que, em razão do princípio da obrigatoriedade, estando presentes apenas indícios de autoria e materialidade, o Ministério Público está legitimado a instaurar a respectiva denúncia. Por conseguinte, foi apontada a prática de desclassificação do crime de racismo para o delito de injúria genérica ou racista, ambas com penas mais brandas, como uma das causas da impunidade contra os agressores em crimes de racismo. Assim, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos indicou que há uma falta generalizada de treinamento das autoridades e dos profissionais do judiciário na questão específica da discriminação racial.

Referências

A TARDE. Salvador, 22 out. 2005.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília: Presidência da República, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 11 mar. 2020.

BRASIL. Ministério da Justiça. Secretaria de Estado dos Direitos Humanos. **Construindo a democracia racial**. 2. ed. Brasília: Ministério da Justiça, 2000.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório nº 66/06**. Caso 12.001. Mérito. Simone André Diniz. Brasi. 21 de outubro de 2006. [S. l.]: CIDH, 2006. Disponível em: <http://www.cidh.oas.org/annualrep/2006port/BRASIL.12001port.htm>. Acesso em: 3 set. 2009.

CONFERÊNCIA MUNDIAL DE COMBATE AO RACISMO, DISCRIMINAÇÃO RACIAL, XENOFOBIA E INTOLERÂNCIA CORRELATA, 3., 2002, Brasília. **Declaração e programa de ação**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2002.

DIÈNE, Doudou. **Relatório do relator especial sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância relacionada, Doudou Diène, em sua missão no Brasil (17-26 de outubro de 2005)**. [S. l.]: ONU, 2005. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/dados/relatorios/a_pdf/r_relator_onu_doudou_diene_racismo.pdf. Acesso em: 5 fev. 2020.

GLÈLÈ-AHANHANZO, Maurice. **Informe sobre la cuestión de las formas contemporâneas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia**. [S. l.]: ONU, 1995.

GREGORI, José; SANTOS, Hélio. Apresentação. Grupo de Trabalho Interministerial para valorização da população negra. *In*: BRASIL. **Construindo a democracia racial**. Brasília: Presidência da República, 1998. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-henrique-cardoso/publicacoes/construindo-a-democracia-racial/@@download/file/Construindo%20a%20democracia%20racial.pdf>. Acesso em: 22 maio 2020.

RACUSEN, Seth. **A mulato cannot be prejudiced: the legal construction of racial discrimination a contemporary Brazil**. 206 f. Thesis (Ph. D. in Philosophy in Political Science) – Department of Political Science, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 2002.

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

Capítulo VI

Alda Lara, Noémia de Sousa, Ana Paula Tavares, Vera Duarte, Paulina Chiziane, Alda Espírito Santo e Odete Semedo

Jurema Oliveira

A produção literária de autoria feminina ainda é muito incipiente nos países africanos de língua portuguesa. Isso constitui um paradoxo, já que durante as lutas libertárias as mulheres desempenharam um importante papel político nas organizações que lutavam contra o colonialismo.

A literatura angolana se consolida no final de 1940 com o movimento “Vamos descobrir Angola”, que gerou as bases literárias consolidadas e atestadas “pelos variados prêmios outorgados aos escritores, como o prêmio Camões, concedido a Pepetela em 1997” (MACÊDO, 2003, p. 157).

No cenário literário angolano, figura como precursora na poesia Alda Lara, autora de *Poemas* (1966), *Poesia* (1979) e de um livro de contos intitulado *Tempo de chuva* (1973). A temática de sua obra é

a opressão que assola homens e mulheres em geral. Apesar de abordar questões universais como a fraternidade, a solidariedade e a paz, seu enfoque poético está direcionado para as formas de ação feminina na busca do espaço sonhado, em especial nos anos de 1950 e 1960, quando se intensificava o projeto libertário angolano.

Esse projeto se nutria da utopia de homens e mulheres compartilharem a construção da nação idealizada pelos angolanos. Com nítida percepção do sofrimento que assolava a humanidade da época, Alda Lara ultrapassa a concepção nacionalista para ouvir as “vozes silenciadas” além da África de língua portuguesa:

Os gritos perderam-se sem encontrar eco.
Os punhos cerrados e os ódios calados
Dividiram os Homens,
que se não reconheceram mais...

Mas as lágrimas cavaram sulcos fundos
nos olhos vazios de esperança,
e os sulcos não se apagaram ... (LARA, 2003, p. 67).

Trilhando entre o “eu”, o sonho e o povo – características que a aproximaram de Alda Lara –, Noémia de Sousa direciona seus versos para apreender o próprio “eu” como expressão da subjetividade feminina repleta de imagens que corporificam os desejos espirituais, as admirações, as dores e as sensações.

Em busca de uma maneira singular de ser moçambicana, Noémia de Sousa privilegia a investigação da infância, alicerçada na memória dos elementos da terra. As imagens da terra construídas em sua poesia corporificam a confraternização com sua infância rememorada imageticamente por meio de símbolos típicos de Moçambique, revivificados num código linguístico repleto de marcas acústicas que caracterizam uma recorrência da poesia fundada na oralidade.

A valorização do ritmo, da musicalidade, da repetição de termos e expressões, das sentenças, dos ditos e dos refrões, aspectos oriundos da oratória, enriquecem o fazer poético de Noémia de Sousa, que estabelece um pacto com o contexto, com a história local, o que reforça a autenticidade de sua poesia vincada na moçambicanidade. Segundo Alfredo Margarido, “se as raízes do poeta são autenticamente moçambicanas, suas razões de ser, de estar, de existir terão também de ser moçambicanas” (MARGARIDO, 1980, p. 486).

Noémia de Sousa não teve livros publicados em vida, mas deixou um legado literário de impacto, como bem definiu António Jacinto ao tomar contato com o caderno *Sangue negro*, composto de 43 poemas, em 1951. Em suas reflexões, António Jacinto viu naquele discurso um caminho que poderia ser tomado também pelos angolanos em sua produção literária.

O impacto dos poemas propagou-se à Casa dos Estudantes do Império. Noémia de Sousa nunca publicou qualquer livro, para além desse caderno policopiado, de divulgação clandestina, pois nem todos os textos poderiam circular sem problemas (LARANJEIRA, 1995, p. 269).

O poema “Negra” de Noémia de Sousa corporifica, na imagem feminina, características da “Mãe Terra”, transferindo sensações, desejos e sonhos que – sendo aparentemente uma particularidade da mulher moçambicana ali idealizada – acabam por forjar no corpo do poema um sentimento que ultrapassa a busca de um “eu” individualizado. Quando o sujeito lírico se identifica como cidadã moçambicana, constata-se que a sua dor é também a das demais mulheres de seu grupo social e se assemelha, numa leitura alargada do poema, à busca da subjetividade feminina que nutre os sonhos dos “encantos profundos de África” – ou melhor, da grande Mãe África silenciada em várias partes pelo jugo colonialista.

Numa leitura intertextual entre “Negra”, de Noémia de Sousa, e “Prelúdio”, de Alda Lara, verifica-se a força da voz poética feminina que, no dizer de Inocência Mata (2001), se liga à ideia de regresso e comunhão com a terra, com o povo e com a causa coletiva.

Em seus formais cantos rendilhados
foste tudo, negra...
menos tu.
E ainda bem que nos deixaram a nós.
do mesmo sangue, mesmos nervos, carne e alma, sofrimento,
a glória única e sentida de te cantar
com emoção verdadeira e radical,
a glória comovida de te cantar, toda amassada,
moldada, vazada nesta sílaba imensa e luminosa: MÃE
(SOUSA, 2016, p. 65-66).

As seguintes estrofes do poema “Prelúdio”, de Alda Lara, ilustram a busca da identificação imagética da situação a que foram expostas as comunidades africanas de língua portuguesa, em especial as mulheres, durante a colonização:

Pela estrada desce a noite...
Mãe-Negra, desce com ela...
[...]
Só duas lágrimas grossas,
em duas faces cansadas
(LARA *apud* MATA, 2001, p. 112).

As marcas da oralidade e da história que permeiam a poesia de Alda Lara e Noémia de Sousa também estão presentes no itinerário poético da angolana Ana Paula Tavares, autora de *Ritos de passagem* (1985), *O lago da lua* (1999) e de um livro de crônicas intitulado *O sangue da buganvília* (1998). Ana Paula busca o espaço profícuo para

encenar, na força criativa das palavras, formas e tons de uma escrita singular. Verificamos, em seu discurso, cenas de dor, de carência, de guerra e de morte, subjacentes a uma voz lírica que trilha a tradição, recriando o passado a partir da seleção e interpretação do patrimônio cultural angolano para converter as inúmeras vozes femininas presentes em seu texto numa poética do “grito” libertário, para além do silenciado cercado a que as mulheres angolanas estiveram culturalmente submetidas.

Alda Espírito Santo é autora de *O jogral das ilhas* (1976) e *É nosso o solo sagrado da terra* (1978). A atuação dessa escritora no cenário político em São Tomé e Príncipe foi significativa para o processo de independência do país. O contexto de luta contra o colonialismo em África, como já mencionamos anteriormente, une os povos africanos dominados pelo sistema colonial português. Nesse sentido, a “grande marcha” pelo “solo sagrado da terra” torna-se a expressão máxima do discurso literário de Alda Espírito Santo, como podemos constatar nos versos do poema “Cacau colono”:

Nossos irmãos de Angola
De Angola e Moçambique
Penaram 30 anos de vida
Nas roças de cacau
Dos feudos de S. Tomé (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 53).

As condições geográficas de São Tomé não propiciaram um levante armado, mas uma luta de resistência clandestina. São Tomé é um pequeno país formado por duas ilhas – Gago Coutinho ou das Rocas e das Cabras –, de dois penedos desabitados denominados Pedras Tinhosas – Tinhosa Grande e Tinhosa Pequena. O poema “Acordo de Argel” explicita “a guerra da resistência” em São Tomé e Príncipe com características semelhantes àquela instaurada na Argélia:

Povo em armas
Sem fuzis, nem granadas
Realiza a grande batalha da Resistência,
Contra o colosso armado com explosivos,
Capital forte cinco vezes secular.

[...]

Descrença completa, plena
Do mundo da informação
Por país tão pequenino
Sem contar milhão de habitantes.
Camaradas do grande mundo,
A Guerra da Resistência
Deu nome ao secular país:

S. Tomé e Príncipe,
Congelado no passado
nas ilhas do Equador,
Brandiu cacau como arma

Riqueza do grão colono (ESPÍRITO SANTO, 1978, p.
171-172).

O contexto histórico-social de São Tomé e Príncipe torna-se objeto singular no plano poético e precisa ser redimensionado via representação na poesia, espaço significante e de jogos de sentidos, para o funcionamento da discursividade de vozes não autorizadas e marginalizadas na sociedade. Diante disso, a voz autorizada precisa apresentar e representar com toda força que emana das palavras a vida, mas, no dizer de João Cabral de Melo Neto, “é difícil defender só com palavras, ainda mais quando é essa que se vê Severina” (MELO NETO, 1980, p. 122).

Nesse cenário de resistência, Alda Espírito Santo metaforiza “O mundo da criança” com um duplo sentido, pois podemos ler infância como a nação em construção:

Criança do meu país
sem fronteiras
Dentro de mim
Na minha mente
Eu alimento um sonho
Um sonho cheio de luz
e de flores e de alegria
[...]
Criança minha
gerada de milhares
de ventres
Das raízes do mundo
Eu queria escrever
para ti (ESPÍRITO SANTO, 1978, p. 41-42).

Com um discurso de militante, Alda Espírito Santo expõe em seus versos uma imagem contundente de um país cujo compromisso é “pela luta do povo pelo povo”.

A autora Odete Semedo escreveu *Entre o ser e o amar* (1996) e *No fundo do canto* (2007). Com um discurso denso de experiências que demarcam períodos de conflitos, como a guerra que assolou Guiné-Bissau entre junho de 1998 e maio do ano seguinte, em decorrência da insatisfação popular, *No fundo do canto* traz um conjunto de poemas que:

[...] performatiza uma melodia nacional que se “(e)nuncia em forma de prelúdio. Como tal, introduz em si e a si mesma, uma peça musical ainda mais consistente: o instrumental de vozes da tradição oral guineense, mesclado aos violentos gritos de guerra nacional e conflitos humanos (SEMEDO, 2007, p. 11).

A obra poética *No fundo do canto* divide-se em seis partes: a primeira é intitulada “Do prelúdio”; a segunda, “A história dos trezentos e

trinta e três dias e trinta e três horas”; a terceira, “Consílio dos Irans”; a quarta parte é intitulada “Os embrulhos” e se subdivide em “O primeiro embrulho, o segundo embrulho e o terceiro embrulho” e um glossário. Nos capítulos “Do prelúdio” e “A história dos trezentos e trinta e três dias e trinta e três horas”, Odete Semedo apresenta poemas em português e em crioulo guineense; já nos demais capítulos, apenas textos em português. Essa escolha pode fornecer a chave para a leitura dessa obra complexa que evoca o consílio dos Irans para apresentar a lei, como bem define o trecho do poema “Tanta súplica evocou os Irans”:

Tanta súplica e chamamento...
tamanha invocação
tantas fantasias desfeitas
pela dor
irans e defuntos se reuniram
não resistindo ao veneno
de tantos corpos perdidos
[...]
Hóspedes de Bolor e de Bufa
serão recebidos
mas não terão palavra
nem os de Banta
de Bessassema
Cacine e de Caur
e nem as velhas almas de Kansala
É assim a lei
No consílio dos irans
Será aceite por todos? (SEMEDO, 2007, p. 88).

Para concluir o panorama literário das vozes femininas dos países africanos de língua portuguesa, convoca-se aqui Paulina Chiziane, autora de *A balada de amor ao vento* (1990), *O sétimo juramento* (2000)

e *Niketche: uma história da poligamia* (2002). Estas duas obras criticam os costumes e a postura patriarcal da sociedade moçambicana e também a prática de obter o poder a qualquer preço. Esses dois romances têm em comum a denúncia dos tortuosos meios encontrados por um sistema social que silencia as vozes femininas em prol de um discurso masculino.

Niketche: uma história de poligamia conta a história de Tony, funcionário da polícia, e sua mulher, Rami. Eles estão casados há vinte anos. Em um determinado momento, Rami descobre que seu marido é polígamo: tem outras quatro mulheres e vários filhos com cada uma. As esposas do Tony estão espalhadas pelo país: em Maputo, em Inhambane, na Zambézia, em Nampula e em Cabo Delgado.

O tratamento dado aos temas sobre a mulher por escritoras africanas na pós-revolução constitui um ponto de vista diferenciado e crítico que contribui para a construção de projetos descoloniais.

As sete autoras valorizam, em seus textos, aspectos que compõem a *angolanidade*, a *moçambicanidade*, a *cabo-verdianidade*, a *guineensidade* e a *são-tomeensidade*. Esses textos constituem um mergulho em costumes, lendas e outras características marcadamente africanas. Cabe destacar, no entanto, que uma das linhas de força da escrita dessas autoras é a evocação da tradição – seja dos ritos e crenças, seja das maneiras de contar – como força propulsora para uma construção do discurso que une tradição e modernidade nas literaturas africanas de Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe.

Assim, como o poeta moçambicano José Craveirinha, as autoras Alda Lara, Noémia de Sousa, Ana Paula Tavares, Vera Duarte, Paulina Chiziane, Alda Espírito Santo e Odete Semedo também nasceram, metaforicamente falando, várias vezes no mesmo país para produzir não “arte pela arte”, mas arte pela vida. Segundo Stuart Hall (2000), o mito que funda a ideia de “nação” pode estar adormecido temporariamente, mas sempre pronto para acordar e reanimar os sonhos de “homens partidos” em “tempo de partido” (ANDRADE, 2001, p. 38).

Referências

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A rosa do povo**. 23. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

ESPÍRITO SANTO, Alda. **É nosso o solo sagrado da terra**. Lisboa: Ulmeiro, 1978.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.

LARA, Alda. Poema. *In*: DASKÁLOS, Maria Alexandre; APA, Livia; BARBEITOS, Arlindo. **Poesia africana de língua portuguesa** (Antologia). Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2003.

LARA, Alda. Prelúdio (poema). *In*: MATA, Inocência. **Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquieta**. Lisboa: Mar Além, 2001.

LARANJEIRA, José Luís Pires. **Literaturas africanas de expressão portuguesa**. Lisboa: Universidade Aberta, 1995.

MACÊDO, Tania. Estas mulheres cheias de prosa: a narrativa feminina na África de língua oficial portuguesa. *In*: LEÃO, Ângela Vaz (org.). **Contatos e ressonâncias: literaturas africanas de língua portuguesa**. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003.

MARGARIDO, Alfredo. **Estudos sobre literatura das nações africanas de língua portuguesa**. Lisboa: A Regra do Jogo, 1980.

MATA, Inocência. **Literatura angolana: silêncios e falas de uma voz inquieta**. Lisboa: Mar Além, 2001.

MELO NETO, João Cabral de. Morte e vida Severina. *In*: MELO NETO, João Cabral de. **Obras completas**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1980.

SOUSA, Noémia de. **Sangue negro**. São Paulo: Kapulana, 2016.

SEMEDO, Odete Costa. **Entre o ser e o amar**. Bissau: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas, 1996.

SEMEDO, Odete Costa. **No fundo do canto**. Belo Horizonte: Nandyala, 2007.

Capítulo VII

Insensato coração: negritude ou racismo politicamente correto

Luis Eustáquio Soares

Bakhtin (2008), em *Problemas da poética de Dostoiévski*, argumenta que este último foi o criador do romance polifônico, donde é possível inferir que, com a narrativa de ficção de Dostoiévski, torna-se potencialmente possível a produção de contos, romances, crônicas, novelas, filmes igualmente polifônicos. Para Bakhtin, uma narrativa é polifônica quando todos seus elementos intrínsecos (autor, narrador, personagens) são plenamente livres, autônomos. É, portanto, polifônica a ficção cujos personagens não se submetem ao autor ou mesmo a outro personagem: cada um é único, singular e responsável pelos seus atos, como se todos fossem seus próprios autores, num contexto em que a palavra é comum porque todos a tomam para si, enfrentando hierarquias e desigualdades de classe, de gênero, étnica, simbólica ou qualquer outra.

Polifonia significa simplesmente multiplicidade de vozes livres. Na narrativa polifônica, essas vozes inscrevem pontos de vista distintos, tal que uma voz, a de uma personagem feminina,

por exemplo, jamais aceita se submeter à voz de uma personagem machista. É por isso que a narrativa polifônica se define mais pelo dissenso que pelo consenso, porque nela o dissenso não apenas é bem visto, cultivado, necessário, como é o princípio polifônico através do qual uma voz não aceita diminuir-se, apagar-se ou inferiorizar-se diante de qualquer outra. O dissenso polifônico, assim, não aceita hierarquias e busca a palavra comum, que nada mais é que a constituição de um mundo em que todos sejam plenamente iguais, livres, autônomos.

Diferentemente da narrativa polifônica, por sua vez, a monológica é aquela em que uma verdade preexistente ou hierarquias econômicas, simbólicas, étnicas, linguísticas, de gênero abolem ou combatem todo e qualquer tipo de dissenso, taxando-o de antemão como ignorância, ingratidão, incompreensão, ressentimento, mal humor, estupidez, terrorismo, erro, falsidade, injustiça, crime.

O cenário do monologismo

Uma sociedade realmente democrática só é possível se for polifônica. Logo, ela cultiva e valoriza o dissenso, pois entende que apenas através do dissenso livre e democrático é possível reparar injustiças e produzir a abertura sem-fim da liberdade de expressão e de ação de suas diferentes vozes culturais, econômicas, étnicas, de gênero, num contexto em que o sujeito é tanto mais livre quanto mais produz seus próprios dissensos, inclusive em relação a si mesmo, ao mesmo tempo que reconhece, respeita e incentiva o dissenso alheio, pois sabe que o dissenso – e não o consenso – é o caminho da verdadeira justiça e liberdade, além de ser, por consequência, o cenário ideal para a invenção sem-fim de uma sociedade segura de si e, portanto, coletivamente feliz, na qual todos terão oportunidades e serão permanentemente incentivados a realizar todas as suas potencialidades criativas, corporais, intelectuais, tal que a felicidade de um só será possível no horizonte da felicidade de todos os outros diferentes de si.

É, por isso, “chover no molhado” a constatação de que não vive-se numa sociedade democrática, nem no Brasil e muito menos nos Estados Unidos ou nos países europeus, porque, em todas essas sociedades, o dissenso é evitado, humilhado, vilipendiado, criminalizado ou, na melhor das hipóteses – que não deixa de ser a pior –, é confinado ou experimentado em guetos de algum departamento universitário ou de algum reduzido grupo ou tribo de artistas ou militantes políticos.

Não é possível, portanto, democracia para valer no interior de uma sociedade capitalista na qual e através da qual é o poder econômico que monologicamente, como verdade constituída, impõe todos os parâmetros de convívio, inviabilizando e desqualificando, quando não persegue ou elimina, todo dissenso que propõe ou expressa outros modelos de sociedade. Não existe possibilidade de democracia numa civilização em que a única liberdade possível é a homogênea e monológica – porque objetiva sempre o lucro –, a circulação global de reificadas mercadorias, tanto mais monológicas quanto mais estão implicadas com a farsa de que é livre e feliz quem as possui, pois pode, possuindo-as, exibir-se e humilhar aqueles outros que não as possuem.

Eis aí o extremo e fascista cenário do monologismo: a nossa civilização é tanto mais monológica e fascista quanto mais hipocritamente impõe e acredita religiosamente na sua própria farsa: a liberdade unidimensional da circulação global de endeusadas mercadorias como o despótico e consensual modelo que divide o mundo em duas metades: a daqueles que possuem as reificadas mercadorias, os monológicos felizes; e a daqueles que não as possuem, os monológicos infelizes.

Só tem voz quem tem dinheiro

Numa civilização em que é o dinheiro que manda e na qual é apenas obtendo e concentrando dinheiro que o sujeito se torna “livre” para comprar, e não para produzir dissensos, mas suprimi-los, não é possível democracia. É por isso que a polifonia é impossível na televisão,

seja aberta, seja paga, pela simples razão de que, no atual modelo, o controle do espectro radioelétrico é oligopolizado e seus donos, por consequência, têm o poder de demitir e previamente censurar toda e qualquer voz marcada pela potência do dissenso.

Sem a potência do dissenso, portanto, não existe liberdade de expressão, assim como não existe a possibilidade de produção e de exibição de novelas e filmes polifônicos, razão pela qual, sem medo de errar, as novelas e os filmes produzidos e transmitidos por nossas tevês nunca serão plenamente polifônicos. Eis porque, tendo em vista os argumentos explicitados, é possível objetivar a seguinte premissa: a televisão oligopolizada mundialmente só produz narrativas e notícias monológicas ou, para enganar tolos, falsamente polifônicas.

Consideremos, a respeito, a personagem André representada pelo ator Lázaro Ramos na novela *Insensato coração*, escrita por Gilberto Braga, dirigida por Ricardo Linhares e transmitida pela TV Globo. Aparentemente, André seria um típico personagem polifônico, porque inscreve ou inscreveria seu ponto de vista negro, autônomo e livre, sem se submeter a nenhum outro personagem da trama – a branco algum, bem entendido. Tendo em vista a suposta ousadia e autonomia de André, como personagem negro, seria possível analisá-lo, via Bakhtin, como um personagem polifônico e, por extensão, seria possível igualmente argumentar que a novela *Insensato coração* constitui ou constituiria um exemplo típico de polifonia na narrativa ficcional brasileira.

Ledo engano. André não é uma personagem negra polifônica da teledramaturgia brasileira porque seu potencial, do ponto de vista de dissenso étnico em relação ao padrão branco, está tomado – para não dizer rendido ou calado – por duas premissas ou preconceitos ou clichês tipicamente monológicos, as quais simultaneamente determinam monologicamente o perfil da personagem: a premissa ou estereótipo de que a diferença negra, por excelência, é sexual e a premissa ou estereótipo de que só tem voz, logo o direito de autonomia expressiva, quem for bem-sucedido economicamente. Só tem voz quem tem dinheiro.

A politicamente correta presença negra na teledramaturgia brasileira

André, portanto, é uma personagem duplamente monológica, porque seu perfil “autônomo” é sustentado ou garantido por dois suportes hierárquicos: 1) o suporte hierárquico fálico da virilidade sexual dos homens negros – na verdade um suporte produzido para ser sexualmente hierárquico, motivo pelo qual é, na verdade, uma forma de reduzir a potência expressiva negra, fixando-a e animalizando-a no campo do baixo-ventre sexual – diminuindo-a e submetendo-a, portanto; 2) o suporte ou a verdade hierárquica de que a posse de dinheiro é a condição prévia de toda e qualquer liberdade, sem a qual não é possível a produção de dissenso, embora saibamos que o dinheiro jamais produz verdadeiros dissensos, já que a sua verdade é a do despótico e monológico consenso da aceitação subserviente – logo, não liberdade nem autonomia da concentração hierárquica da riqueza comum.

Uma voz polifônica, para ser polifônica, conecta-se com outras vozes de dissenso, tal que uma voz de dissenso negro se inscreve, complementa e aumenta solidariamente a voz de dissenso feminino, que, em conjunto ou coral polifônico, incorpora e se inscreve cooperativamente na voz de dissenso da pobreza, a qual, por sua vez, intensifica a voz de dissenso homoerótico, e assim sucessivamente.

Uma narrativa polifônica é, assim, um coral de vozes em contraponto de dissensos livres, autônomos, solidários e implicados cooperativamente com a constituição da palavra comum, que é a palavra da justiça aos povos, que é a palavra livre entre livres, porque entre iguais, em ato e potência. É evidente que a voz da personagem André, em *Insensato coração*, não é aquela que produz ou intensifica o dissenso cooperativo a inscrever-se, ainda que sob o signo do conflito, na palavra comum. Pelo contrário, é a monológica voz do privilégio de classe e do clichê da virilidade sexual do homem negro. É, portanto, voz de e para a exclusividade.

Como uma mercadoria, é a voz publicitária, de valores agregados, fálcos e econômicos. Daí sua circulação televisiva necessariamente monológica, porque existe para sedimentar consensos antidemocráticos e hipócritas, como o consenso de que a inclusão negra só pode ocorrer se aceitar abandonar sua potência de dissenso e, por consequência, se estiver a serviço, duplamente, do privilégio de classe e de sua autopromoção publicitária, a de que os ricos são politicamente corretos, sem preconceitos – e por isso são merecidamente ricos, porque são “gente boa”.

Monologicamente, a inclusão negra na teledramaturgia do patronato só ocorre se estiver a serviço da exclusão, inclusive da maioria negra. Só ocorre, enfim, se embranquecer, como pelas negras politicamente adaptadas às brancas máscaras econômicas, simbólicas e publicitárias da civilização burguesa. Ainda com Frantz Fanon, especialmente com o seu monumental *Os condenados da Terra* (2006), sem romper com o sistema de bens a serviço da colonização burguesa e ocidental do mundo, não é possível uma teledramaturgia realmente polifônica, na TV privada brasileira e, de resto, em qualquer TV privada do mundo, quando tomada monologicamente pelos interesses corporativos da indústria cultural, fábrica mundial de produção de dóceis subjetividades estilizadas pelos brancos e patriarcais domínios coloniais.

E, para romper com os sistemas de bens, é preciso romper com a própria civilização burguesa, se não quisermos ficar presos a uma prática de inclusão de poucos, fundamentada na exclusão das maiorias.

Referências

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovich. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

Capítulo VIII

África e Brasil: o cruzamento e equívocos de conceitos

Lourenço Joaquim da Costa Rosário

A IV Conferência de Chefes de Estado e de Governo da CPLP, realizada em Brasília, em 2002, determinou que os países-membros deveriam inserir nos ensinos fundamental e secundário elementos de história e cultura dos países desta comunidade. Essa decisão resulta de um longo percurso de aproximação, ora voluntariosa, ora acadêmica, ora política, sobretudo de nível bilateral.

Até a década de 1970, as relações entre as duas margens do Atlântico eram feitas sobretudo entre Portugal e Brasil. Do Índico, quase nada, embora as vozes dos nacionalistas africanos que despertavam para a consciência libertária testemunhassem, quer em Moçambique, quer em Angola, a influência profunda da literatura brasileira no despertar da sua escrita. O Brasil, eventualmente, explorava o seu passado africano através do conhecimento das raízes africanas de uma grande parte da população brasileira que fazia sobreviver a África nas suas práticas culturais. Contudo, sem querer explorar as vicissitudes históricas da relação dos negros brasileiros com os sistemas político,

social e cultural do país, a África buscada era sobretudo a África da sobrevivência cultural, e o seu olhar para a África real para trás dos anos 1960 seria, quanto a nós, uma utopia.

No dizer de Getúlio Vargas, a história ocidental brasileira obriga que este país se vire para a Europa ocidental cristã. Contudo, são os próprios homens de cultura africana, que estão na base do nacionalismo independentista, que confessam a sua filiação cultural e intelectual às vozes mais contestadoras vindas do outro lado do Atlântico.

O movimento modernista de 1922 foi vivamente acompanhado pelos mais esclarecidos intelectuais africanos e legou neles algumas das opções que alimentaram as raízes do nacionalismo africano.

Foi esse percurso cultural e literário que inicialmente foi se desenvolvendo e fez com que o Brasil descobrisse essa outra África que não era a África tropical de Gilberto Freyre (o mundo que o português criou).

Do ponto de vista político, surpreende-nos positivamente que o Brasil dos generais, em novembro de 1975, tivesse sido o primeiro país de língua portuguesa, antes mesmo de Portugal, a reconhecer a independência turbulenta de Angola, sem hesitações. Para nós, eram passos que provavelmente estavam a ser fecundados por outros movimentos da África de língua portuguesa, por parte dos brasileiros que estavam nas universidades, nos movimentos negros ou simplesmente nas manifestações culturais. Por isso mesmo, também não nos admira que o Brasil tenha sido o mais entusiasta aderente da decisão dos Chefes de Estado de incluir na grade curricular do ensino fundamental e secundário elementos da história e da cultura dos países da CPLP.

Por outro lado, este entusiasmo, que foi intensificado com o governo Lula, provoca um intenso movimento acadêmico no Brasil, sem precedentes, dado o tamanho deste imenso país e o número de sua população e a quantidade das suas instituições de ensino, públicas e privadas.

Estamos aqui para falar de africanidades e brasilidades. As incidências que são preconizadas vão desde literatura, educação, epistemologia, direitos humanos até culturas e territorialidades. Esses dois

temas indicam naturezas de graus diferentes. O Brasil é um país novo do ponto de vista de formação sociocultural, sedimentado a partir da osmose do negro, do europeu e do índio. Por isso, brasilidade significa naturalmente proceder a uma avaliação de composição do que é ser brasileiro. Mas a brasilidade contém africanidade, um dos elementos constitutivos da identidade brasileira.

No entanto, há outra parte que é distintiva dessa composição. Essa parte é a constituída pelos elementos europeu e indígena.

Quando a escravidão foi abolida no século XIX, surgiram movimentos negros que fizeram com que a utopia da busca de raízes precognizasse o retorno à Mãe África para os negros, e a acolhida pelos donos dos sistemas desmontou as fragilidades de que toda a utopia se reveste.

A experiência da Libéria marcou na nossa memória que não basta ser negro para ser africano. Em toda a convulsão social, econômica e política que perdura até os nossos dias, na qual estão os negros descendentes dos americanos e os negros africanos, mostra-se que o ensaio liberiano merece uma atenção especial nas relações inter-raciais, interculturais e internacionais. E é por aqui que nós consideramos que se deva analisar a problemática da africanidade e brasilidade.

Quando Nelson Mandela, em 1991, visitou o Brasil, foi duramente criticado pelo Movimento Negro Brasileiro por ter afirmado que admirava o Brasil por este país, contrariamente à África do Sul do Apartheid, ser a maior democracia racial do mundo. Mandela afirmava ser o Brasil a maior democracia racial do mundo pela voz oficial ou pela voz do senso comum?

Nelson Mandela não conhecia o Brasil na profundidade do que é a brasilidade desse país. A visão romântica que os africanos têm do Brasil perpassa por todos nós até este momento. Alguns dos intelectuais mais destacados da África tiveram opiniões contraditórias sobre o Movimento Negro Brasileiro, o qual, no fundo, utilizava argumentos que podiam alimentar a neutralização daquilo que é a essência da brasilidade.

Nós, os africanos, quando olhamos para um brasileiro, vemos-lo como a composição, ainda que imperfeita, desse trio que a linguagem

histórica nos habituou a assimilar: o negro, o europeu, o índio. Contudo, essa composição tem variações que provavelmente não conseguimos distinguir. Nelson Mandela foi criticado, não porque o Brasil não fosse também uma democracia racial, mas sobretudo por ser um país injusto na gestão dessa mesma democracia, na qual o negro compõe o vértice inferior desse triângulo da brasilidade.

Mas isto, naturalmente, não nos ocorre de relance, porque é preciso conhecer profundamente as relações sociais e econômicas desse imenso país para, a partir da sua história, entender a problemática das diferenças.

Nós, os africanos, sentimos uma grande atração pelo Brasil, porque nele reconhecemos algumas utopias perdidas do nosso passado colonial, das nossas lutas de libertação e das nossas experiências revolucionárias. Hoje, afogados na realidade nua e crua do neoliberalismo, experimentamos também algumas frustrações que nos colocam num espaço em que as diferenças sociais entre negros e africanos sem cor ou apenas uma cor também são uma realidade.

A questão que se coloca é: africanidade e brasilidade pretendem discutir o negrismo ou o mulatismo cá e lá ou então pretendem discutir as várias vozes, que presumem que o Brasil tem muito de África e a África também tem muito da experiência da renovação do africano fora do continente africano?

Voltando à questão do retorno dos negros africanos após a sua libertação de escravatura no continente americano, podemos equacionar todo o movimento de teorização na área da história e da cultura, que integra o conceito de país africano de primeira geração.

O colapso da experiência prática do retorno real dos negros ao continente africano através da experiência da Libéria não eliminou a vontade do retorno à África, sobretudo no nível do inconsciente coletivo. A sobrevivência dos valores culturais negro-africanos no continente americano, o Brasil incluído, simboliza a manutenção da referência histórica de que um dia o retorno à África se fará, nem que seja pela via cultural.

As independências americanas deslocam o epicentro da atração do mundo ocidental das Américas para a África na segunda metade do século XIX. O colonialismo europeu inaugura uma nova relação com o negro, em que, para além de escravo na sua própria terra, ele se vê espoliado do seu *habitat* através de expropriações, deportações e assimilação.

A Conferência de Berlim, realizada nos finais do século XIX, definia claramente a necessidade de a Europa ocupar a África, administrando-a independentemente da vontade dos seus povos. Assim, fronteiras, culturas, povos, nações foram arbitrariamente separados por interesses do ocupante. É esta África que se reconstrói a partir da revolta pelo sofrimento causado pelo colonialismo, criando novas visões de uma africanidade diversa daquela africanidade que o pan-africanismo americano abraçou com o fim da escravatura.

Se tomarmos como paradigma o poema “Havemos de voltar”, de Agostinho Neto, mais facilmente compreenderemos que esse retorno não é o mesmo de “havemos de voltar” do movimento pan-africanista das Américas.

Havemos de voltar

Às casas, às nossas lavras
às praias, aos nossos campos
havemos de voltar

Aos nossos rios, nossos lagos
às montanhas, às florestas
havemos de voltar

Às nossas terras
vermelhas de café
brancas de algodão
havemos de voltar

Aos nossos rios, nossos lagos
às montanhas, às florestas
havemos de voltar

À frescura da mulemba
às nossas tradições
aos ritmos e às fogueiras
havemos de voltar

À marinha e ao quissange
ao nosso carnaval
havemos de voltar

À bela pátria angolana
nossa terra, nossa mãe
havemos de voltar

À Angola libertada
Angola independente
havemos de voltar
(AGOSTINHO NETO, 1987).

O problema criado pela abolição dos escravos negros, no contexto da Revolução Industrial e pela implantação do Liberalismo capitalista, na segunda metade do século XIX, trouxe para as comunidades negras das Américas vicissitudes várias que hoje, à luz da história, não revelam o dramatismo de que se revestiam na época. Da mesma forma que na Europa de então se debatia a problemática da miséria galopante provocada pelos mesmos fatores, tendo surgido diversas teorias sociais conducentes a propostas de resolução dos referidos problemas relativamente à questão dos negros na América, produziram-se diversos cenários, dos quais os mais destacados referem-se às teorias do resgate e do retorno à Mãe África.

O movimento conhecido como pan-africanista tem enfoque ideológico diverso, indo desde movimentos do tipo messiânico – no qual se destacou o ativista Marcus Garvey, que defendia, a exemplo do bíblico Moisés, o regresso do povo negro para a África –, passando pelas ideias de Booker Washington – que defendia que os negros deveriam permanecer na América e lutar pelos seus direitos, mas no contexto legal estabelecido pelo poder americano –, e também pelas ideias de William Edward Du Bois, talvez o mais brilhante intelectual negro americano, que defendia a solidariedade dos negros de todo o mundo pela emancipação de cada comunidade, no espaço em que se encontrava, tendo como a grande matriz as raízes profundas da africanidade. Foi o Dr. Du Bois quem, porventura, mais influenciou ideológica e politicamente os jovens estudantes negros que, no início do século XX, se encontravam na Europa, sobretudo em Londres e Paris, dos quais Senghor fazia parte.

Por outro lado, do ponto de vista literário e filosófico, é importante considerar que, antes mesmo do lançamento do conceito negritude, os seus contornos eram já matéria de reflexão. Por exemplo, Jean Price-Mars, reagindo a um ensaio reacionário e racista intitulado *Lois psychologiques de l'évolution de peuples*, escrito por Gustave Le Bon, diretor da Biblioteca de Filosofia Científica de Paris (o qual classificava as raças humanas em quatro categorias – primitivas: as australianas; inferiores: as negras; médias: as asiáticas; superiores: os indo-europeus), replicou com dois ensaios considerados precursores das ideias da negritude, *La vocation de l'élite* e *Ainsi parla l'Oncle*. Além de Mars, o americano Alan Locke, na poesia, e o francês René Maran, no romance, podem ser considerados os verdadeiros inspiradores do movimento da negritude e do nacionalismo, e a geração de Senghor representa a linha de frente para a materialização disso.

Em junho de 1932, um grupo de jovens negros, africanos e antilhãos, proclamavam-se “sufocados por este mundo capitalista, cristão e burguês” e publicaram o manifesto intitulado *Legitime defense*, em que se insurgiam contra a situação de discriminação e dominação

do homem negro, apelando para a criação de um movimento conducente à independência literária. Em 1934, Senghor, com León Damas e Aimé Césaire, em consequência das teses do manifesto *Legitime defense*, editavam um jornal corporativo, que pretendia servir toda a comunidade estudantil negra, fosse ela africana, americana ou antilhana, e o seu título era precisamente *Étudiant Noir*.

Em 1939, Aimé Césaire publica *Cahier d'un retour au pays natal*, poema considerado o marco efetivo do início da negritude, tal como a conceberam os seus mentores. A consolidação teórica do movimento da negritude é atribuída ao filósofo existencialista francês Jean-Paul Sartre, em “Orphée noir”, título do prefácio que faz para a antologia de *La nouvelle poésie nègre et malgache*, organizada por Senghor e seus companheiros.

Vale a pena rever o pensamento de Sartre em face das ideias e da expressão artística de Senghor e seus pares: para Sartre, a essência da negritude consiste no fato de o negro dever conhecer-se, descobrir-se e tornar-se aquilo que ele é na verdade. É a prática do racismo antirracista a única via da negritude capaz de levar à abolição das concepções das diferenças. O negro não pode negar que é negro e reclamar para si uma essência abstrata ou incolor. Ele é negro, autenticamente negro, encurralado, insultado, discriminado, dominado. Na eminência de perder a sua identidade, ele reergue-se, recupera a sua essência autêntica de negro, que lhe atiram depreciativamente, resgata-a e usa-a com altivez perante o opressor.

Assim, a negritude senghoriana pode ser sistematizada em três grandes segmentos: tomada de consciência, reabilitação e/ou resgate do passado e apropriação e/ou criação de formas novas. Desenvolvida em torno das letras, da arte e das ciências humanas, a sua importância é inequívoca, em face do nascimento e desenvolvimento do nacionalismo africano.

Tendo assumido o cargo de presidente da República do Senegal, num processo em que se lhe reconhece papel decisivo na ascensão à independência das colônias francesas da África Ocidental, Senghor

foi sendo sucessivamente reeleito para o mesmo cargo, até formalizar, junto do Supremo Tribunal do Senegal, o pedido de afastamento voluntário em 1º de janeiro de 1981. Esse ato pioneiro surpreendeu toda a África e constrangeu, de certa forma, muitos daqueles dirigentes africanos que, por várias artimanhas e formas, se pretendiam presidentes vitalícios, além de ter servido de paradigma a alguns poucos que seguiram o exemplo de Senghor. Alvo de alguns equívocos, sobretudo no que diz respeito ao seu papel na luta de libertação do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC), ele não escondeu a sua aproximação e simpatia da/com a Frente de Libertação e Independência Nacional da Guiné (Fling), de Benjamin Pinto Bull, de quem se manteve amigo fiel até a sua morte e também porque procurou mais mediar a aproximação entre Amílcar Cabral e António de Spínola do que incentivar a luta armada. Senghor manteve-se coerente e fiel ao seu pragmatismo, apresentando, como principal trunfo, um Senegal democrático, estável, culturalmente rico e multifacetado. Com a sua determinação e influência, Senghor legou ao seu país uma herança invejável.

Nas artes plásticas, a École de Dakar, desde os anos 1960, jamais perdeu ímpeto. Na literatura africana francófona, nomes como Boubacar Boris Diop, Aminata Sow Fall, Cheikh Hamidou Kane e Mariama Bâ dispensam atributos. O cinema senegalês dominou o panorama cinematográfico africano, destacando-se Sembène Ousmane e Djibril Diop Mambéty como os mais influentes; na música, há estrelas que brilham e são internacionalmente reconhecidas, casos de Youssou N'Dour, Ismaël Lô ou mesmo a revelação Coumba Gawlo Seck, para além de toda uma tradição de estilização da arte tradicional que prestigiou o país nos diversos festivais africanos e mundiais de arte negro-africana.

Voltando à questão da negritude e do mulatismo, a problemática que o congresso colocou leva-nos a retomar a velha questão do discurso entre a amplitude e o alcance que o movimento da negritude teve para o nacionalismo africano e as suas próprias limitações quando se resume ao próprio negro.

Esta é uma das contradições que muitos de nós africanos sentimos quando discutimos o movimento negro brasileiro. Nós somos o resultado de uma colonização que teve fim recente, em que a sedimentação da sociedade colonial não foi tão profunda como foi a da colonização das Américas. O acesso à independência do continente africano não teve a mesma linguagem a partir de uma sociedade que amadureceu o seu sentimento nacionalista a partir da sociedade colonial. Duma forma simplista, dizemos que a negritude teve a sua vantagem de ter deixado a nu toda a problemática colonial, incluindo a opressão, a exploração e o racismo.

Contudo, deixou de fora uma questão também simples que é a relação de classes. A história nos ensina que, sempre que uma classe oprimida se revolta, vence o opressor, que expulsa o oprimido e ocupa o poder. A classe vencida tem a fatal tendência de assimilar os maus hábitos da opressora. Assim vimos na passagem da ascendência da burguesia ao poder, sobrepondo-se à nobreza, em plena Revolução Industrial. Assim vimos as vanguardas operárias bolcheviques na ascendência do poder socialista. Assim verificamos nos regimes negros neocoloniais da África recém-independente. Esta é uma questão que deve merecer a nossa reflexão quando discutimos africanidade e ou brasilidade e ou qualquer outra dimensão nacionalista e cultural. E é nessa perspectiva que o “Poema da alienação”, do poeta angolano António Jacinto (1975, p. 174-177), nos coloca a equação da assunção de uma nova identidade em África, a partir de todos esses problemas que podem resultar de processos históricos conturbados, em que a dominação e a opressão funcionam como denominadores comuns na relação do poder entre as nações.

Poema da alienação

Não é este ainda o meu poema
o poema da minha alma e do meu sangue
não
Eu ainda não sei nem posso escrever o meu poema
o grande poema que sinto já circular em mim

O meu poema anda por aí vadio
no mato ou na cidade
na voz do vento
no marulhar do mar
no Gesto e no Ser

O meu poema anda por aí fora
envolto em panos garridos
vendendo-se
vendendo
“ma limonje ma limonjééé”

O meu poema corre nas ruas
com um quibalo podre à cabeça
oferecendo-se
oferecendo
“carapau sardinha matona
ji ferrera ji ferrerééé...”

O meu poema calcorreia ruas
“olha a probíncia” “diááário”
e nenhum jornal traz ainda
o meu poema

O meu poema entra nos cafés
“amanhã anda a roda amanhã anda a roda”
e a roda do meu poema
gira que gira
volta que volta
“amanhã anda a roda
amanhã anda a roda”

O meu poema vem do Musseque
ao sábado traz a roupa
à segunda leva a roupa
ao sábado entrega a roupa e entrega-se
à segunda entrega-se e leva a roupa

O meu poema está na aflição
da filha da lavadeira
esquiva
no quarto fechado
do patrão nuinho a passear
a fazer apetite a querer violar

O meu poema é quitata
no Musseque à porta caída duma cubata
“remexe remexe
paga dinheiro
vem dormir comigo”

O meu poema joga a bola despreocupado
no grupo onde todo o mundo é criado
e grita
“obeçaite golo golo”

O meu poema é contratado
anda nos cafezais a trabalhar
o contrato é um fardo
que custa a carregar
“monangambééé”

O meu poema anda descalço na rua

O meu poema carrega sacos no porto
enche porões
esvazia porões
e arranja forças cantando
“tué tué tué trr
arribuim puim puim”

O meu poema vai nas cordas
encontrou sipaio
tinha imposto, o patrão
esqueceu assinar o cartão
vai na estrada
cabelo cortado
“cabeça raspada
galinha assada
ó Zé”
picareta que pesa
chicote que canta

O meu poema anda na praça
trabalha na cozinha
vai à oficina
enche a taberna e a cadeia
é pobre roto e sujo
vive na noite da ignorância
o meu poema nada sabe de si
nem sabe pedir

O meu poema foi feito para se dar
para se entregar
sem nada exigir

Mas o meu poema não é fatalista
o meu poema é um poema que já quer
e já sabe
o meu poema sou eu-branco
montado em mim-preto
a cavalgar pela vida.

A negritude, enquanto filosofia, não podia sobreviver numa África composta por um norte árabe branco, um nordeste miscigenado com o Médio Oriente e o sul negro. As teorias da negritude não podiam suportar necessidades organizativas que o continente devia adotar, “o meu poema sou eu-branco montado em mim-preto a cavalgar pela vida”.

Foi assim que foi plasmada a construção da identidade da nossa africanidade, e é por isso também que nós, os africanos dos países de língua portuguesa, não assimilamos historicamente as teorias da negritude como fazendo parte da nossa história, quer na literatura, quer na cultura, quer na política.

Os nossos paradigmas são da emergência da nossa herança de um país africano de origem colonial, com a dualidade que esta realidade histórica nos conferir. As nossas contradições não se fazem a preto e branco, as nossas contradições decorrem das vicissitudes criadas pelo próprio homem.

Seremos africanos urbanos e, porque a ordem económica mundial assim ordena, rurais, ricos e pobres, com a matriz matizada entre a tradição histórica dos povos negros de África com a herança deixada pelo legado colonial. É assim que nos identificamos.

A concluir, não queria deixar de repudiar veementemente o jargão político reiteradamente utilizado, quando das comemorações dos quinhentos anos da chegada de Pedro Álvares Cabral ao Brasil, batizada como o “Encontro de culturas”, que nunca foi. Por isso, a Índia rejeitou liminarmente comemorar 1498, data da chegada de Vasco da Gama àquele continente asiático. E nós aplaudimos.

Muito obrigado!

Referências

AGOSTINHO NETO, António. **Sagrada esperança**: poemas. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1987.

JACINTO, António. Poema da alienação. *In*: ANDRADE, Mário. **Antologia temática de poesia africana**: na noite grávida de punhais. v. 1. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1975.

Capítulo IX

Africanidades e brasilidades: desafios da formação docente

Neusa Maria Mendes de Gusmão

O resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos alunos de ascendência negra. Interessa também aos alunos de outras ascendências étnicas, principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas.
Kabengele Munanga (2005, p. 16)

Com este preâmbulo, aponto para o desafio que o tema “africanidades e brasilidades na educação” representa. Contudo, esse desafio é, para mim, o centro da epígrafe com que comecei este texto, ao citar meu mestre Kabengele Munanga. Sou aqui parte representativa do *outro*, uma mulher branca sem a vivência profunda do sujeito negro, mas que, tendo recebido uma “educação envenenada”, me fiz pessoa e profissional preocupada e comprometida com reverter o preconceito e a discriminação, expondo e questionando o racismo da sociedade brasileira. Sou também formadora de outros sujeitos, brancos e não

brancos, de sujeitos de todas as cores que adentram uma faculdade de educação com a finalidade de se fazerem educadores. É, portanto, dessa dupla condição que retomo meu mestre quando diz da realidade brasileira como parte de um quadro preconceituoso que prejudica a todos e, em especial, aqueles que, por suas diferenças, são vítimas do preconceito e da discriminação racial. Contudo, Munanga alerta: o preconceito atinge a todas as ascendências étnicas e, em particular, o sujeito negro. Ele também alvo de uma educação envenenada.

Diante disso, lembro aqui um fato recente e sua repercussão: o clipe musical de Alexandre Pires com a música “Kong”, em que ele e Neymar, então jogador do Santos, vestem-se de gorilas. A reação do movimento negro foi imediata, alegando serem a música e o clipe de teor racista, por comparar negros com macacos. O cantor declarou então que ficou “profundamente chocado” com a crítica, já que ele próprio é assumidamente negro e que “abomina qualquer tipo de discriminação”.

Algumas pessoas podem dizer que é mera hipocrisia, ou ainda que a indignação é parte do fato de o brasileiro, em geral, não admitir que ele próprio seja preconceituoso. Pode ser tudo isso ou até mais. Contudo, o acontecido pode ser tomado como um possível exemplo de mentalidade ou mente cultural¹⁷, produto do que Munanga chamou de “educação envenenada”, proveniente dos sistemas culturais da vida em sociedade e que atinge a todos: brancos, negros ou pessoas de outras etnias.

A superação desse campo ideológico construído através de muitos séculos torna necessário o resgate da memória coletiva e da história de cada segmento que compõe a sociedade brasileira. Um desses segmentos é a comunidade negra, cuja história singular, desde sempre, resulta

17. Mentalidade ou mente cultural, segundo Vieira (1995, p. 127), é “construída por todas as experiências da vida social, pelos adultos com quem se interage desde criança, pelas opções que se tomou ao longo do percurso biográfico, enfim, pela educação em geral e pela participação num coletivo que tem hábitos e juízos elaborados”.

do contexto de relações construídas com os demais grupos sociais. É aqui que o tema em debate possibilita partilhar ideias que, de ângulos diversos, revelam a luta, não do sujeito negro, mas de todos que compreendem que a memória da comunidade negra “não pertence somente aos negros”, como diz Munanga (2005, p. 16). Segundo o autor,

Ela pertence a todos, tendo em vista que a cultura da qual nos alimentamos quotidianamente é fruto de todos os segmentos étnicos que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuíram cada um de seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional (MUNANGA, 2005, p. 16).

Por essa razão, o autor afirma que a educação é um dos meios capazes de oferecer condições de questionamento e possibilitar a desconstrução dos mitos de inferioridade e superioridade entre grupos humanos, permitindo a transformação do que vai pelas nossas cabeças. Essa tarefa, segundo Munanga (2005), é da maior importância, principalmente entre nós professores. Gostaria, portanto, de, no presente texto, falar dessa tarefa, não pelo ângulo das práticas pedagógicas no interior das salas de aula, importantes e significativas como nos revela o campo das africanidades, mas no âmbito da formação daquele que educa.

Educação e aprendizagens: a formação do professor

A sociedade brasileira, como qualquer outra sociedade, diante da diversidade social e cultural dos diferentes grupos que nela partilham a vida, no cotidiano das relações estabelecidas entre sujeitos sociais e instituições, conforma um campo de tensão social e política de muitos matizes que nela se confrontam ensejando lutas e demandas as mais diversas.

Por essa razão e dinâmica, os processos de complementaridade, contradição e conflito inerentes ao espaço escolar originam movimentos sociais de pressão por direitos incidentes sobre diversos grupos

sociais e instituições. É nesse contexto que, a título de exemplo, algumas particularidades da luta negra, da luta indígena, da luta dos sem-terra e de outros grupos por educação devem ser consideradas. Dizer que a escola é um dos espaços sociais incumbidos da reprodução de ideologias não exclui a sua existência enquanto espaço de resistência e reelaboração de conhecimentos e valores instituídos socialmente. Evidencia-se assim que a escola existe na dupla dimensão da educação: a dos saberes tidos como universais e a dos saberes produzidos por diferentes processos educativos. Portanto, superar racismos, discriminações, reconhecer valores e práticas diversas próprias de diferentes grupos étnico-raciais tem sido um desafio do campo educacional. Nas salas de aula, o debate sobre marcadores de diferenças sociais como gênero e classe é muito mais comum do que aqueles sobre raça e cor, como demonstra Bakke (2011). Quanto aos últimos, há, no máximo, referências passageiras deste ou daquele professor e, quando centrais na prática pedagógica do professor, este é acusado de defender causa própria ou mesmo de estar fomentando o preconceito e a discriminação. Diante desse quadro, pergunta-se:

- Como romper com a homogeneidade de conhecimentos tidos como superiores na educação?
- Como superar “mentalidades envenenadas”, se o próprio professor é formado por uma “educação envenenada”?

A reforma do ensino que implantou a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) de 1996 nos colocou, como educadores, diante do desafio de ter que formar um profissional da educação familiarizado cada vez mais com a diversidade dos modos de construir e viver a vida numa sociedade que não é apenas plural, mas é também hierarquizada, marcada por contradições e conflitos. O momento atual é crucial para a própria educação, já que as políticas educativas que reconhecem o caráter plural da sociedade brasileira, por meio da nova legislação em vigor, vêm alterar significativamente as práticas educacionais em médio prazo, reordenando uma mudança de orientação na formação do futuro educador. As leis relativas a segmentos específicos,

sua cultura e história, tais como a Lei 10.639/03 e a Lei 11.695/08¹⁸, revelam a existência de caminhos cruzados entre impasses não resolvidos ou mal compreendidos da própria legislação e enfrentam, ainda, limites pelo desconhecimento das próprias circunstâncias do contexto social e ideológico em razão do imaginário social que prevalece numa sociedade de base e realidade desiguais.

Aqui, importa compreender que a cultura que nos move envolve condições objetivas da vida em movimento, mas também envolve sentimentos, emoções e representações sobre o que é vivido. Nesse sentido, o que está em jogo não são as diferenças, mas a *alteridade* que constitui nosso mundo. Ou seja, as relações que nos constituem enquanto um coletivo partem da realidade de sujeitos que se relacionam no interior de um contexto comum, que partilham, se complementam e se confrontam. São eles negros, brancos, indivíduos de todas as cores.

Assim, no interior da prática pedagógica, nosso olhar e nosso fazer não são neutros, nem mesmo quando nos apegamos aos valores mais humanitários, que são responsáveis pela nossa formação e também pela nossa prática. Se o humanismo é um valor, é também ideologia que mascara o nosso próprio fazer. Daí ser lamentável que o professor imagine que ao negro não se deva ensinar a dançar, tocar tambor, porque seria “próprio” da cultura deste; lamentável é a criança negra querer partilhar com seu grupo uma dança portuguesa e o professor negar, porque acredita que não há portugueses negros, ou ainda, o professor que, diante do pesquisador, diz que em sua classe não há negros, apesar da evidente realidade que o contradiz. Esse professor imagina que, vendo a todos como iguais, não seja, ele mesmo, racista. O fato exige uma postura de alerta constante e o questionamento permanente de nossa prática e de nossas atitudes

18. A Lei 10.639/03 introduz o ensino de história e cultura afro-brasileira no ensino fundamental e médio. Essa lei foi modificada pela Lei 11.645/08, que agrega no mesmo pacote o ensino da história indígena e das culturas indígenas no Brasil (BRASIL, 2003, 2008).

no tratamento que damos à realidade. É preciso compreender o que é vivido e como é vivido, uma vez que disso resultam efeitos nas atitudes e disposições (ENGUIA, 1999, p. 176) que afetam tudo e todos, do processo educativo à prática pedagógica. Mas como fazê-lo se o próprio professor é formado por uma “educação envenenada”?

Desvendar pré-noções, preconceitos, valores que percorrem as sociedades diante de sujeitos tidos por diferentes exige entender por quais caminhos os próprios sujeitos transitam e como essas pré-noções, preconceitos, valores neles se encarnam enquanto marcas que geram discriminação, preconceitos e negação. Contudo, é preciso compreender também como essas mesmas pré-noções, preconceitos, valores estão encarnados em nós, professores. Sem esse entendimento é quase impossível compreender o caminho trilhado pelos chamados “outros” e abrir espaços para o diálogo entre sujeitos diferentes.

O trabalho do professor é um trabalho intelectual, um esforço pessoal, mas também coletivo, que o coloca, como educador, a ter que romper com o espelho de si, romper com o espelho de Borges, como diz Godelier (2008). Romper o espelho de si consiste em superar o etnocentrismo que nos acompanha, compreendendo que, no campo das relações sociais e humanas, “a interação não é neutra, porém se enfrenta sempre com realidades sociais objetivas que são pensadas, expressadas e compreendidas pelas pessoas segundo os termos de sua cultura” (GODELIER, 2008, p. 204). Aqui, portanto, o desafio está em pensar o campo da cultura e da ideologia que opera a vida social em sociedades como a nossa e ordena uma visão de mundo que, por não ser absoluta, necessita ser relativizada em seus termos para, então, abrir mentes e promover o diálogo entre sujeitos diversos, seja ele um aluno, seja um professor.

No caso do professor, trata-se de formular planos de ação em busca de uma compreensão metódica da realidade que será exposta no interior do processo educativo, a fim de comparar e refletir, de modo crítico, a sua prática pelos outros professores e a sua partilha na sala de aula. Significa, nesse caminho, fazer-se um intelectual político, que tem claro o compromisso para com sua sociedade,

naquilo que incide sobre todos os indivíduos em determinadas circunstâncias, ele mesmo incluso. Como, porém, fazê-lo se, como sujeitos sociais, encontram-se submetidos não apenas ao que acreditam, aos julgamentos e discernimentos postos e mantidos por diferentes caminhos e meios na ordem social, mas também ao que experimentam e ao que inquieta no universo da cultura própria e da ideologia?

A título de exemplo, pode-se pensar a formação e a prática profissional do professor no caso brasileiro, contextualizando o desafio representado pela questão racial e pelo racismo. O racismo, como fato real, inquieta os sujeitos sociais e, certamente, inquieta o professor, ele próprio, já que, por vezes, é portador de marcas sociais e fenotípicas que dizem dele como parte de um segmento no qual, nem sempre, ele mesmo se reconhece. Como, então, exercer seu ofício na arte de educar e não apenas ensinar, de modo a construir cidadãos e uma educação libertadora que se oponha e desconstrua a educação envenenada presente no tecido social? Em jogo, as histórias de vida de cada um – aluno e professor –, suas mentalidades em confronto, que necessitam dialogar no âmbito de suas histórias próprias, mas que não são apenas suas e sim de um coletivo que hoje demanda políticas públicas incidentes sobre a prática do professor. Entre outras demandas está o trato particular das diversidades sociais inerentes à realidade brasileira.

Nesse contexto, a reforma do sistema educacional de 1996 – a LDB – e dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCNs), em 1997, trouxe por desafio, no campo educacional, o ensino da história da África e da cultura afro-brasileira, através de um dispositivo legal: a Lei 10.639/03, modificada pela Lei 11.645/08. De que modo a exigência da lei e o que se ordena a partir dela como prática são percebidos pela escola e pelos professores? Em primeiro lugar, há interpretações diversas e contraditórias do próprio sentido da lei, vista por alguns e, em particular, pelos movimentos negros brasileiros como uma conquista que confere visibilidade a um segmento e a uma cultura formadora do povo brasileiro. Uma cultura negada ou inferiorizada nos

processos escolares. Outros brasileiros veem a lei como uma contradição que, ao particularizar a história e a cultura de um grupo em detrimento de outros, igualmente significativos na sociedade brasileira, estaria contradizendo ou negando o caráter democrático de uma nação miscigenada e mestiça, uma nação formada por três raças – a indígena, a negra e a europeia –, com sérias consequências para a nação que, desde sempre, se pensou e foi pensada como uma nação harmônica e, assim, supostamente igualitária.

Para além do debate, para o bem ou para o mal, ambas as perspectivas estão presentes no senso comum e, assim, atuam e afetam a mentalidade ou a mente cultural dos brasileiros por diferentes caminhos e de diferentes modos. Nesse contexto, a exigência de que o professor realize em sala de aula o que a lei determina – o ensino da história da África e da cultura afro-brasileira – acaba por acionar um campo explosivo de realidade e sentimentos que afetam a todos os sujeitos, dentro e fora da escola. Professores e alunos, pais e filhos, gestores e outros sujeitos.

Aqui, “o professor, no início ou no final da carreira, indaga-se sobre a necessidade de formação para tratar da diversidade étnico-racial e da questão do negro na sociedade e na escola” (SOUZA, 2008, p. 6) e reconhece seu limite, posto que, em sua formação, os conteúdos a que a lei se refere nunca foram tratados. A dúvida não é sem razão. Qual a África que se conhece? No imaginário ideológico de nossa nação, tais conteúdos nunca foram tidos como significativos ou importantes no currículo escolar, nem mesmo para os profissionais da educação que chegaram a cursar a universidade. Por outro lado, o mesmo imaginário que nega tais conteúdos na escola permeia a mente cultural ou a mentalidade do professor, e também de seus alunos, para dizer de uma África selvagem ou exótica, subdesenvolvida, povoada por sujeitos subumanos, os quais se deve agora resgatar. Na contradição entre o que pensa e crê imbuído pela cultura de que faz parte, o professor vive a contradição de ter que ensinar a positividade de uma cultura outra, a qual nunca reconheceu. Melhor: que sequer conheceu. Trabalhar em sala de aula: como fazer?

Esse desafio vem sendo enfrentado desde que a Lei 10.639/03 foi promulgada, por meio de diferentes atividades, como cursos, seminários, publicações, encontros. Mas, como diz Bakke (2011), em pesquisa realizada na cidade de São Paulo, há muitos obstáculos a serem vencidos. Para a autora, a lei não é ainda uma política pública de educação; as ações que acontecem no âmbito das escolas são pontuais e os projetos são poucos articulados. Aqui volta a questão das “mentalidades envenenadas” e a necessidade de desconstruí-las num duplo movimento: no campo das pesquisas, no universo acadêmico de formação de professores e no âmbito do ensino da história da África, mas também da cultura afro-brasileira. Ou seja, por meio da educação.

A cultura afro-brasileira, em geral, vista como “coisa de negro”, coisa menor no âmbito da cultura dominante, não possui uma expressão maior como valor e também é pouco conhecida. Muitas vezes, nas escolas, imagina-se um conjunto de jogos, lutas, danças, músicas, comidas e religião como sendo “toda a cultura negra”. Pondera-se que, então, a lei possa ser cumprida estipulando um “dia da África”, como no caso das escolas portuguesas; ou, no caso brasileiro, atividades restritas a comemorar duas datas: 13 de maio – Dia da Abolição da Escravatura – e 20 de novembro – Dia da Consciência Negra –, que acabaram por se firmar mais como feriados escolares, locais ou regionais, do que como datas de reflexão.

O que fazem as escolas e os professores quando algo acontece como reflexo das exigências da lei ou como hábito inerente à suposta condição democrática institucionalizada? Atuam no âmbito das diferenças, mais que da diversidade e, assim, acabam por estereotipar ainda mais aqueles que são tidos como diferentes e marginalizados. Operam com traços culturais e com uma concepção de cultura como produto que engessa as realidades vividas pelos segmentos negros, não lhes reconhecendo a dinâmica própria e singular que os caracteriza no contexto das relações sociais. A razão para que isso aconteça tem a ver com o desconhecimento do contexto cultural de que falam e com o propósito de pôr em ação aquilo que conhecem: um discurso educativo técnico,

próprio da ação educativa e inerente aos processos social e ideológico presentes no âmbito maior da sociedade brasileira. Processos esses próprios de uma “educação envenenada”, como diz Kabengele Munanga, e que é preciso desconstruir. Como afirma Munanga:

Apesar da complexidade da luta contra o racismo, que consequentemente exige várias frentes de batalhas, não temos dúvida de que a transformação de nossas cabeças de professores é uma tarefa preliminar importantíssima. Essa transformação fará de nós os verdadeiros educadores, capazes de contribuir no processo de construção da democracia brasileira, que não poderá ser plenamente cumprida enquanto perdurar a destruição das individualidades históricas e culturais das populações que formaram a matriz plural do povo e da sociedade brasileira (MUNANGA, 2005, p. 17).

Por tudo isso, a formação de professores não pode ser restrita ao processo de desenvolvimento de competências técnicas e instrumentais inerentes ao campo profissional, mas requer do professor o reconhecimento de concepções de sociedade e de política presentes na atividade profissional que exercerá ou que já exerce. Em questão, engajamento político e escolarização, vale dizer, as trajetórias sociais, escolares e profissionais daquele que é ou pretende ser professor, ou seja, sua história de vida como matéria-prima de reflexão e crítica a partir, portanto, de si mesmo. O caminho na formação de professores reflexivos se faz mediante a compreensão do processo educativo, não apenas como *ensino*, mas também como *aprendizagem* que se faz de modo permanente e contínuo, dentro e fora da escola. Fato que exige uma metodologia do ensinar e do aprender, envolvente e significativa, que leve em conta o “*estar entre*”¹⁹ do processo educativo. Fato que exige metodologias ativas. Aqui, as africanidades que se implementam em salas de aulas, em escolas ou fora delas, ao serem pensadas

19. A expressão “estar entre” foi cunhada por Carlos Rodrigues Brandão.

como ação e prática, permitem abrir a mente de alunos e professores. Possibilitam, pelo movimento contínuo de comparar práticas e representações sociais, presentes nas biografias dos sujeitos em interação – professores e alunos –, dar suporte a atitudes, valores e condutas monoculturais que necessitam ser relativizadas. Relativizar e fazer-se entender dando sentido e significado às práticas sociais é o que desafia o professor reflexivo, uma vez que o intuito é a construção de alternativas, no processo educativo, que possibilitem a descoberta conjunta de meios de ação e reflexão; portanto, que possibilitem o compromisso com a realidade e com a vida.

Assim, pois, políticas curriculares de combate ao racismo são basilares para superar a mentalidade monocultural, informada por preconceitos contra grupos que a sociedade mantém a sua margem e denomina de excluídos, impede de compreender a diversidade de experiências, de visões de mundo. O grande desafio para reconhecer, respeitar, valorizar a diversidade própria de sociedades multiculturais está em ir muito além de simplesmente admitir que há diferenças sociais e raciais entre grupos e pessoas (SILVA, 2005).

Recuperar a dimensão da cultura presente em diferentes mentalidades e na sua própria, bem como na de seus alunos, é entendê-la como processo e movimento no pano de fundo da história. Processo e movimento supõem a existência de relações de poder, de resistência e transgressão, capazes de instaurar a reflexão e a crítica por meio da construção de pontes entre saberes diversos, entre sujeitos diferentes que partilham uma experiência em comum.

Nessa perspectiva, a *educação* pode resgatar e revalorizar o cotidiano e as práticas da sala de aula para permitir que as chamadas *diferenças* sejam reconhecidas, mas, sobretudo, para compreendê-las como propriedade daquele que não é “igual”, sem, contudo, hierarquizar e ver, nelas, a desigualdade, caminho pelo qual o chamado “outro” ou diferente assume seu lugar e seus direitos, fazendo-se cidadão.

Ao expor um mundo ordenado por hierarquias que originam as desigualdades sociais do mundo moderno, resgatam-se as injunções desse mundo na história de vida que ele, professor, carrega e na história de sua própria formação como profissional. O professor, ao mostrar a seu alunado a produção dos processos interativos entre sujeitos e grupos portadores de marcas diversas, evidencia no debate como tais processos são percebidos e quais os discursos construídos em torno deles, com suas consequências e limites. Aponta alternativas e partilha a construção de outro debate que não apenas o instituído pelo campo do poder. Resgata os nexos instituintes da própria relação pedagógica. Com isso, permite a construção de outro saber, mais engajado e comprometido.

Assim, com base em Lluch (1998), pode-se dizer que a experiência educativa diária, libertadora e cidadã pressupõe a construção de situações pedagógicas nas quais inclinações, opções, decisões condicionadas aos valores devem ser questionadas de modo a expor os nossos valores, os valores da comunidade educativa e os da sociedade onde estamos e vivemos em termos de cultura e ideologia. Deve-se perceber o campo do jogo no qual as diversidades sociais e culturais se inserem e, assim, romper com o espelho de Borges. Trata-se de refletir sobre as maneiras de viver e de entender o mundo posto pela vida em sociedade e de vê-las como múltiplas, diversas, universais e singulares.

Educação e aprendizagens: a Lei 10.639/03²⁰

Uma sociedade racista e desigual enseja movimentos de luta e de conquistas por parte de diferentes segmentos sociais, entre os quais está o negro brasileiro, e tem a ver com a sociedade que queremos. A conquista de declarações e leis como a 10.639/03, modificada pela Lei

20. As ideias aqui desenvolvidas apoiam-se em palestra proferida pelo professor Dagoberto José Fonseca em disciplina ministrada por mim no curso de Pedagogia da Faculdade de Educação da Unicamp em 2010. Possíveis incorreções são de minha inteira responsabilidade.

11.645/08, a lei de cotas, diferentes ações afirmativas e outras resultam dos impasses vividos por grupos diversos tidos como “outros”, como “diferentes”. Trata-se de impasses da ordem social moderna, injusta e desigual que geram lutas e conquistas, muitas das quais expressas na forma de leis. São elas conquistas, porém, não estão isentas de contradições, limites e barreiras na própria aplicação daquilo que propõem para o conjunto da sociedade, tal como tentamos aqui demonstrar.

A lei que introduz história e cultura africana e afro-brasileira no ensino fundamental e médio, quando modificada pela Lei 11.645/08, agrega no mesmo pacote a história e a cultura indígenas. A grande questão colocada por parte significativa dos professores é que a lei consiste numa reparação e, como tal, é uma lei de negros e para negros, argumento que se sustenta no entendimento que se tem do espírito das chamadas *ações afirmativas*²¹. Na afirmação desse aspecto, muitos se recusam a trabalhar com a Lei dentro da sala de aula, com a alegação de que o alunado não é somente negro e mestiço ou de que, na sala de aula, são todos iguais.

O que não é compreendido e que está subjacente a esse pensamento e a outros²² na justificativa da não implementação da Lei 10.639/03? O que não é imediatamente perceptível por professores e outros sujeitos sociais? O racismo brasileiro e seu campo ideológico.

Nos sistemas de ensino, nas escolas pedagógicas, onde o negro é inserido? É importante saber isso para compreender como ele está sendo estudado, interpretado, conhecido pelas crianças no ensino básico e até no chamado ensino superior. Relembrando Munanga (2005), o imaginário cativo que nos separa, aos negros e aos brancos, nos afeta a todos. Não se pode esquecer “que o preconceito é produto das culturas humanas que, em algumas sociedades, transformou-se em arma ideológica para

21. Medidas especiais e temporárias que pretendem remediar um passado discriminatório e acelerar o processo de igualdade, como diz Flávia Piovesan (FONSECA, 2009), ou tidas como políticas de reparação.

22. Ver Bakke (2011).

legitimar e justificar a dominação de uns sobre os outros” (MUNANGA, 2005, p. 18). E esse é o caso da sociedade brasileira.

Como educadores, devemos saber que apesar da lógica da razão [ex.: os conteúdos disciplinares em sala de aula] ser importante nos processos formativos e informativos, ela não modifica por si o imaginário e as representações coletivas negativas que se tem do negro e do índio na nossa sociedade (MUNANGA, 2005, p. 19).

Daí a importância de outros saberes na prática pedagógica, a importância e o significado de esforços educativos possíveis de serem implementados na prática educacional de cada dia, através de atividades diversas conformadoras das chamadas africanidades e brasilidades, mas também a necessidade de pensá-las criticamente.

Ao resgatar outros debates em torno da Lei 10.639/03, tornam-se mais claras as mentalidades envenenadas que conformam resistência nas discussões com e entre educadores dentro das escolas. A lei, ainda que tenha sido uma conquista da luta do segmento negro brasileiro, não está restrita a uma questão entre negros e brancos, mas diz respeito a um problema da sociedade brasileira. Qual sociedade se quer daqui a vinte, trinta, quarenta, cinquenta anos? Não é a sociedade do hoje, é a sociedade do amanhã que está em jogo. Não é uma sociedade para negros ou para brancos, mas para todos. É isso que está em pauta na lei em tela. Mesmo que ela peça urgência para a questão racial aqui e agora, não se pode perder de vista a questão maior, o amanhã da sociedade brasileira. A Lei 10.639/03, nesse sentido, é mais que simplesmente ação afirmativa e não se confunde com a interpretação do sistema de cota²³, porque é mais que isso. Sua

23. Cota é entendida como política de reparação que percentualiza as oportunidades relativas ao segmento negro no acesso a espaços sociais e culturais dos quais historicamente foi alijado e, desse modo, busca criar igualdade de oportunidades no interior da sociedade brasileira, profundamente desigual. Ver Fonseca (2009).

perspectiva é a de *direitos humanos*. Portanto, a questão fundamental que se coloca através dessa lei para todos os sujeitos sociais, brancos, negros, indígenas, homossexuais, homens e mulheres, crianças, idosos, entre outros, é: qual a sociedade que queremos para o futuro? Qual é o papel da educação nesse processo?

O debate maior proposto é aquele que aponta para a existência de sujeitos e agentes sociais neste país que precisam descobrir que é necessário caminhar junto para formar efetivamente uma nação coesa e livre, para tornar possível uma sociedade de aprendizagem democrática e plural. Essa é a questão. Portanto, é preciso entender que esse é um fator de conquista, de luta permanente e que há necessidade de se negociar esse espaço social. Nesse sentido, temos que entender que não há conquista sem concessão, e não há concessão sem conquista. Portanto, a lei foi e é um passo fundamental, mas, como apontam diversas análises, ela ainda “não vingou” e esta é a expressão maior de que a conquista está apenas no patamar inicial – do reconhecimento da diversidade, mas não de seu inteiro conhecimento.

Para Munanga (2005),

Não existem leis no mundo que sejam capazes de erradicar as atitudes preconceituosas existentes nas cabeças das pessoas, atitudes essas provenientes dos sistemas culturais de todas as sociedades humanas. No entanto, cremos que a educação é capaz de oferecer tanto aos jovens como aos adultos a possibilidade de questionar e desconstruir os mitos de superioridade e inferioridade entre grupos humanos que foram introjetados neles pela cultura racista na qual foram socializados (MUNANGA, 2005, p. 17).

Por essa razão, cabe ressaltar que a Lei 10.639/03 carrega no seu processo um dado catalisador que é a dinâmica de mexer com a escola. Isso ela faz. Faz com que todos os agentes da escola repensem a sua prática. Não só a escola pública, ou só a escola privada, ou só a escola confessional, aquela que tem um grande contingente

de negros ou não, mas toda escola. Ela obriga a refletir sobre quem é o cidadão brasileiro e qual a sua participação numa sociedade de inclusão. Pensar o negro é apenas a ponta do *iceberg* para se pensar em todos os brasileiros que vivem alguma forma de exclusão como cidadãos deste país; é pôr em movimento mecanismos e ações que permitam aos diferentes grupos fugir aos estereótipos e à homogeneização a que são submetidos, para poder dizer, com suas particularidades e no conjunto das particularidades existentes no Brasil, de uma sociedade melhor.

A dimensão do reconhecimento do outro não conta ainda com muitos especialistas em África, em história e cultura africana, ou ainda, em história e cultura afro-brasileira, como também são poucos os especialistas em história e cultura indígena, como pressupõe a Lei 11.645/08. Do mesmo modo, são poucos os especialistas para atender deficiência auditiva, visual, motora, as relações de gênero e de geração etc.

Assim, diante dos fatos, o processo de inclusão educacional, para se fazer pleno, exige tempo e vai demorar algumas gerações para que se possa atender adequadamente, de modo equânime, a todos os segmentos presentes na sociedade. Aqui importa compreender que cultura e ideologia, em sociedades como a nossa, andam juntas e, apesar disso, não representam a mesma coisa. O fato exige saber o que são tais ideologias e como se tramam no espaço da sociedade capitalista. Só assim se podem acessar novos caminhos a passos mais largos na questão da diversidade sociocultural que informa nossa realidade e a luta maior de todos.

Por enquanto, o que se tem não são os órgãos públicos encaminhando a conquista da lei, mas professores comprometidos e bem-intencionados, prefeituras mais liberais, governos estaduais que possuem um secretário, uma secretária da educação que se interessa pela questão, ou, nas escolas, diretores, coordenadores que buscam a implementação da lei e o seu avanço. Apenas isso. É importante? É. Mas será suficiente?

Toda escola pode fazer isso? Pode. Há um dispositivo legal na LDB e nos PCNs segundo o qual cada escola pode constituir o seu projeto político-pedagógico. Político para algumas administrações; para outras é só o projeto pedagógico, o que, em si, já limita o próprio avanço. Dentro desse contexto, as unidades escolares estão se movendo pelo país afora, mas sempre de modo bem particularizado a partir dos compromissos que uma direção, uma coordenação pedagógica ou do que um secretário da educação possa ter e que exige uma posição da coordenação regional. No entanto, isso não dá conta da realidade. Os problemas que se apresentam na implementação da Lei 10.639/08 e de outras revelam que tais conquistas legais operam no interior de uma perspectiva multicultural, mas não intercultural. Vale dizer da constatação das diferenças, mas não do diálogo entre elas. Por tudo isso, uma proposta de educação intercultural é o desafio que medeia as relações no campo educacional em termos de realidade e de utopia.

Na prática educativa para a diversidade, está em jogo o compreender a natureza da instituição escolar e a que ela se destina em sociedades como a nossa. Estão em jogo outros processos educativos, outras formas de educação e construção de saberes que não apenas o escolar. Contudo, o caráter neoliberal que sustenta políticas de ação e de intervenção de caráter educativo propondo valores gerais de tolerância²⁴ e igualdade para com os diferentes, sem vê-los em sua diversidade, ainda ronda sorrateiramente mesmo as mais importantes conquistas que emergem do tecido social e da ação de diferentes grupos.

O desafio é, então, o de estabelecer esforços no sentido de desconstruir o imaginário e as representações coletivas que, como bem diz Munanga (2005, p. 19), fazem parte de um “inconsciente coletivo, possuem uma dimensão afetiva e emocional” que dá sustentação a crenças, valores, estereótipos e atitudes que nos afetam, afetam a tudo e a todos. Segundo o autor, “é preciso descobrir e inventar

24. O conceito de *tolerância* exige uma reflexão crítica que desvende a natureza do tolerar. Quem tolera quem? Para que e por quê?

técnicas e linguagens capazes de superar os limites da pura razão e de tocar no imaginário e nas representações” (2005, p. 19). Aqui, a experiência profissional e de vida daqueles que educam em diálogo com os muitos saberes da vida social faz da educação um recurso de potencial força na luta pela igualdade de direitos. Assim, a informação que caracteriza os processos educativos formais na dimensão do ensino aponta para o fato de que a escola não pode se limitar a isso, e faz-se necessário o resgate dos processos não formais e informais de aprendizagem dentro e fora da escola.

Em jogo, práticas e saberes que reconheçam e considerem a experiência do indivíduo como sujeito coletivo que tem memória, tradição, história de vida, valores, sentimentos, emoções. Trata-se de ter em conta que negros, índios, idosos, deficientes, homossexuais e outros são todos seres concretos, reais, que vivem a vida, ao mesmo tempo, de modo objetivo e subjetivo. Nesse sentido, são todos e cada um, um ser sociocultural a demandar por um reconhecimento e um lugar na sociedade. São todos sujeitos de história e de singularidade e parte integrante de uma humanidade possível. São todos parte da construção de uma nova sociedade que, sendo moderna, seja também mais equitativa.

Referências

BAKKE, Raquel Rua Baptista. **Na escola com os orixás: o ensino das religiões afro-brasileiras na aplicação da Lei 10.639**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

BRASIL. **Lei n° 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei n° 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”, e dá outras providências. Brasília: Presidência da República, 2003.

Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/LEIS/2003/L10.639.htm#art1. Acesso em: 29 jun. 2020.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Brasília: Presidência da República, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11645.htm#art1. Acesso em: 4 nov. 2020.

ENGUITA, Mariano Fernández. **A face oculta da escola: educação e trabalho no capitalismo**. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

FONSECA, Dagoberto José. **Políticas públicas e ações afirmativas**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

GODELIER, Maurice. Romper el espejo de si. *In*: GHASARIAN, Christian *et al.* **De la etnografía a la antropología reflexiva**. Buenos Aires: Del Sol, 2008.

LLUCH, Xavier. Interculturalismo: uma leitura crítica da interculturalidade. **Pátio**, Porto Alegre, ano 2, n. 6, ago./out. 1998.

MUNANGA, Kabengele. Apresentação. *In*: MUNANGA, Kabengele (org.). **Superando o racismo na escola**. 2. ed. rev. Brasília: MEC/Secad, 2005. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/secad/arquivos/pdf/racismo_escola.pdf. Acesso em: 29 jun. 2020.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. Políticas curriculares para combater o racismo. **A Página da Educação**, Porto, ano 14, n. 150,

p. 31, nov. 2005. Disponível em: www.apagina.pt/?aba=7&cat=15&doc=11169&mind=2. Acesso em: 20 maio 2012.

SOUZA, Márcia Lúcia Anacleto de. **A Lei nº 10.639/03 e a diversidade cultural: histórico, desafios e significados**. Texto de aula. Campinas: Unicamp, 2008. Mimeografado.

VIEIRA, Ricardo. Mentalidades, escola e pedagogia intercultural. **Educação, Sociedade & Culturas**, n. 4, p. 127-147, 1995.

Sobre os autores

Adelia Miglievich Ribeiro

Doutora em Ciências Humanas (Sociologia) pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora na Graduação em Ciências Sociais e nos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e em Letras da Ufes. Tem como áreas de interesse a teoria social e a sociologia dos intelectuais na interface com a história da educação e da ciência, atenta às epistemologias pós-coloniais/decoloniais. Compôs o dossiê “Pensamento social no Brasil e na América Latina” (revista *Sociedade e Estado*). Tem capítulos em coletâneas como *O Brasil em evidência* (PUC-Rio e FGV) e *Diálogos entre Anísio e Darcy* (Verbena). Coorganizou os livros *A crítica pós-colonial: panorama de leituras contemporâneas* (Faperj e 7Letras), *A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão* (Edipucrs) e *O espaço do sociólogo: um balanço de trinta anos* (Edufes). Também tem dossiês em revistas científicas, a exemplo de “Africanidades e brasilidades” (*Realis*) e “Identidades e fluxos migratórios” (*Dimensões*). Assumiu a Cátedra Darcy Ribeiro como bolsista sênior no Programa Cátedras Ipea-Capes para o Desenvolvimento (2010-2012). Faz estudos comparados sobre Américas com ênfase no pensamento social e na universidade. Contato: miglievich@gmail.com.

Elísio Macamo

Nasceu e cresceu em Moçambique. É mestre em Sociologia pela University of North London e em Tradução e Interpretação pela Universidade de Salford, Inglaterra, e doutor em Sociologia e Antropologia Social pela Universidade de Bayreuth, na Alemanha. Professor de Estudos Africanos na Universidade de Basileia, Suíça, e membro de conselhos científicos de diversas revistas. Publicou livros e artigos nas áreas da sociologia do risco, da política, da religião, do trabalho e do conhecimento. Entre seus livros, pode-se destacar *Sociologia prática: como alguns sociólogos pensam* (Imprensa Universitária). Escreve regularmente na imprensa moçambicana.

Flavio García

Tem pós-doutorado em Teoria da Literatura pela Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, em Estudos da Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS e em Poética pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura da UFRJ. É doutor em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e mestre em Letras pela UFF. É professor da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), atuando tanto na graduação quanto na pós-graduação, *lato e stricto sensu*. Coordena o Seminário Permanente de Estudos Literários da UERJ (www.sepel.uerj.br), coordena o projeto de extensão universitária Dialogarts (www.dialogarts.uerj.br) e subcoordena o Laboratório Multidisciplinar de Semiótica (<http://labsemuerj.blogspot.com>). É avaliador institucional e de cursos junto ao MEC/Inep. É líder do grupo de pesquisa Nós do Insólito: Vertentes da Ficção, da Teoria e da Crítica e participa do grupo de pesquisa Vertentes do Fantástico na Literatura, certificado pela Unesp. Foi eleito para coordenar (em 2011 e 2014) o grupo de trabalho Vertentes do Insólito Ficcional, aprovado pela Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (Anpoll). Principais áreas de atuação: Literaturas Comparadas de Língua Portuguesa, Teoria Literária, Literatura Comparada, Semiologia Literária e Metodologia Científica. Contato: flavgarc@gmail.com.

Heloisa Toller Gomes

É licenciada em Letras Anglo-Germânicas, mestra em Literatura Brasileira e doutora em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Obteve bolsas de estudos Fulbright na Howard University (Washington, D.C., 1985) e Fellowship Fulbright/Laspau, na Yale University (New Haven, 1992) para pesquisas na área de estudos afro-americanos. Concluiu dois estágios pós-doutorais pelo Programa Avançado de Cultura Contemporânea da UFRJ, com os projetos *Pós-colonialismo, etnicidade, formações culturais contemporâneas* e *Uma cartografia da (pós)colonialidade: o caso afro-brasileiro em perspectiva*. Tem diversas publicações no Brasil e no exterior sobre estudos literários e culturais comparativos. É também tradutora. Contato: htoller@terra.com.br.

Ivair Augusto Alves dos Santos

Possui graduação em Química pela Universidade Federal de São Carlos, mestrado em Ciências Políticas pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e doutorado em Sociologia pela Universidade de Brasília. Foi assessor especial da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República. Atua nas áreas de direitos humanos, políticas públicas e ações afirmativas. É autor dos livros *Direitos humanos e as práticas de racismo* (Câmara dos Deputados) e *O movimento negro e o Estado (1983-1987)* (Cone).

Jurema Oliveira

Doutora em Letras pela Universidade Federal Fluminense (UFF) com pós-doutorado em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (PNPD/CAPES/UFRN). Tem mestrado e especialização em Literatura Portuguesa pela UFRJ, licenciatura plena pela Faculdade de Educação da UFRJ e bacharelado em Letras pela Faculdade de Letras da UFRJ. Professora da Ufes, atua nas áreas de Teoria da Literatura e Literaturas de

Língua Portuguesa. É autora de *Violência e violação: uma leitura triangular do autoritarismo em três narrativas contemporâneas luso-afro-brasileiras* (União dos Escritores Angolanos); *O espaço do oprimido nas literaturas de língua portuguesa do século XX: Graciliano Ramos, Alves Redol e Castro Soromenho* (União dos Escritores Angolanos); *No limite entre a memória e a história: a poesia* (União dos Escritores Angolanos); *Literatura portuguesa: moderna e contemporânea* (IESDE Brasil S.A.); *No limite entre a memória e a história: a poesia* (Edufes); *Africanidades e brasilidades: culturas e territorialidades* (Dialogarts); *Africanidades e brasilidades: literaturas e linguística* (Appris). Pesquisa as literaturas brasileira, portuguesa e africana de língua portuguesa. Coordenadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa Africanidades e Brasilidades (Nafricab/Ufes). Pesquisadora da Fundação de Apoio à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes). Contato: juremajoliveira@hotmail.com.

Lourenço Joaquim da Costa Rosário

Nascido em Moçambique, é doutor em Letras pela Universidade de Coimbra, licenciado em Línguas e Literaturas Modernas e especialista em Literaturas Africanas de Expressão Portuguesa pela mesma universidade. Tem lecionado em várias instituições, como na Universidade de Hamburgo, Alemanha, na Universidade de Milão, Itália, na Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil. É presidente da Comissão Pedagógica do Departamento de Estudos Portugueses da Universidade Nova de Lisboa e reitor da Universidade Politécnica, em Maputo, Moçambique. Tem obras publicadas e, por inúmeras vezes, já foi orador em congressos e conferências. É presidente do Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa (FBLP).

Luis Eustáquio Soares

É doutor em Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) com pós-doutorado em Linguística, Letras e Artes pela UFMG e em Literatura Comparada pela USP. É professor de Teoria da Literatura na Ufes e pesquisador do CNPq. Coordena o

Núcleo de Pesquisa Diversidade e Descolonização: Observatório de Traduções Culturais, Educacionais e Epistêmicas. Também é poeta, escritor e ensaísta. Publicou pela Edufes os seguintes livros: *América latina, literatura e política: abordagens transdisciplinares*; *A sociedade do controle integrado: Franz Kafka e Guimarães Rosa*; *José Lezama Lima: anacronia, lepra, barroco e utopia*; *Sete ensaios sobre os imperialismos: literatura e biopolítica*. Contato: artevicio@hotmail.com.

Neusa Maria Mendes de Gusmão

Doutora em Antropologia Social pela USP com pós-doutorado em Ciências Humanas pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Mestre em Ciências Sociais e graduada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). É professora do Departamento de Ciências Sociais na Educação e do Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Unicamp e da Pós-Graduação em Ciências Sociais (Antropologia) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. É pesquisadora do Centro de Estudos Rurais e Urbanos da USP. É membro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Já integrou o grupo de trabalho sobre Terras de Quilombo da ABA e a Comissão Nacional de Ensino de Antropologia da mesma associação. Entre as coletâneas que já publicou, destaca-se *Diversidade, cultura e educação: olhares cruzados* (Biruta). Publicou os livros *Terra de pretos, terra de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro* (Biblioteca Palmares) e *Os filhos da África em Portugal: antropologia, multiculturalidade e educação* (Universidade de Lisboa, edição portuguesa; Autêntica, edição brasileira). É bolsista do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra e professora visitante da Uerj com bolsa de curta duração pela Faperj. Contato: neusagusmao@uol.com.br.

Esta segunda edição do livro *Africanidades e brasilidades: ensino, pesquisa e crítica* reúne textos de pesquisadores e pesquisadoras das áreas de Letras, Ciências Sociais, Educação e Direitos Humanos, e contou com o apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e da Fundação de Apoio à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes).



FAPES
FUNDAÇÃO DE AMPARO À PESQUISA E INOVAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO

 **CAPES**

 **EDUFES**